

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт лингвистических исследований

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute for Linguistic Studies

ACTA
LINGUISTICA
PETROPOLITANA

TRANSACTIONS
OF THE INSTITUTE FOR LINGUISTIC STUDIES

Vol. VI, part 1

Edited by N. N. Kazansky



St. Petersburg
«Nauka»
2010

АСТА
LINGUISTICA
PETROPOLITANA

ТРУДЫ
ИНСТИТУТА ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Том VI, часть 1

Ответственный редактор Н. Н. Казанский



Санкт-Петербург,
«Наука»
2010

УДК 81
ББК 81.2
А 38

Этноботаника: растения в языке и культуре / Отв. ред.
В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова. СПб.: Изд-во «Наука», 2010. —
386 с. (ACTA LINGUISTICA PETROPOLITANA. Труды Института
лингвистических исследований РАН / Отв. редактор
Н. Н. Казанский. Т. VI. Ч. 1).
ISBN 978-5-02-025607-1

*Утверждено к печати
Институтом лингвистических исследований РАН*

РЕДКОЛЛЕГИЯ
«ТРУДОВ ИНСТИТУТА ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»:

академик РАН Н. Н. Казанский (председатель),
чл.-корр. РАН А. В. Бондарко, д. филол. наук, проф. Н. Б. Вахтин,
д. филол. наук М. Д. Воейкова, д. филол. наук Е. В. Головкин,
к. филол. наук С. Ю. Дмитренко, к. филол. наук М. Л. Кисилиер
(секретарь), д. филол. наук, проф. С. А. Мызников,
к. филол. наук А. П. Сытов, д. филол. наук, проф. В. С. Храковский

Рецензенты:
доктор филол. наук А. В. Грошева,
кандидат филол. наук М. В. Домосилецкая

СБОРНИК ПОДГОТОВЛЕН В РАМКАХ
издательской программы Научно-образовательного центра ИЛИ РАН
«Языковые ареалы России» (ФЦП «Научные
и научно-педагогические кадры инновационной России

ISBN 978-5-02-025607-1 © Коллектив авторов, 2010
© ИЛИ РАН, 2010
© Редакционно-издательское оформление.
Издательство «Наука», 2010

ЭТНОБОТАНИКА:
РАСТЕНИЯ В ЯЗЫКЕ
И КУЛЬТУРЕ



В. Б. Колосова

СЛАВЯНСКАЯ ЭТНОБОТАНИКА: ОЧЕРК ИСТОРИИ¹

Термин «этноботаника» впервые употребил в речи, обращенной к университетской археологической ассоциации, молодой ботаник Пенсильванского университета Джон Харшбергер (J.W. Harshberger) в 1895 г., определив ее предмет как «растения, используемые первобытными и туземными народами». После публикации речи в 1896 г. термин вскоре вытеснил все прочие обозначения этого направления в науке (Ford 1994: 33). Вестником массового интереса этнологов к народной ботанике стали исследования американских ученых, которые на рубеже XIX-XX вв. начали работу над сбором и описанием различных видов растений, используемых североамериканскими индейцами. Будучи с самого начала междисциплинарной наукой, этноботаника эволюционировала в направлении расширения сферы своих интересов. Так, в 1941 г. В. Джонс (V.H. Jones) говорил, что она представляет собой «изучение взаимоотношений первобытного человека и растений» (Kuźnicka 1999: 16-17). Вскоре этноботаника стала самостоятельной специальностью в американских университетах. В 1930 г. в Мичиганском университете основана Лаборатория этноботаники (Paluch 1989: 145)².

Понимая невозможность очертить историю развития этноботаники в мировой науке в целом, сосредоточимся здесь на славистике. Разумеется, интерес к тому, как традиционная культура интерпретирует и использует мир растений, начался раньше, чем для данной сферы научных интересов нашелся термин. Среди обширного корпуса работ, так или иначе связанных с традиционными знаниями славян о растениях, есть такие, что сосредоточены на какой-то одной составляющей – словарном фонде или

¹ Автор выражает искреннюю благодарность Е. Бартминьскому, С. Небжеговской, Е. Пацлавской, Л. Потапенко, Т. Володиной, И. Швед, И. Колодюк, И. Кметь, К. Рангочеву, Г. Григорову и А. Осиповой за помощь в поиске материалов для очерка.

² Подробнее о развитии западной этноботаники можно прочесть в работах (Balick 1996) и (Ford 1994). С 2003 г. Гавайский университет выпускает специализированный журнал «Ethnobotany». Адрес сайта: <http://www.ethnobotanyjournal.org/>

мотивационном аспекте номинации флоры, фольклорных текстах или использовании растений в народной медицине и магии; другие сочетают в себе интерес ко всем этим аспектам. Работы, посвященные растениям, различаются и географическим охватом – от одной деревни или диалекта до сравнительных работ на материале двух-трех языков или же славянской территории в целом.

Первый в России крупный свод диалектных фитонимов был опубликован Н.И. Анненковым³. Главный его труд – несколько раз переиздававшийся «Ботанический словарь», который отличается от предыдущих тем, что включает русские диалектные и инославянские названия растений (забегая вперед, скажем, что, кроме этого, в словаре содержится множество сведений по народной медицине и некоторые легенды о растениях). Первое издание словаря вышло в 1858 г. под заголовком «Простонародные названия русских растений» и вызвало поток писем к автору с новыми материалами, которые были включены им в издание 1859 г. Кроме того, Н.И. Анненков со страниц журнала «Сельское хозяйство» обратился «ко всем просвещенным читателям» с просьбой содействовать дальнейшему сбору информации. Очередное издание вышло в 1878 г. и по сей день остается чрезвычайно полезным источником. Труд Н.И. Анненкова вызвал живой отклик современников. Так, К.С. Горницкий составил свой «Список русских и немногих инородческих названий растений» (1887, 1890), указав, что он является дополнением к «Ботаническому словарю» Н. Анненкова. По обратному принципу построена книга Е.Н. Залесовой и О.В. Петровской (1898-1901). Диалектные названия, собранные в словаре Н.И. Анненкова под одним латинским заголовком, здесь вынесены в русский алфавитный список с указанием русского и латинского номенклатурных названий.

Из инославянских работ следует назвать словарь украинских народных фитонимов А.С. Роговича (1874), белорусских – М.М. Ганчарыка (1927). В более поздний период вышли еще две монографии по украинской фитонимике – (Шамота 1985) и (Сабадош 1996). Болгарские народные названия растений собраны в словаре Б. Ахтарова (1939); книга содержит также фитонимы из других славянских языков и сведения по народной травной медицине. Основные источники по сербским и хорватским

³ Опубликованные ранее книги А. Мейера («Ботанический подробный словарь, или Травник», 1781-1783) и Н. Максимовича-Амбодика («Новый ботанический словарь на латинском, немецком и русском языках», 1804) также включали – наряду с русскими и латинскими – фитонимы на нескольких европейских языках, однако народных названий растений они не давали.

названиям растений – словари Б. Шулека (Šulek 1879) и Д. Симоновича (Симонович 1959); второй содержит научную и народную фитонимическую лексику, а также русские, английские, немецкие и французские соответствия). Заметным вкладом в изучение хорватской фитонимии является также монография Нады Вайс (Vajs 2003). Юзеф Ростафиньски (J. Rostafiński), польский ботаник и историк биологии, изучая историю разводимых растений в Польше, в 1883 г. распространил тематическую анкету, ставя себе задачей сбор данных по народной фитонимике, а также по народной медицине и сбору растений для продажи в аптеках (Köhler 1993). В 1889-1894 гг. вышел двухтомный труд Е. Маевского (Majewski), содержащий польские названия растений и животных. После Первого конгресса славистов в Праге (1929 г.) на страницах журнала «Orli Lot» (№ 5-6 за 1930 г.) было опубликовано обращение Адама Фишера к польским полевым исследователям собирать и присылать материалы, касающиеся народных поверий и обычаев, связанных с растениями, с приложением соответствующего опросника.

Периодически публикуются исследования фитонимической лексики на территории отдельных регионов. Так, ботаническая лексика Полесья представлена в работе Д.А. Бейлиной (1968), Тамбовской области – С.Ю. Дубровиной (1999). Фитонимия юго-западной Бачки описана в статье (Шпис-Тулум 1995); отдельных польских говоров – в работах (Majowa 1969, Dubisz 1977, Rogowska 1998). С. Бизеранова исследовала фитонимику одной болгарской деревни – Ново Село (2003).

Некоторые исследователи сосредоточились на анализе названий отдельных растений. Так, Т.Н. Колокольцева и Р.И. Кудряшова посвятили несколько работ вариантам наименований василька, девясила и клевера в русских говорах (2003, 2004, 2006); Д. Михайлова – болгарским диалектными названиям пижмы (1993-1994), В. Будзишевска – польским названиям водяной лилии (Budziszewska 1975).

Чрезвычайно важным аспектом лексикографии является **картографирование**, в том числе и применительно к фитонимам. В качестве примеров можно упомянуть такие работы, как (Никулина 2006), (Czyżewski 2006). В книге Х. Холиолчева (Cholioltshev 1990) содержатся карты, которые, согласно авторской интерпретации материала, делятся на три тематические части: одна часть отражает предпочтения словообразовательных средств при оформлении фитонимов, вторая – географическое распределение суффиксов, третья – распространение отдельных фитонимов, значимых для

прояснения диалектного членения болгарского языка (Радева 1993: 138).

Для авторов некоторых работ народные названия растений служат материалом для иллюстрации словообразовательных процессов. Словообразованию существительных, обозначающих дикорастущие травы в говорах Орловщины, посвятила свою работу Н.Н. Цветкова (1998); словообразовательным функциям суффиксов в русской ботанической номенклатуре – А. Гайдамович-Мазурек (Gajdamowicz-Mazurek 1981); сакрализации одной из словообразовательных моделей в болгарских фольклорных балладах – Р. Малчев (2006). Особенности словообразования в народных фитонимах описаны в статье Я.В. Закревской (1975).

Во многих работах затрагивается **мотивационный** аспект номинации флоры. Уже в словаре Н.И. Анненкова встречаются, например, такие примечания: «называется так по отдаленному сходству своей головки с руном ягненка», или: «по форме корневых шишек» (Анненков 1878: 232; 358). К.С. Горницкий (1887) указывал на связь украинских фитонимов и употребление растений в быту, магии, народной медицине. М.М. Ганчарык в предисловии к вышеупомянутой статье указывал на то, что «знакомство белоруса с растительным миром должно найти отражение в тех названиях, которыми он отличает одно растение от другого», и выделял такие признаки, нашедшие отражение в фитонимах, как способность вылечить от той или иной болезни, внешний вид растения (цвет, форма), ядовитость, место произрастания, применение в хозяйстве и др. (1927: 194-196).

Некоторые авторы применяли анализ принципов номинации на строго ограниченном материале; так, анализу фитонимов, образованных от зоонимов, посвятила свою кандидатскую диссертацию С.Ю. Дубровина (1991). Анализ проводился «в тесной связи с традиционной мифопоэтической символикой», с культурой русского народа. Автор выделяет основу мотивации названий, то есть такие объективные признаки растений, как цвет, строение, практическое употребление и т.д., а также их использование в ритуалах и магии и посвященные им легенды и поверья. Исследования были продолжены на материале ботанической лексики Тамбовщины; выделены группы названий, образованных «от имен собственных, по цвету, по строению цветка, по признакам, схожим у растений и животных, по времени цветения и роста, по схожести с предметами, по воздействию на организм человека, по вкусу, по целебным свойствам, по связям с преданием, по употреблению в быту, по магическим свойствам», чем, по мнению

автора, практически исчерпывается «народный механизм создания ботанических терминов» (Дубровина 1999: 59-60, 62).

Исследование ономазиологической структуры русской языковой модели мира представляет собой книга Т.И. Вендиной «Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (макрокосм)» (1998), в которой одна из глав посвящена травам и цветам (стр. 90-102). В их номинации автор выделяет следующие мотивировочные признаки: качественно-характеризующий, реляционный, локативный, темпоральный, акциональный, функциональный, экзистенциальный (стр. 98-99). Анализ различных принципов номинации растений и их частотности на географически ограниченном материале (среднеуральские говоры) проведен в книге Н.И. Коноваловой (2001). Целый ряд статей посвятил вопросам номинации растений Н.Д. Голев (1974, 1981, 1983)⁴.

Семантическая мотивация украинских названий растений представлена в статье (Коломієць, Шамота 1979); болгарских – в статье М. Козарова (1925). Ономазиологическая и деривационная структура болгарских фитонимов исследована в уже упомянутой книге Х. Холиолтчева (Cholioltchev 1990). Однако работа выходит за рамки дериватологии, поскольку фитонимы рассматриваются в их связи с традиционной болгарской культурой; кроме того, автор использовал большой сопоставительный материал славянских и других европейских языков, затронув тему ономазиологических универсалий. М. Шимундич (Šimundić 1978), занимаясь мотивировкой названий растений на материале сербского языка, распределил фитонимы в десять мотивационных групп: по названиям растений, по названиям органов растений, по названиям животных, по названиям органов людей и животных, по выделениям человеческого тела, по телесным и душевным недостаткам и состоянию здоровья, по душевному расположению и особенностям характера, по «еде и питью» и по терминам родства и свойства (стр. 292-297). Однако при этом рассматривается только такой способ номинации, при котором признаки названы в фитонимах прямо и эксплицитно. Мотивации по признаку, который не назван прямо, не рассматриваются (так, например, фитоним *krvara*, связанный с кровью, отнесен автором к фитонимам, образованным по выделениям человеческого тела, а не по красному цвету).

Упомянутая выше работа М. Шпис-Чулум касается структурно-семантических и мотивационных связей между словами. Под

⁴ Многие статьи Н.Д. Голева размещены в сети Интернет. Адрес домашней страницы автора: <http://lingvo.asu.ru/golev/index.html>

принципом номинации автор имеет в виду «семантическую категорию, фиксированную в сознании носителя языка, которая подразумевает выбор признака реалии, подлежащей именованию, а формируется на основе обобщения мотивационных признаков со стороны речевого коллектива и служит как база для нового именования. То есть в процессе создания новых номинационных единиц каких-либо тематических групп отбираются похожие признаки реалий как основа их номинации» (Шпис-Ћулум 1995: 407-408, прим. 15). В своей классификации автор делит фитонимы на два класса – названия, мотивированные прямо, по признакам растений (среди них – запах, вкус, цвет, размер), и названия, которые мотивированы не прямо, то есть «основаны на признаках, которые образованы сравнением растений или частей растений с другими реалиями или явлениями, или же вызваны различными верованиями, связанными с растениями» (Там же: 408). Это те же признаки, что и в первой группе, но в данном случае они служат общим признаком и основанием сравнения растения и какой-либо другой реалии. Семантической классификации польских названий растений посвящена статья Е. Павловского (Pawłowski 1974).

Не ограничиваясь синхронным аспектом мотивации фитонимики, В.А. Меркулова посвятила свою книгу **ЭТИМОЛОГИИ** названий растений в русских говорах (1967). Она подчеркнула номинативный характер ботанической лексики, обусловивший важность учета внешних признаков и свойств растений при решении вопросов этимологии (стр. 11-12). Для неустойчивых названий с множеством синонимов автор выделил единые семантические модели, использующие один признак на разном лексическом материале; тот же механизм действует в процессе создания калек при языковых контактах (стр. 8, 10). Детальное исследование этимологии чешских и словацких фитонимов предпринял В. Махек (Machek 1954). Привлекая богатый материал и других славянских языков, автор учитывал особенности использования растений в культуре того или иного народа, а также поверья о них. Внимание исследователей привлекала в том числе и народная этимология. Украинский материал представлен в работе (Сабадош 1982), польский – (Malinowski 1885).

Отдельно изучались **устойчивые сочетания** с использованием фитонимов. Отражение языковой модели мира в лексикализованных сравнениях на материале нескольких языков, в т.ч. польском и русском, исследовано в книге В. Высочанского (Wysoczański 2006). Фитонимы как компоненты фразеологизмов в украинском языке рассмотрела Н. Баракатова в статье «Без верби і калини нема України» (2006). Отдельную книгу посвятила миру

растений в польской фразеологии А. Новаковска (Nowakowska 2005). Такой интересной теме, как фитонимическая составляющая в хорватских фамилиях, уделила внимание Н. Вайс (Vajs 1991).

Межъязыковые контакты также послужили темой для исследований на материале названий растений. Тюркскими лексическими элементами в русской фитонимике занимался А. Жаримбетов (1980), германизмами в украинских диалектах – Д.В. Костюк (1971). Турцизмы в сербскохорватском языке изучены в книге (Škaljić 1966), польско-русские связи в области ботанической терминологии – в статье (Budziszewska 1972b).

Большой корпус работ посвящен символике растительного царства в народном творчестве, изучению **фольклорных** поэтических образов и мотивов. Начало этому направлению в российской науке, вероятно, было положено Н.И. Костомаровым. В книге «Об историческом значении русской народной поэзии» (1843) на материале русских и украинских народных песен выделены символы, характерные для этих традиций. Автор полагает, что в основе символизации цветов и трав лежат «впечатления, производимые на человека растениями, особенно цветом их» (стр. 28). Позже, в работе «Историческое значение южно-русского народного песенного творчества» (1872) он развил мысль о том, что те или иные предметы становятся символами «в силу качеств, заключавшихся во внешних предметах» (стр. 21). Изучение народной символики было продолжено в ряде работ А.А. Потебни, объединенных в сборник «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1914). На материале народных песен различных славянских традиций автор проводит этимологические исследования, привлекая при этом данные об обрядах, магии и т. д. Крапива, например, напоминает огонь на том основании, что она жалит, и потому может служить заменой купальским кострам, а также символизировать горькую жизнь. Автор идет далее и сближает растения, получившие на основании разных признаков одну и ту же функцию: так, крапива уподобляется шиповнику и терновнику (колоть, жалить=огонь) (Потебня 2000: 21-22, 327).

К такой точке зрения близка позиция А.Н. Афанасьева, изложенная им в книге «Поэтические воззрения славян на природу». Работая в рамках мифологической школы, автор рассматривал растения как символы различных персонажей славянского пантеона или их атрибуты. Так, тот факт, что «в некоторых местах Малороссии купальский костер заменяется кучею крапивы, каковая замена стоит в несомненной связи с представлением молнии жгучею травую», принимается за доказательство того, что ивановские

костры – эмблемы «возжигаемого Перуном грозового пламени» (Афанасьев 1994 (2): 506).

Я.А. Автамонов в статье «Символика растений в великорусских песнях» (1902), анализируя материалы сборников П.В. Шейна и А.И. Соболевского, исследует растительный образ не просто как таковой, а в связи с относящимися к нему атрибутами (например, увядшие цветы, раннее цветение) и предикатами (ходить по цветам, рвать цветы). Работа в целом посвящена тому, как признаки растений влияют на их символику. При этом отмечается влияние признака как на формирование поэтического образа, так и на процесс номинации, например: «...она [крапива. – В.К.] – символ печальный, образовавшийся под влиянием того ее признака, который, очевидно, лег в основание ее различных названий: «крапива», «жгучка», «жигучка», «жегала», «стрекавина». Верования, связанные с крапивой, основываются в корне своем на этом же ее свойстве. <...> Таким образом, символика и обычаи во многих случаях имеют точки соприкосновения и нередко вытекают из общих оснований» (стр. 259). Как и в этимологии, в фольклористике не осталась незамеченной многозначность, прослеживаемая из наличия у какого-либо растения множества признаков: «например, калина в песнях, взятая с признаками, характеризующими ее внешний вид, связывается в народном сознании с картинами светлыми, веселыми и, напротив, – с печальными, если принять во внимание горечь ее плодов» (стр. 48).

Украинским этиологическим легендам, в том числе и о происхождении растений, посвящена книга Г.О. Булашева (1909). Автор собрал ряд этиологических рассказов, в которых нередко отражена роль признака в осмыслении причины появления того или иного растения; так, иван-да-марья получила свое название за то, что на одном стебле несет цветки с различной окраской (стр. 367). Более того, автор обращает внимание на то, как уже само название напоминает о легенде в целом; по его словам, дошедшие до нас народные названия растений являются «живыми свидетелями того, что с растениями этими связан был целый цикл возникших главным образом на апокрифической основе народно-поэтических сказаний» (стр. 350). В статье (Гайдай 1927) рассматриваются украинские народные песни, связанные с «зильницким» обрядом.

Книга представительницы люблинской этнолингвистической школы Станиславы Небжеговской (Niebrzegowska 2000) является публикацией текстов, собранных в ходе полевых экспедиций в Восточную Польшу. Тексты сгруппированы по жанрам, что позволяет проследить, как меняется набор культурных символов от одной жанровой разновидности к другой: так, в свадебных песнях

чаще всего встречаются образы розы и рутового венка; в любовных песнях – преобладают калина и плодовые деревья; в легендах – библейские мотивы.

Наконец, роль растений отражена в **этнографической** литературе. Так, использование растений в качестве оберега отмечал Д.К. Зеленин в своей работе «Магическая функция примитивных орудий», написанной в 1931 г., описав и проиллюстрировав, в частности, использование с этой целью колочих растений, растений «с одуряющим или острым запахом», растений с многочисленными мелкими семенами (Зеленин 1999: 104-105, 125). Другую статью он посвятил культуре деревьев у русских и белорусов (1933). Д. Тодорова рассмотрела роль растений в обрядности Тодорова дня в Болгарии (2002). В книге польских авторов «Zielnik świętowań polskich» (Zadrożyńska, Braun 2003) описано использование растений в польских праздниках в течение всего года.

Отдельный жанр рукописной фольклорной традиции представляют собой **травники** и лечебники, содержащие богатую информацию об использовании растений в народной медицине и магии. Этому жанру посвящены несколько статей и монография А.Б. Ипполитовой (2003, 2004, 2008). На базе междисциплинарного подхода (историческая антропология, этнолингвистика) с помощью материала травников проанализированы представления о проблемных сферах человеческой жизни, представления о растениях, проведен анализ их функций.

Огромную роль играют растения в **народной медицине**. В.Ф. Демич в работе «Очерки русской народной медицины. Акушерство и гинекология у народа» (1889) приводит большое количество подробных сведений, иллюстрирующих использование в народной медицине симпатической магии: «...народ очень любит подобные симпатические средства, может быть потому, что, пробуя эмпирически от разных страданий всевозможные, попадающиеся под руку лекарства и не умея относиться критически к выбору их, простолюдин пытается хоть в аналогии, сочувствии, сходстве, некоторых особенностей трав и других предметов с симптомами болезни, найти для себя какую-нибудь руководящую нить и исходный пункт для домашнего врачевания» (стр. 7-8). Роль растений в русской народной медицине также подробно рассмотрена М.Д. Торэн (1996). В книге собран огромный материал о веществах, которые использовались в качестве лекарств. Среди них подавляющее большинство составляют лекарственные средства растительного происхождения. Имея этнографическое образование, автор не просто приводит перечень народных лекарственных средств, но также описывает процесс лечения, знахарские традиции,

взгляды на возникновение болезней. Многие сведения собраны автором в процессе полевой работы.

Подробнейшие сведения по украинской травной медицине приводятся в книге (Носаль, Носаль 1960)⁵. В дальнейшем народная медицина украинцев изучалась в целом ряде работ З. Болтарович (1980, 1990, 1994 и др). Болгарская народная фитотерапия изучена в работе А. Явашова (1905); множество сведений о ней содержится и в словаре Б. Ахтарова. Боснийские народные лекарства, изготовленные из растений, описаны в работе (Glück 1892). Изучением польской народной медицины много и плодотворно занимался А. Палюх (см., напр., Paluch 1984). В 1979 г. под его руководством был организован студенческий научный лагерь «Etnobotany 79» для студентов (этнографов, ботаников и фармацевтов) из учебных заведений Вроцлава и Лодзи, которые опрашивали жителей окрестных деревень по таким темам, как народная медицина и ветеринария, роль растений в обрядах, быту и т.п. В 1980 г. состоялся Первый общепольский этноботанический семинар, материалы которого были опубликованы в сборнике (Etnobotanika 1985). В предисловии к этому изданию А. Палюх отмечал, что этноботаника – «это нечто большее, чем дисциплина, это определенный способ видения культуры; а именно видение ее сквозь призму мира растений, который настолько уже вошел в культуру и прижился там окончательно, что невозможно этого не замечать» (стр. 5).

Мы уже касались общих работ по традиционной духовной культуре славян, где **мифология** и **символика** растений рассматривались в одном ряду с другими символами (труды А.Н. Афанасьева, А.А. Потебни). В этом же ряду стоит и работа Д. Маринова «Народна вяра и религиозни народни обичаи» (2003), посвященная болгарской традиционной культуре. Отражение природы в сербских народных поверьях и преданиях описано в книге (Ђорђевић 1958). Конкретно символике растений посвящена книга П. Софрича «Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба» (Софрић 1912), где собраны народные поверья о флоре – как сербов, так и других народов. Его материалы были значительно дополнены за счет различных публикаций в книге «Речник српских народних веровања о биљкама» В. Чайкановича (Чайкановић 1985), представляющей собой свод верований о растениях и подборку фольклора, имеющего отношение к сербской народной ботанике. Флоре в болгарском фольклоре, обрядах и

⁵ Русский перевод опубликован на сайте Phytonica:
<http://www.phytonica.ru/L/nosal.htm>

поверьях посвятил свою публикацию А.Т. Илиев (1892). Проанализированные П. Сobotкой (Sobotka) материалы по символике славянских песен также помещены автором в широкий фольклорный и этнографический контекст (1879). Проблему связи польских народных названий растений и мифологических представлений затрагивает В. Будзишевска (Budziszewska 1972a).

Многие исследователи обращались к растительному миру в каком-либо отдельном, узком аспекте; набор таких тем очень разнообразен. Так, проблему восприятия деревьев как «мужских» и «женских» затронул Н.И. Толстой (1995). Л.Н. Виноградова рассмотрела славянские поверья о цветении растений в связи с женскими мифологическими персонажами (1995). Статья И.В. Родионовой (2002) посвящена библейским мотивам в народной фитонимии: классификация растений по названиям, связанным с именами мифологических персонажей, отчетливо коррелирует с сюжетами легенд и с внешними признаками растений. Е.И. Шевченко в книге «Українська народна тканина» (1999) затронул один из способов использования растений в быту, а именно изготовление растительных красителей для пряжи (стр. 333-343). Повторное цветение растений в болгарских поверьях рассмотрел П. Петров (1972); роль растений в защите против вампиров в сербской народной культуре – А. Радин (1996). Названия растительных афродизиаков в старопольских травниках проанализированы в статье (Spólnik 1993); игрушки из растений – в работе (Udziała 1929).

Отдельная тема – растения в изобразительном **искусстве**. Так, М. Николова проанализировала растительные, зооморфные и антропоморфные изображения в орнаментике народной болгарской вышивки (2003), Н. Чакърова-Кръстева – растительные орнаменты в традиционной женской одежде (2003). Растительным образам в архитектуре посвящена книга Т.К. Горышиной «Архитектурная флора Петербурга» (2006). Изучается и символика растений в художественной **литературе**, где часто отражается их символическая роль, сложившаяся в традиционной культуре. Этой теме посвящена, например, заметка Н.И. Толстого «Плакать на цветы» (1976). О.А. Седакова дала этнографический комментарий к одному из поэтических образов Велимира Хлебникова (2004). Языку растений в русской литературе пушкинской эпохи посвятила свою книгу К.И. Шарафадина (2004).

В последнее время все больше исследователей обращаются к теме **«кодов традиционной культуры»** и их взаимодействия. Так, в книге (Раденковић 1996) на материале народных магических текстов рассматривается система кодов «магического и

мифологического мышления» (стр. 5). Среди прочих рассмотрен и растительный код, а в его пределах – те культурные мерки, «на основе которых отдельным растениям придано определенное символическое значение» (стр. 189). В работе также была изучена возможность замены одного кода другими. В статье А.Б. Мороза (2000) рассмотрено отражение различных кодов традиционной культуры в народном огородничестве восточных славян; в статье (Колосова 2008) – отражение антропонимов в славянской фитонимике. Соотношение сербских фитонимов с терминами родства изучено в статье (Бјелетић 1996), а их эротические коннотации – в работе (Сикимић 1996). Отражение цветового кода в названиях растений проанализировал Н. Богданович (Bogdanović 1993).

Различные **группы растений** изучены неодинаково. Если наименования деревьев и кустарников, их роль в мифологических представлениях славян проанализированы достаточно хорошо (см., напр., статью (Агапкина 1996), ряд статей и книгу И.А. Швед (2004а, 2004б, 2004в), то травянистые растения – несколько меньше. Наконец, совсем мало работ посвящено грибам. Наиболее представительная и полная работа о грибах выполнена на польском материале (Bartnicka-Dąbkowska 1964). В статье В.Г. Маслова рассмотрены названия грибов на ограниченной территории – в Ивановской области (1992); в статье С.В. Пискуновой и О.В. Протапоповой – названия гриба-дождевика в тамбовских говорах (2006). Названиям грибов в русских говорах посвящена и часть книги В.А. Меркуловой (1967). Еще одна часть этой же книги касается ягод; кроме того, названиям ягод в кашубских говорах посвящена статья (Majowa 1969). Культурным растениям также посвящены отдельные работы; они могут касаться разных аспектов, связанных с разводимыми растениями. Так, если статья (Judyska 1961) сосредоточена на процессах номинации, то работа А.Б. Мороза (2000) рассматривает выращивание огородных растений как систему кодов; в статье Р. Каблешковой (2003) анализируется роль культурных растений в верованиях, обычаях и народном творчестве Пловдивского региона.

Большой ряд статей, посвященных анализу одного растительного образа, можно объединить под названием «**фитопортреты**». Так, мифологический образ руты в балто-балканской культуре был изучен в работе Т.В. Цивьян (1989). Роли базилика в традиционной славянской культуре посвящен этноботанический этюд В.В. Усачёвой (1991). Символика осины проанализирована в статье (Агапкина 1996), нескольких дикорастущих травянистых растений – в статьях и монографии (Колосова 2004, 2007, 2009). Религиозная

семантика и обрядовое бытование трех растительных образов: адамовой головы, петрова креста и вербы рассмотрены в книге А.В. Часовниковой (2003). Роль мака в верованиях, обрядах и обычаях украинцев освещена в статье (Зяблюк 2000). Н. Желева описала использование базилика в старинных болгарских обрядовых практиках (1998). Лен и его роль в польских обычаях и поверьях описаны в работе (Venetowa 1933). Целый ряд этноботанических очерков создала Мария Хенслева (Henslowa 1972, 1976, 1977, 1978).

Целая серия фитопортретов опубликована в рамках этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4). Готовится к печати очередной том «Словаря народных символов и стереотипов», который будет посвящен растениям (Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Cz. 1. 1996; Cz. 2. 1999). В двух словарях – Н.И. Коноваловой (2000) и В.Г. Арьяновой (2006-2008) – представлена фитони-мическая лексика Урала и Среднего Приобья соответственно. Оба словаря снабжены богатой подборкой цитат, демонстрирующих роль того или иного растения в традиционной культуре, его восприятие.

Роль растений в медицине украинцев Полесья изучает И. Колодюк (2006). Белорусские поверья о растениях собраны в энциклопедическом словаре «Беларуская міфалогія» (2004). Среди словарей, объединенных в серию «Белорусская народная терминология и номенклатура», вышел тематический словарь «Раслінны свет» (2001) – свод белорусских народных названий различных категорий растений: деревьев, кустарников, луговых, лесных и водных растений, разводимых и диких. Ряд статей болгарских этнографов представлен в сборнике «Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите» (2003). Среди затронутых тем – оформление и символика городских цветников рубежа XIX-XX веков (П. Стоянова), растительные мотивы в народном изобразительном искусстве (Н. Цветкова, С. Радева), народная этимология (Е. Иванова) и обрядовые практики (В. Гергинова, Н. Ненов).

В методологических рамках этнолингвистической школы проф. Е. Бартминьского (Университет им. Марии Кюри-Склодовой) выполняются дипломные работы и защищаются диссертации о цветах, лекарственных травах, сорных растениях в польской языковой картине мира – по материалам полевых исследований и опубликованных материалов; выполняются и библиографические работы, отражающие публикации о растениях в ведущих польских этнографических журналах XIX-XX веков. В издательстве этого же университета была опубликована монография Д. Пекарчик о цветах

в языковой модели мира современных поляков (Piekarczyk 2004). Роль растений в народной медицине анализируется в серии сборников «Historia leków naturalnych» (1986-1999).

Из недавно защищенных диссертаций упомянем следующие: Н.И. Налётова. «Названия растений в псковских говорах» (2002); О.В. Протапопова. «Лексика природы в системе языковой культуры (На материале тамбовских говоров и произведений писателей XIX-XXI вв., связанных с Тамбовским краем)» (2004); Н.А. Сивакова. «Лексикографическое описание английских и русских фитонимов в электронном глоссарии» (2004)⁶; А.М. Сердюк. «Мотиваційна основа назв рослин у первинному і вторинному семіозисі (на матеріалі української, російської, німецької та французької мови)» (2002); М. Ђокић. «Српско-хрватски фитонимски деривати на –ика у индоевропском контексту (са посебним освртом на семасиологију назива за дате биљке у класичним језицима)» (2003)

С подробной библиографией на тему славянской этноботаники можно ознакомиться на странице <http://www.rastko.org.yu/rastko/delo/11596>; с полными текстами некоторых статей по этноботанической тематике – на сайте www.ethnobotanics.pochta.ru

Литература

- Автамонов 1902 – Автамонов Я.А. Символика растений в великорусских песнях // Журнал Министерства народного просвещения. 1902. № 11. Ноябрь. С. 46-101; № 12. Декабрь С. 234-288.
- Агапкина 1996 – Агапкина Т.А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) // Кодови словенских култура. 1996. Број 1. Биљке. С. 7-22.
- Анненков 1878 – Анненков Н. Ботанический словарь. СПб., 1878.
- Анненков 1858 – Анненков Н.И. Простонародные названия русских растений. Собрал Н. Анненков, дир. Ком. лесоводства и акклиматизации растений, учреждённого при Имп. Моск. о-ве сельск. хоз. М., Университет. тип., 1858.
- Арьянова – Арьянова В.Г. Словарь фитонимов Среднего Приобья. Томск, 2006. Т. 1; 2007. Т. 2; 2008. Т. 3.
- Афанасьев 1994 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1994. (Репринт издания 1865-1869 г.)
- Ахтаров 1939 – Ахтаров Б. Материали за български ботаничен речник. София, 1939.

⁶ С авторефератом можно ознакомиться в сети Интернет: www.tnmlib.ru/resources/abstract/pdf/Sivakova.pdf

- Баракатова 2006 – Баракатова Н. «Без верби і калини нема України»: Флороніми як компоненти українських фразеологізмів // *Flora i fitonimy na roganiczu polsko-ukraińskim*. Lublin, 2006. S. 127-132.
- Бейлина 1968 – Бейлина Д.А. Материалы для полесского ботанического словаря // *Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря*. М., 1968. С. 415-438.
- Беларуская міфалогія 2004 – Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. Мінск, 2004.
- Бизранова 2003 – Бизранова С. За някои фитоними в говора на Ново Село, Видинско // *Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи*. Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 42-55.
- Бјелетић 1996 – Бјелетић М. Од девет брата крв (фитоними и термини сродства) // *Кодови словенских култура*. 1996. Број 1. Биљке. С. 89-101.
- Болтарович 1990 – Болтарович З.Є. Народна медицина українців. Київ, 1990.
- Болтарович 1980 – Болтарович З.Є. Народне лікування українців Карпат кінця ХІХ – початку ХХ ст. Київ: Наукова думка, 1980.
- Болтарович 1994 – Болтарович З.Є. Українська народна медицина. Київ, 1994.
- Булашев 1909 – Булашев Г.О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.
- Вендина 1998 – Вендина Т.И. Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (макрокосм). М., 1998.
- Виноградова 1995 – Виноградова Л.Н. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // *Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы*. М., 1995. С. 231-259.
- Гайдай 1927 – Гайдай М. Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні // *Етнографічний вісник*. 1927. Кн. 3. С. 95-101.
- Ганчарык 1927 – Ганчарык М.М. Беларускія назовы расьлін. В 2 ч. Ч. 1 // *Праца Навуковаго таварыства па вывученню Беларусі*. Т. II. Горы-Горкі, 1927. С. 194-216; Ч. 2 // *Праца Навуковаго таварыства па вывученню Беларусі*. Т. IV. Горкі, 1927. С. 1-28.
- Гергинова 2003 – Гергинова В. Някои обредни практики за житно плодородие (по материали от Пазарджишко) // *Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи*. Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 180-189.
- Голев 1974 – Голев Н.Д. «Естественная» номинация объектов природы собственными и нарицательными именами // *Вопросы ономастики*. № 8-9. Свердловск, 1974. С. 88-98.
- Голев 1981 – Голев Н.Д. О некоторых общих особенностях принципов номинации в диалектной лексике флоры и фауны // *Русские говоры Сибири*. Томск: Изд-во ТГУ. 1981. С. 17-28.
- Голев 1983 – Голев Н.Д. Вопросы отождествления, классификации и номинации в русской народной лексике флоры и фауны (Наблюдения

- над ролью прагматического фактора) // Говоры русского населения Сибири. Томск, 1983. С. 76-87.
- Горницкий 1887 – Горницкий К.С. Список русских и немногих инородческих названий растений. Дополнение к «Ботаническому словарю» Н. Анненкова. Харьков, 1887.
- Горницкий 1890 – Горницкий К.С. Список русских и немногих инородческих названий растений. Второе дополнение к «Ботаническому словарю» Н. Анненкова. Харьков, 1890.
- Горышина 2006 – Горышина Т.К. Архитектурная флора Петербурга. СПб., 2006.
- Демич 1889 – Демич В.Ф. Очерки русской народной медицины. Акушерство и гинекология у народа. В 2 ч. СПб., 1889.
- Дубровина 1999 – Дубровина С.Ю. Ботаническая лексика в тамбовских говорах // Материалы к лингво-фольклорному атласу Тамбовской области. Тамбов, 1999. С. 59-68.
- Дубровина 1991 – Дубровина С.Ю. Русская ботаническая терминология в этнолингвистическом освещении (на материале названий растений, образованных от названий животных и птиц). Автореф. дисс. ... к.ф.н. М., 1991.
- Ђокић 2003 – Ђокић М. Српско-хрватски фитонимски деривати на –ика у индоевропском контексту (са посебним освртом на семасиологију назива за дате биљке у класичним језицима). Магистарски рад. Универзитет у Београду. Филозофски факултет. Одељење за класичне науке. Београд, 2003.
- Ђорђевић 1958 – Ђорђевић Т.Р. Природа у веровању и предању нашег народа. Кн. 1. (Српски етнографски зборник. Књ. 71.) Београд, 1958.
- Жаримбетов 1980 – Жаримбетов А. Тюркские лексические элементы в русской номенклатуре растений. Нукус, 1980.
- Желева 1998 – Желева Н. Босилекът в някоя старинни обредни практики от Шуменско // Етър. Етнологички изследвания. Т. 3. Габрово, 1998.
- Закревская 1975 – Закревская Я.В. Особенности словообразования народной ботанической номенклатуры // Совещание по Общеславянскому лингвистическому атласу. Гомель, 9-12 сентября 1975 г. Тезисы докладов. М., 1975. С. 89-91.
- Залесова, Петровская 1898-1901 – Залесова Е.Н., Петровская О.В. Полный иллюстрированный словарь-травник и цветник, составленный по новейшим ботаническим и медицинским сочинениям врач. Е.Н. Залесовой и О.В. Петровской: В 4 т. СПб., 1898-1901. 1152 с.
- Зеленин 1999 – Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре, 1917-1934. М., 1999.
- Зеленин 1933 – Зеленин Д.К. Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов // Известия Академии Наук СССР. Отд. общ. наук. 1933. № 6. С. 591-629.
- Зяблюк 2000 – Зяблюк Н. Мак у віруваннях, обрядах і звичаях українців // Українська родина: Родинний і громадський побут. Київ, 2000. С. 355-369.

- Иванова 2003 – Иванова Е. Флората и фауната в селищните имена от Старозагорско (народна етимология) // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи, Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 235-242.
- Илиев 1892 – Илиев А.Т. Растителното царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. 1892. Кн. 7. С. 371-376.
- Ипполитова 2003 – Ипполитова А.Б. Ритуали сбора растений в русских рукописных травниках XVIII в. // Мифология и религия в системе культуры этноса. СПб., 2003. С. 99-101.
- Ипполитова 2004 – Ипполитова А.Б. Поверья о «царских» растениях в устной и рукописной традициях // Русская филология. 15. Сборник научных работ молодых филологов / Отв. ред.: Т. Кузовкина (литературоведение), К. Кару (лингвистика). Тарту: Tartu Ulikooli Kirjastus, 2004. С. 38-44.
- Ипполитова 2008 – Ипполитова А.Б. Русские рукописные травники XVII-XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.
- Каблешкова 2003 – Каблешкова Р. Културните растения във вярванията, обичаите и народното творчество в Пловдивско // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи, Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 190-197.
- Козаров 1925 – Козаров М. Българските народни имена на растенията // Сборник на Българската академия на науките. 1925. XX. С. 3-90.
- Колодюк 2006 – Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). Київ, 2006.
- Колокольцева, Кудряшова 2003 – Колокольцева Т.Н., Кудряшова Р.И. Варианты наименований растения *василёк* в русских говорах (лингвогеографический аспект) // Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования. 2000. СПб., 2003. С. 65-73.
- Колокольцева, Кудряшова 2006 – Колокольцева Т.Н., Кудряшова Р.И. Варианты наименований растения *клевер* в русских говорах (лингвогеографический аспект) // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2006. СПб., 2006. С. 110-118.
- Коломієць, Шамота 1979 – Коломієць В.П., Шамота А.М. Семантична мотивація українських назв рослин // Мовознавство. 1979. № 4. С. 20-25.
- Колосова 2004 – Колосова В.Б. Полынь // Studia Ethnologica: Труды факультета этнологии. СПб., 2004. Вып. 2. С. 14-32.
- Колосова 2007 – Колосова В.Б. Концепт зрения/слепоты сквозь призму народной ботаники // АБ-60. Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина. СПб., 2007. (Studia Ethnologica. Вып. 4). С. 396-405.
- Колосова 2008 – Колосова В.Б. Антропонимы в славянской фитонимике // Антропологический форум. 2008. № 9. С. 263-276.

- Колосова 2009 – Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М., 2009.
- Коновалова 2001 – Коновалова Н.И. Народная фитонимия как фрагмент языковой картины мира. Екатеринбург, 2001.
- Коновалова 2000 – Коновалова Н.И. Словарь народных названий растений Урала. Екатеринбург, 2000.
- Костомаров 1872 – Костомаров Н.И. Историческое значение южно-русского народного песенного творчества // Беседа. 1872. № 4. С. 5-68.
- Костомаров 1843 – Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.
- Костюк 1971 – Костюк Д.В. Германізм в діалектній лексиці в українській мові (На матеріалі села Чернятин Городенківського району Івано-Франківської області) // Іноземна філологія. 1971. № 23. С. 65-68.
- Кудряшова, Колокольцева 2004 – Кудряшова Р.И., Колокольцева Т.Н. Варианты названий растения *девясил* в русских говорах (лингвогеографический аспект) // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2001-2004. СПб., 2004. С. 28-35.
- Максимович-Амбодик 1804 – Максимович-Амбодик Н. Новый ботанический словарь на латинском, немецком и русском языках. СПб., 1804.
- Малчев 2006 – Малчев Р. Сакрализирането на един фитонимичен словообразователен модел в българските фолклорни балади // Арнаудов сборник. Т. 4. Русе, 2006. С. 77-82.
- Маринов 2003 – Маринов Д. Народна вяра. Избрани произведения в 5 тома. Т. I. Ч. 1. София, 2003.
- Маслов 1994 – Маслов В.Г. Названия грибов на территории Ивановской области // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 1992. СПб., 1994. С. 117-127.
- Мейер 1781–1783 – Мейер А. Ботанический подробный словарь, или Травник: В 2 ч. М., 1781. Ч. 1; 1783. Ч. 2.
- Меркулова 1967 – Меркулова В.А. Очерки по русской народной номенклатуре растений (Травы, грибы, ягоды). М., 1967.
- Михайлова 1993-1994 – Михайлова Д.А. Диалектни названия на растението *Tanacetum* (*обрътиче*, *обръника*, *оборчлива билка*, *вратига*, *вратика*, *вратлика*, *свъртика*) // Български език. 1993-1994. Кн. 2. С. 107-108.
- Мороз 2000 – Мороз А.Б. Народное огородничество у восточных славян как система кодов // Кодови словенских култура. 2000. Број 5. Земљорадња. С. 131-145.
- Налётова 2002 – Налётова Н.И. Названия растений в псковских говорах. Автореф. дисс. ... к.ф.н. Тверь, 2002.
- Ненов 2003 – Ненов Н. За употребата на коноп в обреди от Русенско // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи. Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 224-228.
- Николова 2003 – Николова М. Растителни, животински и антропоморфни изображения в шевичната орнаментика на жеската риза «бърчанка» от

- Видинско // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи, Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 83-95.
- Никулина 2006 – Никулина Т.Е. К картографирано на именовани слове со значението 'развилистое древо' в руските народни говори (вопрос Л 81 «Развилистое древо» Программы ЛАРНГ // Лексическият атлас на руските народни говори (Материали и истрадувания) 2006. СПб., 2006. С. 100-104.
- Носаль 1960 – Носаль М.А., Носаль И.М. Лікарські рослини і способи їх застосування в народі. Київ, 1960.
- Петров 1972 – Петров П. Повторното цъфтене на растенията в поверията на българите // Известия на Етнографския институт с музей. БАН. Кн. 14. София, 1972.
- Пискунова, Протапопова 2006 – Пискунова С.В., Протапопова О.В. Гриб-дождевик в современных тамбовских говорах (материали к словарю) // Лексическият атлас на руските народни говори (Материали и истрадувания) 2006. СПб., 2006. С. 237-244.
- Потебня 2000 – Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.
- Потебня 1914 – Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. С. 159-187.
- Протапопова 2004 – Протапопова О.В. Лексика на природата в системата на езиковата култура (На материале тамбовских говоров и произведений писателей XIX-XXI вв., связанных с Тамбовским краем). Автореф. дисс. ... к.ф.н. Тамбов, 2004.
- Радева 1993 – Радева В. Задълбочено истрадуване на българската фитонимия // Език и литература. 1993. Кн. 3-4. С. 136-138.
- Радева 2003 – Радева С. Растителна и животинска орнаментика във възрожденската архитектура от Котленско // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи, Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 138-142.
- Раденковић 1996 – Раденковић Љ. Символика на света у народној магији јужних словена. Ниш, 1996.
- Радин 1996 – Радин А. Билке у заштити против вампира // Кодови словенских култура. 1996. Број 1. Билке. С. 85-88.
- Раслінны свет 2001 – Раслінны свет: Тэматычны слоўнік / Склад. В.Дз. Астрэйка і інш. Мінск, 2001.
- Растителният и животинският свят 2003 – Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи, Стара Загора, 2003. София, 2003.
- Рогович 1874 – Рогович А.С. Опыт словаря народных названий растений Юго-Западной России, с некоторыми повериями и рассказами о них. Киев, 1874. (Записки Юго-Западного отдела ИРГО. Киев, 1874).
- Родионова 2002 – Родионова И.В. Библейские мотивы в народных названиях растений // Живая старина. 2002. № 2 (34). С. 38-39.

- Сабадош 1982 – Сабадош І.В. Прояв народної етимології в українських діалектних назвах флори // Дослідження лексики і фразеології говорів українських Карпат. Ужгород, 1982. С. 71-79.
- Сабадош 1996 – Сабадош І.В. Формування української ботанічної номенклатури. Ужгород, 1996.
- Седакова 2004 – Седакова О.А. «В твоей руке горит барвинок»: Этнографический комментарий к строфе Велимира Хлебникова // Кодови словенских культура. 2004. Број 9. Срт. С. 274-280.
- Сердюк 2002 – Сердюк А.М. Мотиваційна основа назв рослин у первинному і вторинному семіозисі (на матеріалі української, російської, німецької та французької мови). Дисс. ... к.ф.н. 10.02.15. Бердянськ, 2002.
- Сивакова 2004 – Сивакова Н.А. Лексикографическое описание английских и русских фитонимов в электронном глоссарии. Автореф. дисс. ... к.ф.н. Тюмень, 2004.
- Сикимий 1996 – Сикимий Б. Еротске конотације фитонима у народним загонеткама // Кодови словенских культура. 1996. Број 1. Бильке. С. 57-67.
- Симоновић 1959 – Симоновић Д. Ботанички речник. Имена бильака са именима на руском, англеском, немачком и француском језику. Српска академија наука. Посебна издања. Књ. СССХVIII. Институт за српскохрватски језик. Књ. 3. Београд, 1959.
- Славянские древности – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4.
- Софрић 1912 – Софрић П. Главније билье у народном веровању и предању код нас Срба / По Ангелу де Губертатису скупио и саставио Нишевљанин (Павле Софрић). Београд, 1912.
- Стоянова 2003 – Стоянова П. Дворната цветна градина в Търговище (по материали от края на XIX и нач. на XX в.) // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи, Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 215-223.
- Тодорова 2002 – Тодорова Д. Билките в тодоровденската празнична обредност // Етър. Етноложки изследвания. Т. 4. Габрово, 2002. С. 131-134.
- Толстой 1995 – Толстой Н.И. «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 333-340.
- Толстой 1976 – Толстой Н.И. «Плакать на цветы». Этнолингвистическая заметка // Русская речь. 1976. № 4. С. 27-30.
- Торэн 1996 – Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- Усачёва 1991 – Усачева В.В. Этноботанический этюд: базилик *Ocimum basilicum* L. // *Studia slavica* / Языкознание. Литературоведение. История. История науки. К 80-летию С.Б. Бернштейна. М., 1991. С. 92-99.

- Цветкова 2003 – Цветкова Н. Растителни и животински мотиви в украсата на пафти от колекцията на Рилския манастир и Русе // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи. Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 115-129.
- Цветкова 1998 – Цветкова Н.Н. Словообразование существительных, называющих дикорастущие травы в говорах Орловской области (лингвогеографический аспект) // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 1995. СПб., 1998. С. 207-211.
- Цивьян 1989 – Цивьян Т.В. Заметки по балто-балканскому мифологическому гербарии: *рута* // Балто-славянские исследования 1987. М., 1989. С. 69-73.
- Чајкановић 1985 – Чајкановић В. Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Чакърова-Кръстева 2003 – Чакърова-Кръстева Н. Растителни орнаменти в украсата на традиционните женски носии на загорците от Карнобатско // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи. Стара Загора, 2003. София, 2003. С. 96-101.
- Часовникова 2003 – Часовникова А.В. Христианские образы растительного мира в народной культуре. Петров крест. Адамова голова. Святая верба. М., 2003.
- Шамота 1985 – Шамота А.М. Назви рослин в українській мові. Київ, 1985.
- Шарафадина 2004 – Шарафадина К.И. «Алфавит Флоры» в художественном языке русской литературы пушкинской эпохи (источники, семантика, формы). СПб., 2004.
- Швед 2004а – Швед И.А. Бяроза // Роднае слова. 2004. № 2. С. 113.
- Швед 2004б – Швед И.А. Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору. Брэст, 2004.
- Швед 2004в – Швед И.А. З яго рабілі скрыпкі звонкія: Вобраз явара ў беларускім фальклору // Роднае слова. 2004. № 5. С. 94–100.
- Шевченко 1999 – Шевченко Е.И. Українська народна тканина. Київ, 1999.
- Шпис-Ћулум 1995 – Шпис-Ћулум М. Фитонимія југозападне Бачке (коровска флора) // Српски дијалектолошки зборник. ХЛІ. Београд, 1995. С. 397-490.
- Явашов 1905 – Явашов А. Принос в българската народна ботаническа медицина // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 21. 1905. С. 1-62.
- Balick M.J. Transforming ethnobotany for the new millennium // Annals of the Missouri Botanical Garden. 1996. 83 (1). S. 58.
- Bartnicka-Dąbkowska 1964 – Bartnicka-Dąbkowska B. Polskie ludowe nazwy grzybów. Prace Językoznawcze PAN. T. 42. Wrocław, 1964.
- Benetowa 1933 – Benetowa S. Len w zwyczajach i wierzeniach ludowych // Wiadomości Ludoznawcze. 1933. Nr 2. Z. 1-2. S. 11-14.
- Bogdanović 1993 – Bogdanović N. Imenovanje bilja po boji // III simpozijum o flori jugoistočne Srbije. 1993. Zbornik radova 4. Fitolingvistika, izd. Univerzitet u Nišu i Tehnološki fakultet u Leskovcu. S. 35-40.

- Budziszewska 1972a – Budziszewska W. Mit a nazwa roślin // Poradnik Językowy. 1972. Z. 10. S. 573-576.
- Budziszewska 1972b – Budziszewska W. Związki polsko-ruskie w zakresie terminologii botanicznej // Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej. 1972. T. XI. S. 113-121.
- Budziszewska 1975 – Budziszewska W. Wokół nazw lilii wodnych // Prace Filologiczne. 1975. T. XXV. S. 281-301.
- Cholioltshev 1990 – Cholioltshev Ch. Onomasiologische und derivative Struktur der bulgarischen Phytonyme (Beitrag zur bulgarischen volkstümlichen Phytonymie). Wien, 1990. (Miscellanea Bulgarica 8).
- Czyżewski 2006 – Czyżewski F. Nominacja roślin w gwarach polskich i ukraińskich okolic Włocławka // Flora i fitonimy na pograniczu polsko-ukraińskim. Lublin, 2006. S. 41-54.
- Dubisz 1977 – Dubisz S. Nazwy roślin w gwarach ostródzko-warمیńsko-mazurskich. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1977.
- Etnobotanika 1985 – Etnobotanika. Materiały I Ogólnopolskiego Seminarium Etnobotanicznego, Kolbuszowa 19-20 VII 1980 r. Wrocław, 1985.
- Ford 1994 – Ford R.I. Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis // The Nature and Status of Ethnobotany. 2nd edition. Ed. R.I. Ford. Ann Arbor, 1994. P. 33-49.
- Gajdamowicz-Mazurek 1981 – Gajdamowicz-Mazurek A. О некоторых словообразовательных функциях суффиксов в русской ботанической номенклатуре // Зeszyty Naukowe WSP w Opolu. Filologia Rosyjska. 1981. Z. XIX. Opole. S. 37-49.
- Glück 1892 – Glück L. Narodni lijekovi iz bilinstva u Bosni // Гласник Земальског Музеја. 1892. Књ. II. С. 134-167.
- Henslowa 1972 – Henslowa M. Wiedza ludowa o bożym drzewku, bylicy i piołunie // Slavia Antiqua. 1972. T. XIX. S. 81-168.
- Henslowa 1976 – Henslowa M. Z badań nad wiedzą ludową o roślinach. I. *Hypericum perforatum L.* – *Dziurawiec zwyczajny* // Slavia Antiqua. 1976. T. XXIII. S. 229-251.
- Henslowa 1977 – Henslowa M. Z badań nad wiedzą ludową o roślinach. II. *Thymus serpyllum L.* – *Macierzanka piaskowa*, III. *Ruta graveolens L.* – *Ruta zwyczajna* // Slavia Antiqua. 1977. T. XXIV. S. 163-212.
- Henslowa 1978 – Henslowa M. Z badań nad wiedzą ludową o roślinach. IV. *Sedum sp.* – *Rozchodniki* // Slavia Antiqua. 1978. T. XXV. S. 295-319.
- Historia leków naturalnych – Historia leków naturalnych I. Źródła do dziejów etnofarmacji polskiej. Warszawa, 1986. II. Natura i kultura – współzależności w dziejach lekoznaństwa. Warszawa, 1989. III. Ziołoznawstwo w dawnej i współczesnej kulturze Rzeszowszczyzny. Warszawa, 1993. IV. Z historii i etymologii polskich nazw roślin leczniczych. Warszawa, 1993. V. Materia pharmaceutica. Warszawa, 1999.
- Judycka 1961 – Judycka J. Nazwy roślin uprawnych w gwarze Pomorza Mazowieckiego // Poradnik Językowy. 1961. Z. 8. S. 353-364; Z. 9. S. 392-400.

- Köhler 1993 – Köhler P. Nazewnictwo i użytkowanie roślin leczniczych na ziemiach polskich w XIX wieku na podstawie ankiety Józefa Rostafińskiego // Historia leków naturalnych IV. Z historii i etymologii polskich nazw roślin leczniczych. Warszawa, 1993. S. 61-85.
- Kuźnicka 1999 – Kuźnicka B. Rodowód i ewolucja etnobotaniki farmaceutycznej // Historia leków naturalnych V. Materia pharmaceutica. Warszawa, 1999. S. 15-24.
- Machek 1954 – Machek V. Česká a slovenská iména rostlin. Praha, 1954.
- Majewski 1889-1894 – Majewski E. Słownik nazwisk zoologicznych i botanicznych polskich. T. I-II. Warszawa, 1889-1894.
- Majowa 1969 – Majowa J. Nazwy jagód w gwarach kaszubskich // Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej. 1969. T. VIII. S. 115-127.
- Malinowski 1885 – Malinowski L. Studija nad etymologiją ludową // Prace filologiczne. 1885. T. I. S. 134-158.
- Niebrzegowska 2000 – Niebrzegowska S. Przestrach od przestרחu: Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- Nowakowska 2005 – Nowakowska A. Świat roślin w polskiej frazeologii. Wrocław, 2005.
- Paluch 1989 – Paluch A. Roslina w badaniach etnologicznych // Historia leków naturalnych II. Natura i kultura – współzależności w dziejach lekoznawstwa. Warszawa, 1989. S. 143-153.
- Paluch 1984 – Paluch A. Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej. Wrocław, 1984.
- Pawłowski 1974 – Pawłowski E. Polskie nazwy roślin. Próba klasyfikacji semantycznej // Studia indoeuropejskie. 1974. S. 163-169. (Prace Komisji językoznawstwa. Nr 37).
- Piekarczyk 2004 – Piekarczyk D. Kwiaty we współczesnym językowym obrazie świata. Lublin, 2004.
- Rogowska 1998 – Rogowska E. Kaszubskie nazwy roślin uprawnych. Gdańsk, 1998.
- Šimundić 1978 – Šimundić M. Prilog motivaciji biljnih naziva // Filologija. 1978. № 8. S. 291-297.
- Škaljić 1966 – Škaljić A. Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1966. Słownik stereotypów i symboli ludowych – Słownik stereotypów i symboli ludowych. Lublin, 1996. T. I. Cz. 1; 1999. T. I. Cz. 2.
- Sobotka 1879 – Sobotka P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice // Novočeská bibliothéka. Číslo XXII. Praha, 1879.
- Spólnik 1993 – Spólnik A. Nazwy roślinnych afrodyzjaków w staropolskich herbarzach // Historia leków naturalnych IV. Z historii i etymologii polskich nazw roślin leczniczych. Warszawa, 1993. S. 51-59.
- Šulek 1879 – Šulek B. Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb, 1879.
- Udziała 1929 – Udziała S. Zabawki z roślin // Lud. 1929. T. XXVIII. S. 58-70.
- Vajs 1991 – Vajs N. Fitonimijska sastavnica u hrvatskim prezimenima // Rasprave zavoda za hrvatski jezik Hrvatskoga filološkog institute. 17. Zagreb, 1991. C. 293-323.
- Vajs 2003 – Vajs N. Hrvatska povijesna fitonimija. Zagreb, 2003.

Wysoczański 2006 – Wysoczański W. Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych na materiale wybranych języków. Wrocław, 2006.
Zadrożyńska, Braun 2003 – Zadrożyńska A., Braun K. Zielnik świętoń polskich. Warszawa, 2003.

Ключевые слова: этноботаника, история науки, фитонимика, фольклор, этнография.

ФИТОНИМИКА



НОМИНАЦИЯ ФИННО-ПЕРМСКИХ ФИТОНИМОВ ПО ПРИЗНАКУ СВЯЗИ С НАРОДНЫМИ ПОВЕРЬЯМИ

Номинация по признаку является основным способом номинации растений в финно-угорских языках. Фитонимы (названия растений), которые не могут быть семантически объяснены, исходя из фактов современных языков (обычно простые по форме), то есть относящиеся либо к древнему лексическому фонду, либо к заимствованиям, во всех этих языках находятся в меньшинстве.

Это следствие того, что номинация по конкретному узнаваемому признаку (или ряду признаков) рациональна и удобна в повседневной жизни. Наблюдения за народной фитонимией показывают, что названия даются вообще только тем растениям, которые имеют в жизни человека определённое значение (например, хозяйственное, лечебное, эстетическое, ритуальное). Этим объясняется тот факт, что многие обычные для мест проживания финно-угорских народов растения – многочисленные, зачастую бросающиеся в глаза – не имеют названий в их языках. Так как подавляющее большинство этих народов живёт сегодня в условиях национально-русского билингвизма, то в случае необходимости (например, при общении с исследователями) растение обычно называется информантом по-русски; понятно, что речь здесь не идёт о заимствовании. В языках, имеющих развитую письменную традицию и национальную ботаническую номенклатуру (финский, эстонский, венгерский), влияние последней на народную фитонимию огромно; в языках с менее развитой письменной традицией такое влияние, по нашему мнению, также налицо. Оно проявляется даже в младописьменных языках и является, в первую очередь, следствием использования языка в сферах образования и массовой информации.

Данная статья написана на материале языков финно-пермской ветви. Это объясняется относительной общностью природно-климатических и ареально-ботанических условий, в которых живут народы – носители языков этой ветви. Носители угорских языков (ханты, манси, венгры) проживают компактно в районах с отличающейся по составу флорой. Саамская лексика флоры не рассматривается здесь по тем же причинам; в качестве представителя мордовских языков взят мокшанский язык.

Использование номинации по признаку в качестве её основного способа ведёт, кроме всего прочего, к образованию большого количества сложных по форме фитонимов, в качестве последнего компонента которых выступает в большинстве случаев детерминант – определитель класса объекта номинации. Детерминанты употребляются обычно в тех областях лексики, где есть потребность в классификации множества похожих предметов; фитонимия – лексико-семантическая группа, где такие детерминанты наиболее распространены.

Сделав эти необходимые предваряющие замечания, мы можем перейти к предмету статьи.

Одним из признаков, по которым осуществляется номинация растений, является связь с каким-либо поверьем, связанным с растением. Такой способ номинации присутствует практически во всех рассматриваемых языках. Фитонимы, образованные таким образом, очень малочисленны, но зато интересны в плане связей с духовной культурой.

Следует подчеркнуть, что даже в близкородственных языках (например, прибалтийско-финских, мордовских, пермских) наблюдается своеобразие особенностей номинации по признаку связи с каким-либо поверьем. Результатом является немногочисленность совпадений народных названий растений, мотивированных этим признаком.

В различных языках ветви имеются следующие фитонимы, мотивированные связью с каким-либо поверьем (верованием, мифологией):

Прибалтийско-финские языки

Финский язык:

arpo||*kukka* ‘нивяник’, букв. ‘гадальный цветок’; использовался в девичьем гадании;

hauke||*heinä* ‘голокучник трёхраздельный’, букв. ‘трава [от] сглаза’; эту траву давали внутрь тем, кого считали жертвой сглаза, либо окуривали ей помещения;

kiro||*heinä* ‘лютик’, букв. ‘трава [от] проклятия’; этой травой окуривали скот при некоторых болезнях и недомоганиях;

rakkouden||*tavvin*||*kukka* (*rakkauvin*||*tavvin*||*kukka*) ‘вероника’, букв. ‘трава для приворота, приворотное зелье’, растение использовалась в целях приворота;

ruutin||*päänalukkeet* ‘папоротник’, букв. ‘подголовник, подушка мертвеца’;

другие названия папоротника – *kuolleen*||*vuoteet*, *ruumiin*||*vuoteet*, букв. ‘постели мертвеца’; такие названия связаны с обычаем

обкладывать покойника в жаркое время листьями папоротника, считавшегося противогнилостным средством (об этом см.: Коппалева 2007: 74);

Uatamin-ja-Ievan käsi ‘ятрышник’, букв. ‘рука Адама и Евы’, *Jesuksen||käsi* ‘то же’, букв. ‘рука Иисуса’ относятся сюда лишь частично; предполагается (Коппалёва 2007: 55), что название мотивировано формой корня растения, но использование в названии имён библейских персонажей до сих пор остаётся необъяснённым. В *Jesuksen||kynnen||heinä* ‘трясунка средняя’, букв. ‘трава ногтя Иисуса’ мотивация связана с внешним видом растения: его колосковые соцветия напоминают вытянутые человеческие ногти. Такова же мотивация и *näkin||kenkä* ‘живокость’, букв. ‘обувь русалки’; *pirun||parta* ‘вьюнок’, букв. ‘чертова борода’; в обоих случаях определяющая часть – название мифологического существа.

Ижорский язык:

rūtīm||marja ‘растение не идентифицировано’, букв. ‘трупная ягода’; определяющий компонент – *rūte* ‘труп’. См. вепс. *kol’jan||mar’g’äd*;

töö||mēz ‘дрожжевой грибок’, букв. ‘работник’: дрожжи воспринимались как некая сверхъестественная дружественная рабочая сила (соответствие в ливском языке см. ниже).

Вепсский язык:

kol’jan||mar’g’äd ‘вороний глаз’, определяющий компонент в этом сложном слове – *kol’l’ii* ‘мертвец’, всё название переводится как ‘ягоды мертвеца’, что может указывать не только на ядовитость растения, но и на определённые суеверия, связанные с ним.

Сюда же относится переносное название вида длинных речных водорослей *vedehižen||tukad*, букв. ‘волосы водяного’.

Эстонский язык:

koolja||puik ‘болиголов’, букв. ‘дудник мертвеца’; предположительно, мотивация такая же, как у фин. *ruumin||päänalukkeet, kuolleen||vuoteet, ruumiin||vuoteet*.

Ливский язык:

tīe||mēz ‘дрожжи’, букв. ‘работник’, см. также соответствие в ижорском языке.

Прибалтийско-финское (если учесть маловероятность ижорско-ливских контактов) сложное переносное название дрожжей (ижор. *töö||mēz*, лив. *tīe||mēz* ‘дрожжевой грибок’, букв. ‘работник, помощник’), мотивировано их способностью к наглядно выра-

женному «бурному полезному труду». В качестве определяющих компонентов других прибалтийско-финских фитонимов данной категории выступают существительные – носители признака мотивации со значениями, вызывающими соответствующие образные ассоциации: фин. *ruumi*, ижор. *rūme* ‘труп’, вепс. *kol'li* ‘мертвец’ и т.д.

К рассматриваемой группе фитонимов лишь косвенно можно отнести ряд прибалтийско-финских фитонимов, мотивированных признаком времени произрастания. Носителем же этого признака зачастую становится название христианского святого, которому посвящён определённый день, или название христианского праздника: к этим датам привязано цветение растения, например, фин. *helluntai||kukka* ‘первоцвет’, букв. ‘цветок Троицы’ (лютеранская Троица – конец июня), *juhannus||kukka* ‘марьянник’, ‘иванчай’, ‘зверобой’, ‘мелколепестник’, ‘нивяник’, ‘кульбаба’, ‘лютик’, букв. ‘иванов цветок’ (Иванов день у лютеран 24 июня). Скорее всего, столь обширный репертуар растений, привязанных к этому названию, объясняется обильным цветением именно в этот период лета. Примеры из других близкородственных языков: эст. *jaani marja* ‘смородина’, букв. ‘иванова ягода’, *jaani||lill* ‘марьянник’, букв. ‘иванов цветок’, лив. *jõn* ‘|*āina* ‘ятрышник пятнистый’, букв. ‘иванова трава’, *jān* ‘|*put* ‘kõz ‘то же’, букв. ‘иванов цветок’; из коми-зырянского языка – *иван лунъя турун* ‘калужница болотная’, букв. ‘трава Иванова дня’.

Прибалтийско-финские сложные фитонимы с определительным компонентом *marja*|- (*maarja*|- и др.) мотивированы, по всей вероятности, признаком приятного запаха (SK I: 511–512). К ним относятся, в частности, фин. *maarian||heinä* ‘род Hierogloë – зубровка’, букв. ‘трава Марии’, *maarian||makkoo||heinä* ‘тимьян обыкновенный, богородская трава’, букв. ‘сонная трава Марии’, *Maarian sänky||ruoho*, ‘то же’, букв. ‘постельная трава Марии’, *Neitsyt Maarian sänky||olki* ‘подмаренник настоящий’, букв. ‘постельная солома Девы Марии’; ижор. *mārian||heinä* ‘зубровка’, букв. ‘трава Марии’; эст. *maarja||hein* ‘дягиль’, ‘снить’, букв. ‘трава Марии’. Однако такое объяснение способа номинации не подходит для эст. *maarja||kask* ‘берёза карельская’, букв. ‘берёза низкорослая’; вод. *maarja||kahtši*, *maarja||koivu* ‘берёза карельская’, букв. ‘берёза Марии’; здесь возможна номинация по времени цветения (конец апреля – начало мая), либо другая, в том числе и по признаку связи с каким-либо религиозным поверьем. Детерминант *marja* ‘ягода’ никак не связан с этим определительным компонентом.

Вообще использование названий мифологических существ или имён библейских персонажей в номинации, по какому бы признаку

она ни производилась, представляет собой достаточно распространённое явление. На наш взгляд, такое использование имеет целью более наглядное, «привязанное» к определённым устоявшимся представлениям, наименование растения, направленное на его лучшее, безошибочное узнавание.

Пермские и финно-волжские языки

Мокшанский язык:

паваз тише ‘купальница европейская’, букв. ‘трава счастья’;
павазонь панчф ‘папоротник’, букв. ‘цветок счастья’; по поверью, цветок этих растений, сорванный (а у папоротника – хотя бы увиденный) в ночь на Ивана Купала, приносит счастье;

сисемксть панжи тише ‘тмин’, букв. ‘семикратно цветущая трава’; предполагаем именно этот тип номинации;

шкxаень итама тише ‘хвощ лесной’, букв. ‘трава божьего мытья’; использование хвоща как мочалки и средства мытья полов отражена в номинации этого растения в родственных языках (ср. например, вепс. *hozj*, кар. *huozje* ‘хвощ’ и ‘мочалка’), однако определение «божий», насколько нам известно, более нигде не встречается. Очевидно, дополнительное оформление образным определением улучшает узнаваемость вида «лесной хвощ».

Сюда же, очевидно, *шайтан почка* ‘тростник’, букв. ‘чёртов дудник’, *шайтан тише* ‘татарник’, ‘чертополох’, букв. ‘чёртова трава’; ср. также мар. *ия||вондо* и тат. *шайтан таягы* ‘татарник’, ‘чертополох’, букв. ‘чёртова палка’ (учитывая тесные контакты волжско-финских языков, заимствование тат. *шайтан* > мокш. *шайтан*, можно говорить о калькировании татарского фитонима с частичным заимствованием); *шайтан парьхи* ‘вид мелких водорослей’, букв. ‘чёртов шёлк’, *шайтан сюлгам [тише]* ‘череда’, букв. ‘чёртово нагрудное женское украшение с подвязками’, *шайтан шукиш* ‘тростник’, букв. ‘чёртова чешуя’.

Носителем признака может служить также название других мифологических существ – русалки (*ведява*) и хозяйки леса (*виравя*):

ведявань парьхи ‘разновидность травы нежно-зелёного цвета, растущей в сырых местах’, букв. ‘шёлк (парча) русалки’;

ведявань пилькс ‘сусак зонтичный’, букв. ‘серьга русалки’;

ведявань пула ‘разновидность травы, растущей в сырых местах’, букв. ‘хвост русалки’;

виравань паця ‘папоротник’, букв. ‘крыло хозяйки леса’;

виравань пилькс ‘бересклет бородавчатый’, ‘колокольчик персиколистный’, букв. ‘серьга хозяйки леса’;

виравань пула ‘папоротник’, букв. ‘хвост хозяйки леса’;

виравань руця ‘папоротник’, букв. ‘платок (набедренное украшение; праздничное полотенце) хозяйки леса’;

виравань цёка ‘папоротник’, букв. ‘кисть, бахрома хозяйки леса’.

Во всяком случае, по перечисленным названиям можно определить набор признаков, приписываемым хозяйке леса как мифологическому существу: у неё есть хвост и крылья, она носит нарядную женскую одежду и украшения (добавим сюда эрзянские фитонимы *виравань сурсеме* ‘папоротник’, букв. ‘гребень хозяйки леса’ и *виравань черть* ‘ковыль’, букв. ‘волосы хозяйки леса’).

Марийский язык:

ия|вондо ‘чертополох’, ‘татарник’, букв. ‘чёртов стебель (тростник)’;

ия|вуч ‘болиголов пятнистый’, букв. ‘чёртов дудник’;

ия|пелчан ‘чертополох’, ‘татарник’, букв. ‘чёртов бодяк’;

ия|шудо ‘телорез обыкновенный’, ‘плаун булавовидный’, ‘баранец обыкновенный’, букв. ‘чёртова трава’.

Использование в качестве определяющей части слов со значением ‘чёрт’, ‘нечистая сила’ характерно именно для восточных финно-пермских языков и, по всей видимости, в ряде случаев связано с тюркским влиянием.

мужа|саска ‘вероника’, букв. ‘цветок [от] злого духа; цветок [от] болезни, насылаемой злым духом’; в качестве определяющего компонента здесь выступает *мужо* ‘злой дух’ в своём переносном значении ‘болезнь, насылаемая злым духом’.

Коми-зырянский язык:

вомидз турун ‘линейя северная’, букв. ‘трава от сглаза, порчи’; растение использовалось для лечения болезненных состояний, приписываемых действию злого духа;

вõрса оз ‘земляника лесная’, букв. ‘земляника лешего’;

вõрса под|турун ‘марь белая’, букв. ‘лебеда лешего’ – в этих фитонимах определяющая часть *вõрса* ‘леший’; оба растения – лесные, то есть входящие в «сферу влияния» духов леса;

куль пызандэра ‘щитовник остистый’, букв. ‘чёртова скатерть’; мотивация неясна;

куль|син ‘василёк’, букв. ‘чёртов глаз’;

пõлудь|син ‘василёк’, букв. ‘глаз духа ржи’ (*пõлудь* ‘дух ржи /являющийся в образе женщины/, соответствие русской полудницы’); сравнение василька с голубым глазом какого-либо духа – характерная особенность коми-зырянского языка.

Коми-пермяцкий язык:

куль пистик ‘хвощ топяной’, букв. ‘чёртов хвощ’;

куль|зёр ‘овсюг’, букв. ‘чёртов овёс’;

лунишорика (вунишорика) ‘смолёвка’, букв. ‘пöлудь – дух ржи, являющийся в образе женщины. Смолёвка (хлопушка) – растение, в сухом виде издающее на ветру звуки, подобные шуму погремушки; эти звуки приписываются духу.

Удмуртский язык:

гудыри|сяська ‘калужница’, букв. ‘гром-цветок’. Мотивация неясна; возможно, цветение растения приурочено к первым грозам, что косвенно подтверждается другим названием этого растения *дау(л) сяська*, букв. ураганный цветок.

шайтан боды ‘чертополох’, букв. ‘чёртова палка’ (калька тат. *шайтан таягы* ‘татарник’, ‘чертополох’, букв. ‘чёртова палка’);

шайтан чиньы ‘рогоз’, букв. ‘чёртов палец’; образный фитоним, не имеющий семантических соответствий в родственных языках.

* * *

Даже самый общий взгляд на перечисленные названия растений убеждает, что семантических соответствий между фитонимами финно-пермских языков почти нет; совсем мало и соответствий в способах номинации растений. В большинстве случаев номинация по признаку связи с каким-либо верованием выглядит явлением достаточно новым, по крайней мере, не выходящим за хронологические рамки самостоятельной жизни каждого из языков. Имена – носители данного признака зачастую имеют временную (например, указывающие на христианские праздники по григорианскому календарю, к которым приурочено цветение растений и др.) либо культурную привязку. Большую общность в этом плане обнаруживают мордовские языки, и значительно меньшую – прибалтийско-финские.

Немногочисленность выявленных случаев номинации растений по признаку соотнесенности с каким-либо поверьем во многих случаях связана с малочисленностью носителей языков (например, водский, ливский, ижорский), недостаточной изученностью отраслевой и диалектной лексики (во всех рассматриваемых языках, за исключением финского и эстонского), этнографии упомянутых языков. В ряде случаев (например, при изучении фитонимии малых прибалтийско-финских языков), получение какой-либо новой информации, затрагивающей номинацию растений, уже невозможно.

Семантическая составляющая обычно учитывается в сравнительных вообще и сравнительно-исторических, в частности, исследованиях только наряду с формально-материальной составляющей. Сравнение звуковых форм позволяет выявлять языковое родство и восстанавливать праформы; углублённое сравнительное изучение значений слов (и, разумеется, лексической номинации) в разных – прежде всего, родственных – языках представляется нам не менее значимым.

Сравнительное изучение номинации по признаку может дать определённые результаты исторического характера, ценные дополнительные данные по языковым контактам и т.д. Особенно интересно такое исследование применительно к крупным, тесно связанным с материальной и духовной культурой ЛСГ, каковой и является фитонимия.

Литература

- Бродский 2007 – Бродский И.В. Названия растений в финно-угорских языках. Санкт-Петербург: «Наука», 2007.
- Гуляев 1961 – Гуляев Е.С. О некоторых удмуртских терминах флоры и их соответствиях в коми языке // Всесоюзное совещание по вопросам финно-угорской филологии. Петрозаводск, 1961. С. 123–127.
- Ефремов 1987 – Ефремов А.С. Структура, историческое развитие некоторых марийских названий растений // Вопросы марийской ономастики. Йошкар-Ола, 1987. С. 62–71.
- Коппалёва 2007 – Коппалёва Ю.Э. Финская народная лексика флоры. Петрозаводск, 2007.
- Ракин 1977 – Ракин А.Н. Основные принципы номинации трав и ягод в коми языке и народная этимология. Серия препринтов «Научные доклады» Коми филиала АН СССР. Вып. 32. Сыктывкар, 1977.
- Ракин 1979 – Ракин А.Н. Флористическая терминология коми языка (этимологический анализ) // Труды ИЯЛИ Коми филиала АН СССР. 1979. № 22. С. 129–164.
- SK – Suuri kasvikirja. Helsinki, 1958. I; 1965, II.
- Suhonen 1936 – Suhonen P. Suomalaiset kasvinnimet. Annales Botanicarum Fennicarum. 1936. 7: 1.
- Vilbaste 1993 – Vilbaste G. Eesti taimenimetused. Emakeele Seltsi Toimetised. Nr. 20 (67). Tallinn, 1993.

Ключевые слова: фитоним, номинация, растение, поверье, финно-пермские языки, финно-угорские языки, уральские языки.

**ЛИНГВОГЕОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
ФИНСКИХ НАРОДНЫХ НАЗВАНИЙ
НЕКОТОРЫХ ДИКОРАСТУЩИХ ТРАВЯНИСТЫХ
РАСТЕНИЙ
(НА МАТЕРИАЛЕ ИНГЕРМАНЛАНДСКИХ ГОВОРОВ)**

Материал по финской народной лексике флоры был собран автором статьи в 70–80 годы XX века в Ленинградской области и Республике Карелия от финнов – носителей ингерманландских финских говоров. В то время ещё можно было найти информантов, хорошо владевших говором и знакомых с традиционным довоенным укладом жизни, особенностями хозяйственной деятельности, реалиями крестьянского быта, верованиями и обычаями финнов-ингерманландцев. Правда, и тогда уже приходилось констатировать, что лексика флоры относится к наиболее быстро исчезающей части лексики, т.к. недостаточно активно употребляется в бытовой повседневной жизни людей, в большинстве своём оторванных от своих корней. В опубликованных образцах ингерманландской речи и других источниках народные названия растений представлены мало, даже в диалектных словарях (см., напр.: Оллыкайнен 2003).

Ингерманландские финские говоры подразделяются на четыре группы. В приведенной схеме показаны три группы: северные (южной границей служит река Нева) и две группы южнее Невы – восточные и центральные. К североингерманландским говорам относятся следующие: лемболовский (Lempraala), вуоле (Vuolee), токсовский (Toksova), белоостровский (Valkeasaari), хаапакангас (Haapakangas), рябовский (Rääpyvä), колтушский (Keltto). Восточноингерманландских говора два – марковский (Markkova) и мгинский (Järvisaari). Самую многочисленную группу составляют центральноингерманландские говоры: мартышкинский (Turgö), хиегамьякский (Hietämäki), серепетта (Serepetta), ропшинский (Ropsu), дудергофский (Tuutari), инкере (Inkere), павловский (Venjoki), скворицкий (Skuuritsa), губаницкий (Kuranitsa), колпанский (Kolpana), шпаньковский (Spankkova), кобринский (Koršina), лисинский (Liissilä). Западная группа, которую составляют говоры – молосковицкий (Moloskovitsa), котловский (Kattila), сойкинский (Soikkola), новоселкинский (Novosolkka),

копорский (Karpio), куземкинский (Kosemkinä), не охвачена в данном исследовании.

Ингерманландские говоры финского языка



Материал по отдельным говорам в силу объективных причин собран неисчерпывающе и неравномерно. Трудности сбора названий некоторых (особенно дикорастущих травянистых) растений были связаны, во-первых, с тем, что в растительном мире произошли изменения и каких-то растений информанты не могли вспомнить или вспоминали их с трудом, потому и их названия оказались забыты или почти забыты. Так, напр., старый финский фитоним *ruatteenleht* 'вахта трёхлистная, трифоль, трилистник водяной' встретился только в одном из говоров (колтушском) (ср. фин. литер. *raate*). Но главная проблема заключалась в том, что не по всем говорам удалось найти хороших информантов, знатоков не только хозяйственных промыслов ингерманландского финского населения, но и носителей знаний о природной среде, растительном мире и взаимоотношениях с ним. Лучшие информанты называли более 120 фитонимов.

Нами анализируется материал по 22 финским говорам. Наибольшая вариативность в рассматриваемых говорах характерна как раз для дикорастущих травянистых растений, многие из них имеют свои специфические местные наименования, которые в своём разнообразии несут богатую информацию как о самом растении, так и о среде обитания, жизненном укладе, особенностях мышления, а также об историческом прошлом финнов Ингерманландии и их контактах с соседними народами. Надо сказать, что при всём многообразии рассматриваемой группы лексики флоры, а именно фитонимии дикорастущих травянистых растений, и в ней имеются такие стабильные названия, которые распространены повсеместно в исследуемом диалектном регионе, как напр.: *poltikkaine* 'крапива двудомная', *sav(i)heinä* 'марь белая, лебеда', *ruiskukka* 'василёк голубой', *apilas* 'клевер', *takkijaine* 'лопух, репейник', *kanerva* 'вереск обыкновенный', 'багульник болотный', *orasheinä* 'пырей ползучий'. Эти наименования в большинстве своём являются общеприбалтийско-финскими по происхождению или (такие как *apilas*, *takkijaine*) старыми балтийскими заимствованиями, которые имеют соответствия в родственных прибалтийско-финских языках.

Наибольшее лексическое разнообразие характерно для самых ярких по своим признакам или наиболее широко используемых в рассматриваемом регионе растений, таких как лютик, иван-чай, пушица, подорожник, ятрышник и др. Для некоторых из этих растений записано до 10–15 и более наименований. Возьмём для примера такое растение, как подорожник большой (см. схему 1).

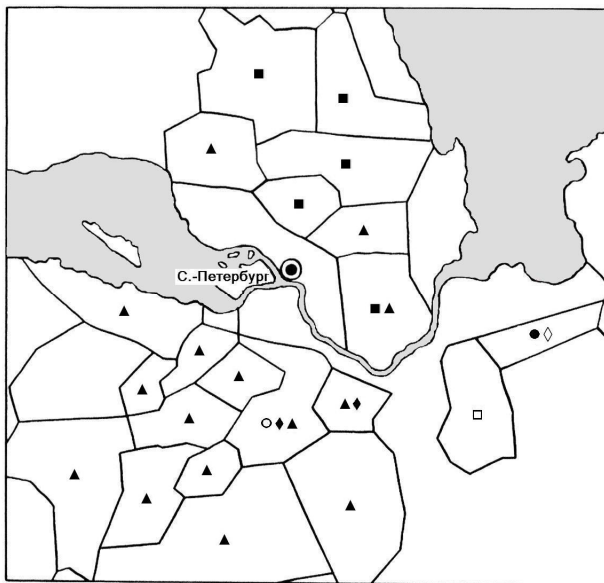
В североингерманландских говорах было повсеместно распространено наименование *ravvanleht'*, букв. лист железа (подорожник употребляется для залечивания ран от железных предметов), вероятно, это эллипсис из *ravvanhuavanleht'* (букв. рана от железа – лист), ср. зафиксированные на территории Финляндии финские варианты *raudanhaavanlehti*, *rauvanhoavanlehti* и т.д. (Suhonen 1936). В Ингерманландии используются также варианты *rautaleht'*, букв. железо-лист, и *rautijaisleht'*. Данная лексема широко распространена во многих говорах финского языка, но гораздо меньше в других прибалтийско-финских языках (ALFE – 2). По этой же модели образованы русские народные названия подорожника *порезник*, *ранник*.

Семантически к этой же модели примыкает восточноингерманландское (марковское) название *paineleht'* (*paine* < *rainaa* 'прижимать', *leht'* 'лист'), т.к. листья подорожника прикладывали к ранам и нарывам.

В центральной Ингерманландии, а также в трёх североингерманландских говорах – белоостровском, рябовском и

колтушском – распространены наименования *t'ie(n)leht'*, букв. (при)дорожный лист, и *t'ieheinä*, букв. (при)дорожная трава. На

1. Подорожник большой (*Plantago major*)



- | | |
|----------------------|-------------------------------------------------------------|
| ● <i>hermuleht'</i> | ■ <i>rautaleht'</i> , <i>raut'ijaisleht'</i> , |
| ○ <i>koiranhäntä</i> | <i>ravvanleht'</i> |
| □ <i>mualeht'</i> | ◆ <i>ruusoisleht'</i> , <i>ruusunleht'</i> |
| ◇ <i>paineleht'</i> | ▲ <i>t'ieheinä</i> , <i>t'ie[n]leht'</i> , <i>t'ielehte</i> |

первый взгляд в основе этих фитонимов лежит такой признак, как место произрастания растения. Данный признак вполне мог послужить мотивом номинации подорожника, т.к. растение действительно в изобилии растёт по обочинам дорог. Но, на наш взгляд, финские наименования могут являться просто кальками с русского названия *подорожник*. Названия-кальки могли вытеснить прежние финские наименования. Это подтверждается тем, что в финских говорах на территории Финляндии данная семантическая модель в названиях подорожника практически не используется, в отличие от других прибалтийско-финских языков, которые, также как и ингерманландские говоры финского языка, непосредственно контактировали с русскими говорами. Ср., напр., кар., ижор. *tielehti*;

кар. *dorogalehti, dorogaheinä*; вепс. *dorogl'ehtez*; вод. *teelehto*; эст. *teeleht* (Suhonen 1936, ALFE 2: 100, 101). К наименованиям этой группы примыкает лексема *mualeht'*, букв. земляной лист (мгинский говор).

Употребление остальных наименований территориально более ограничено. Лексема *hermuleht'* этимологически обозначает нерв-лист и отражает тот факт, что листья растения имеют характерные прожилки (ср. вепс. *son'l'ehtez* 'то же', букв. вена-лист). Фитоним имеет, на наш взгляд, ту же мотивировку, что и *ruusunleht'*, букв. лист розы (~ *ruusoisleht'*), т.к. лист подорожника по внешнему виду благодаря своим прожилкам напоминает лепесток розы. Наименование *koiranhäntä* (букв. собачий хвост) стоит отдельно в рассматриваемом ряду, так как отражаемый им признак связан не с листьями подорожника, а с колосовидным соцветием, форма которого и лежит в основе наименования. В других прибалтийско-финских языках форма листа и форма соцветия подорожника чаще используются в качестве мотивационного признака в диалектных названиях данного растения (Oja 2005: 67; ALFE 2: 98).

Ареальная дистрибуция чётко прослеживается и в других финских диалектных названиях растений, таких как трясунок, ятрышник, звездчатка (мокрица) и т.д. Синонимические ряды названий этих растений анализируются нами в лингвогеографическом аспекте в монографии «Финская народная лексика флоры» (Коппалева 2007). В монографии схематически иллюстрируются ареалы распространения названий не только дикорастущих травянистых растений, но и некоторых деревьев, ягод, грибов и культурных растений. В данной статье мы ставим задачу продолжить лингвогеографический анализ ингерманландской фитонимии дикорастущих травянистых растений.

Финское народное название кассандры известно почти во всех говорах рассматриваемого региона, кроме самых периферийных (восточные говоры и мартышкинский) (схема 2). В основном это варианты одной и той же лексемы: *saksanpar* ~ *saksparheinä* ~ *sakspariloi* ~ *saksanparsii* ~ *sakslappareita*. Кассандра использовалась ингерманландцами для исцеления разных недугов, в частности, при заболеваниях суставов, ревматизме и т.д. В ингерманландские говоры название могло проникнуть из эстонского языка, ср. эст. *saksaparalad, sarsaparillad, sassabarid, sassaparillad* и др. 'кассандра', 'подбел' (Vilbaste 1960: 58, 429–430). В финских говорах оно подверглось народно-этимологическому переосмыслению (*saksan* 'немецкий').

2. Кассандра (*Chamaedaphne calyculata*)



○ *saksanpar*

▲ *saksparheinä*

■ *saksanparsii*

□ *sakslappareita*

● *sakspariloi*

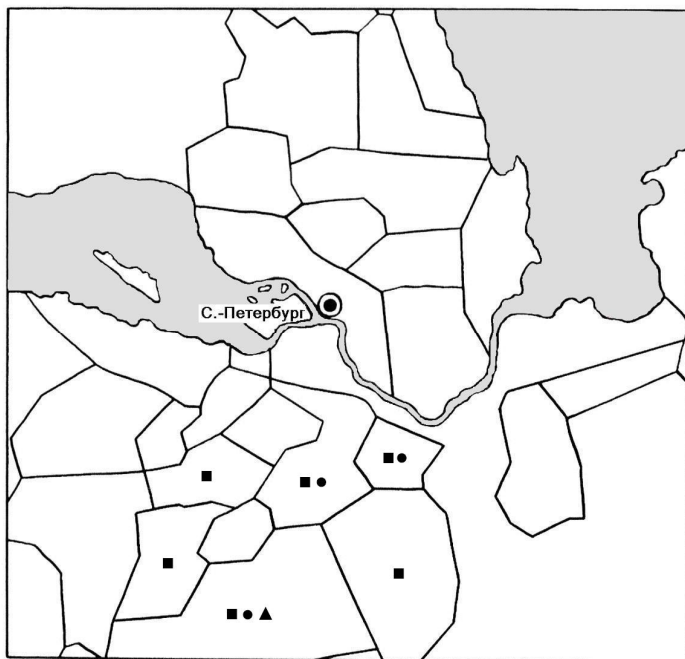
+ *tikkopla*

Но в данном случае не исключён и другой источник появления данного наименования в рассматриваемых говорах: из русского языка. В словаре Даля зафиксированы наименования *сарсапариль*, *сарсапариель*, *сасапариль* ‘*Smilax sarsaparilla*’ (Даль 4: 139). Зафиксированное в одном из говоров *tikkopla*, возможно, является русским заимствованием, ср. рус. диал. *декон* ‘сабельник болотный’, ‘осока волосистая’ (СРНГ 7: 338). Оба растения, как и кассандра, являются болотными растениями.

Название голокучника, напротив, смогли назвать только представители финских говоров Центральной Ингерманландии, распространённых компактно по соседству друг с другом (см. схему 3). Неизвестно, связано ли это с регионом произрастания растения или (что более вероятно) с особым способом использования его именно на данной территории, т.к. все названия представляют собой словообразовательные варианты одного и того же фитонима

haukeheinä, букв. сглаз-трава (трава от сглаза), ср. *haukkeet* ‘сглаз’, *haukkuu* ‘сглазить’ (отвар давали детям, домашним животным, которых, как считали, кто-то сглазил, или растение жгли, окуривая дымом домашних животных, обычно коров). У остальных ингерманландцев, видимо, не было такого обычая, и поэтому растение не привлекало особого внимания.

3. Голокучник трёхраздельный (*Gymnocarpium dryopteris*)

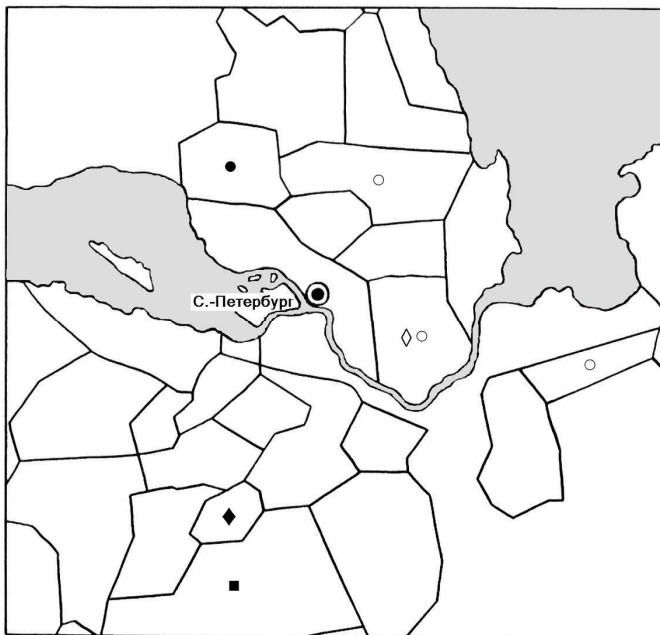


■ *haukeheinä* ● *haukheinä* ▲ *haukenheinä*

Такой цветок, как незабудка, также, вероятно, не являлся для ингерманландских финнов чем-то привлекательным, обладающим яркими особенностями или свойствами. Его общефинское народное название *lemmenkukka*, букв. любовный цветок, зафиксировано в трёх говорах Северной и Восточной Ингерманландии, в четвёртом – вариант *lemmenkohta*, букв. любовное место; ср. фин. литер. *lemmikki* < *lemmenkukka*. В одном из этих говоров записано второе (синонимическое) название *katrinkohtu*, букв. кофта Катри, но оно имеет узко локальное применение – в одной деревне колтушского говора. От представителей центральноингерманландских говоров удалось записать только два названия незабудки, образованных по совершенно другим семантическим моделям: *saippuvakukka*, букв.

мыло-цветок (по способности мылиться при растирании) и *hevosenkus'kukka*, букв. лошадиная моча – цветок (по запаху) (см. схему 4).

4. Незабудка (*Myosotis*)



○ *lemmenkukka*

● *lemmenkohta*

◇ *katrinkohtu*

◆ *hevosenkus'kukka*

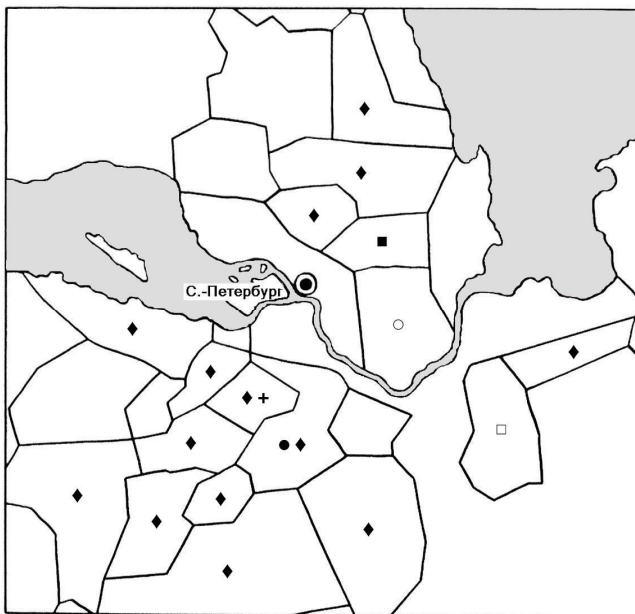
■ *saippuvakukka*

Что касается ингерманландских названий купальницы европейской, кубышки жёлтой, а также во многих говорах и калужницы болотной, и кувшинки белой, то они в большинстве своём имеют в основе лексему *pulrikas* ~ *pulrikaine* (и др. варианты).

Представляется возможным связывать этот прибалтийско-финский фитоним с русским народным *болоболка* ~ *балаболка* ‘колокольчик’, ‘купальница’ и др., хотя направление заимствования

трудно установить (ср. вепс. *bul'buk*, *bul'bün'e*, *bolobouk*, вод. *bulbukaz* 'кубышка', кар. *pul'rukka*, *bul'bukka* 'кувшинка', 'кубышка', *bolobolk* 'кубышка') (SKES) – (см. схемы 5, 6).

5. Купальница европейская (*Trollius europaeus*)



□ *pulrukka*

◆ *pulpukkaine*

○ *pul'rukas*, *pul'rukka*, *pul'pukkaine*

■ *keltapul'pukkaine*

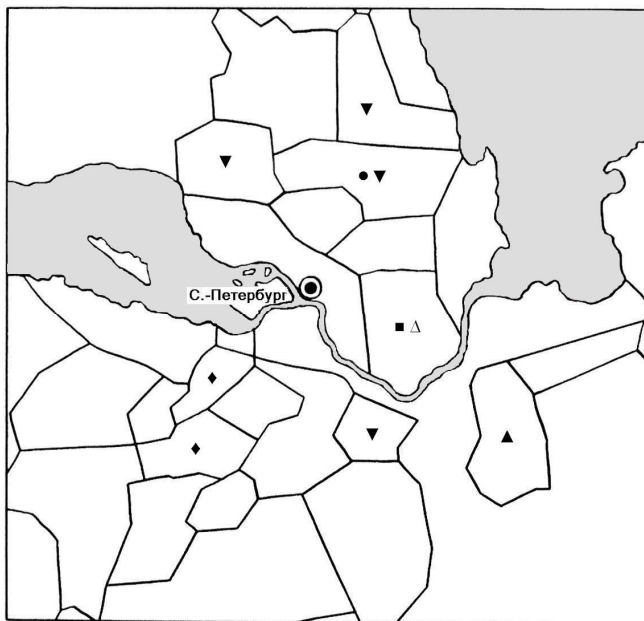
+ *saksanpulpukkaine*

● *häränsilmä*

Предложенные фитонимические микросистемы объединяют лексические, словообразовательные и фонетические варианты финских народных названий одних и тех же растений. Они, на наш взгляд, свидетельствуют о многовековой истории и богатстве финской народной лексики флоры, особенностях функционирования системы народных названий растений в условиях относительной изолированности диалектного региона от влияния других финских говоров и финского литературного языка. С другой

стороны, лингвогеографический анализ делает более зримой картину постепенного исчезновения исследуемой языковой и этнокультурной общности.

6. Кубышка жёлтая (*Nyphar luteum*)



▼ *pulpukkaine*

▲ *pulpukka*

Δ *pul'pukas, pul'pukka, pul'pukkaine*

◆ *ves'pulpukkaine*

■ *keltaliija*

● *lumpeenkukka*

Список условных сокращений

веп. – вепский

вод. – водский

ижор. – ижорский

кар. – карельский

лат. – латышский

лив. – ливский

лит. – литовский
эст. – эстонский

Литература

- Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1–4. М., 1955.
- Коппалева 2007 – Коппалева Ю.Э. Финская народная лексика флоры (становление и функционирование). Петрозаводск, 2007.
- Оллыкяйнен 2003 – Оллыкяйнен В.М. Словарь североингерманландских говоров финского языка. Говоры вуолэ и колтушский. Vantaa, 2003.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.; Л., 1965– .
- ALFE 2 – Atlas Linguarum Fennicarum, 2. 2007.
- Оја 2005 – Оја V. Kasulikul taimel on rohkesti nimesid // Прибалтийско-финское языкознание: лингвогеографические исследования. Петрозаводск, 2005. С. 58–75.
- SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja. I–VI. Helsinki, 1955–1978.
- Suhonen 1936 – Suhonen P. Suomalaiset kasvinnimet. Vanamon Kasvitieteellisiä Julkaisuja 7, n:o I. Helsinki, 1936.
- Vilbaste 1960 – Vilbaste G. Rahvapärased taimenimesid. Keel ja kirjandus instituut, Emakeele Selts. Tallinn, 1960. (Рукопись).

Ключевые слова: финские говоры, лексика флоры, лингвогеографический анализ, синонимические варианты, языковые контакты.

НАЗВАНИЯ СПОРЫНЬИ В УДМУРТСКОМ ЯЗЫКЕ

0. Спорынья (*Claviceps purpurea* Tul.) – грибок-паразит, засоряющий посевы злаковых и чаще всего встречающийся на ржи. Будучи богаты алкалоидами, вызывающими сужение сосудов и повышение тонуса гладкой мускулатуры, рожки спорыньи используются в народной медицине при маточных и желудочно-кишечных кровотечениях и как средство для прерывания беременности. В удмуртском языке известно несколько названий спорыньи, происхождение которых восходит, видимо, к разным источникам и отражает, таким образом, наличие разных традиций именования спорыньи в языках Восточной и Центральной Европы.

1. Наиболее распространённое удмуртское названием спорыньи – *žeg anaj*, (сев.) *žeg tumi* букв. ‘ржаная мать / мать ржи’ или *tumi žeg* букв. ‘материнская / маточная рожь’ (УРСл: 159, 287; Борисов 1991: 110). Аналогичным образом называют спорынью и другие народы Поволжья и Предуралья: мар. *uržaba* букв. ‘ржаная мать / мать ржи’, *aβa urža* букв. ‘материнская / маточная рожь’ (СлМЯ I: 25; VIII: 728), морд. (м., э.) *rož ava* (MW III: 1901), чув. *iraš amāšə* (ЧСК III: 59(57)), тат. *arāš anasā* (РТСл: 599) букв. ‘ржаная мать / мать ржи’. Примечательно, что грибок (неясно, правда, идёт ли речь также о спорынье или о каком-то другом грибке) на пшенице называется, например, по-татарски уже *bodaj gömbäse* – собственно, ‘пшеничный гриб’ (Рахимова 1992: 109, 111). Следовательно, семантика рассматриваемого названия спорыньи должна отражать какую-то специфическую культурную концепцию, и связь слов ‘мать’ и ‘рожь’ здесь не случайна.

К указанным словам поволжских языков примыкают венг. *anyarozs* букв. ‘мать-рожь / материнская рожь’, *rozsanya* ‘ржаная мать / мать ржи’ и вепс. *tamsiñjüva* букв. ‘бабье, старушечье зерно’ (Зайцева, Муллонен 1972: 363) – ‘спорынья’. В тюркских языках далее на востоке такое наименование, видимо, не встречается – ср., напр., семантику типа ‘головня’, заимствованную, возможно, из русского, в названиях спорыньи: кирг. *qara kösöö* букв. ‘чёрная кочерга’ (РКирСл: 818), турк. *ğarabaş* букв. ‘чёрная голова’ (РТуркСл: 733). С другой стороны, на западе данная модель названия спорыньи распространена весьма широко: нем. *Roggenmutter* / *Mutterkorn*, голл. *moederkorn*, дат. *moderkorn*, рус. (Смоленск) *житная* (то есть ‘ржаная’) *матка*, укр. *матиця* (МТЭСЗ I: 161; СРНГ 9: 192; ЭССЯ XVII: 359, 362) (см., однако, о настоящем

значении данного слова по крайней мере в балто-славянских языках ниже). В этимологических словарях эти названия принято в конечном счёте считать кальками с лат. *secalis mater* букв. ‘мать ржи’ (Kluge 1989: 495).

Однако предположение о калькировании в германских языках лат. (точнее, скорее ново-латинского, как верно отмечено в (MTEsz I: 161)) *secalis mater* ‘спорынья’ вряд ли может быть принято с историко-культурной точки зрения: культивирование ржи начинается не ранее I тыс. до н.э. не в Средиземноморье, а в Центральной и Восточной Европе, в балто-славяно-германском культурном ареале. Само лат. *secale* ‘рожь’ (впервые встречается у Плиния Старшего в I в. н.э., и значение ‘рожь’ у этого автора устанавливается предположительно) является, по всей вероятности, относительно поздним заимствованием из какого-то балканского языка (Walde 1954: 504). С другой стороны, именно древнее балто-славяно-германское название ржи **rughi-* заимствовалось в тюркские и финно-угорские языки (SKES: 856; Общая лексика: 203-204; Иванов, Гамкрелидзе 1984 II: 659; Напольских 2006: 4-5).

Более вероятно поэтому, что названия спорыньи типа ‘мать ржи’ / ‘ржаная мать’ возникли в Центральной Европе и распространялись оттуда вместе с балто-славяно-германским словом **rughi-* ‘рожь’ и, возможно, с культурой возделывания этого злака. Венгерские названия спорыньи, по всей видимости, калькированы с немецкого (EWU: 39). С некоторой степенью вероятности можно предположить, что названия спорыньи типа ‘ржаная мать’ в большинстве языков народов Поволжья калькированы с русского – тем более, что и мар. *urža*, чув. *iraš* и тат. *arǝš* ‘рожь’ являются собственно русским заимствованием (морд. *rož* ‘рожь’ отражает, скорее, более старую, древнерусскую форму с мягким *ž* (Напольских 2006: 5). Однако окончательно принять гипотезу о калькировании с русского мешает слабая фиксация названия типа *ржаная матка* в русских диалектах – см. также ниже. Возможно, это просто недостаток имеющихся словарей, но, как бы то ни было, считаться с этим обстоятельством приходится.

Объяснение рассматриваемого названия можно видеть в славянской обрядовой терминологии – ср., например, в описании смоленских жатвенных обрядов у В.Н. Добровольского: «во время жатвы как жнецы, так и жницы стараются найти на одном стебле самое большое число колосьев. Если таких найдётся 12, то он называется *житной маткой* или *спорыньёй*» (цит. по: СРНГ 9: 192).

На самом деле здесь, по-видимому, имеется лексикографическая проблема, связанная с исконным значением русского слова *спо-*

рынья (ср. *спорость* ‘изобилие’), в народных говорах обозначающего, скорее всего, именно символ плодородия поля (двойной колос или последний несжатый сноп), как в приведённом примере. Таким образом, по крайней мере в русских словарях, очевидно, смешиваются два разных слова: *спорынья*, или *маточные рожки* – *Claviceps purpurea* – и *спорынья*, *ржаная матка* или *спорыш* – особо большой или двойной колос, с которым связывают плодородие поля, и который, как в приведённом примере, служит основой для последнего, оставляемого на поле снопа в обрядах завершения жатвы. Показательна праславянская реконструкция **matica* ‘спорынья’, для которой за пределами восточнославянского ареала имеется только болгарская параллель (ЭССЯ XVII: 359, 362). Между тем, в болгарском языке слово *матица*, *матка*, по-видимому, не употребляется в значении ‘*Claviceps purpurea*’ (болг. *мораво рогче*, *главня-рогче*, *главня*, *главулчеста гъба*, *шипеста гъба*, *ерготин* и др. (Ахтаров 1939: 138), но обозначает (помимо других, не относящихся к делу значений) двойной колос злака или двойной плод растения (Георгиев 1986: 686), который так же, как и в описанном смоленском обряде, служит основой для последнего снопа, оставляемого на поле, с которым связывают плодородие этого поля (сообщение Константина Рангочева¹).

В языках же народов Поволжья название ‘ржаная мать’ применяется именно в отношении грибка спорыньи; следовательно, едва ли дело ограничивается лексикографической проблемой: вряд ли эти названия проникли в языки Поволжья из словарей. По-видимому (хотя опять-таки здесь перед нами может оказаться на самом деле лексикографическая фикция), и приведённые выше германские примеры отражают также название именно грибка. Перенос названия самого богатого стебля ржи на грибок в принципе объясним несколькими причинами. Во-первых, поскольку спорынья чаще появляется именно на ржи, связь их названий вполне естественна. Во-вторых, колосья с рожками спорыньи выглядят особо крупными, вследствие чего её наличие само по себе может трактоваться как признак высокого урожая, поэтому в принципе понятно и обозначение такого, отличающегося от других, колоса названием типа ‘ржаная мать’. В-третьих, наконец, использование спорыньи в народной гинекологии определило ещё одно её русское (например) название, связанное уже с маткой (анат.) – *маточные рожки*, что также могло повлиять на оформление названия типа

¹ Пользуюсь случаем поблагодарить К. Рангочева за его весьма ценную помощь.

ржаная матка или способствовать его переносу с самого богатого стебля ржи на спорыню².

Эти два истока рассматриваемого названия спорыни (народно-фармакологический и ритуально-земледельческий) у народов Восточной и Центральной Европы можно проиллюстрировать и следующим примером. По крайней мере в пяти языках мне удалось обнаружить варианты с разным порядком частей композита: 1) ‘мать-рожь’ или даже именно ‘маточная рожь’: нем. *Mutterkorn* (→) венг. *anyarozs*, рус. *маточные рожки* (→ ??) удм. *mumj žeg*, мар. *aβa urža*; 2) ‘рожь-мать’ – здесь, видимо, ‘мать ржи’ или ‘ржаная мать’ в обрядовом смысле: нем. *Roggenmutter*, *Kornmutter* (→) венг. *rozsanya*, рус. *ржаная матка* (→ ?) удм. *žeg anaj*, *žeg mumj*, мар. *uržaβa*.

Рассматриваемое наименование грибка спорыни имеет в Поволжье и Предуралье очень интересный вариант, не слишком понятный с точки зрения реконструируемой здесь модели: морд. (м.) *aʼa-rož* (МВ III: 1901) букв. ‘отец-рожь / отцовская рожь’ (вместо ‘маточная рожь’!), башк. *arǎš atahǎ* букв. ‘отец ржи / ржаной отец’ (БТН I: 80). Единственная известная мне параллель данному названию вновь происходит из того же балто-славяно-германского ареала – лтш. *rudzu tēvs* ‘спорыня’ (букв. ‘отец ржи’) (Общая лексика: 210). Однако в данном латышском композите отражено, видимо, не обычное латышское название грибка спорыни, *Slaviceps purpurea* (см. ниже о другой модели наименования его в балтских языках), а опять-таки ритуальное обозначение колоса-двойчатки и / или последнего, оставляемого на ниве снопа, а именование их ‘отцом’ связано с культом близнечного божества плодородия *Юмиса*, являющегося полной параллелью славянскому белорусско-польскому *спорышу* (Рыжакова 2002: 78-81; Вrückner 1980: 331-332)³. Ср. также у болгар в словаре Найдена Герова: ‘Матка – <...> клас близнил, клас близнак, цар на нива’ (выделение моё. – В.Н.) (Герова 1977: 53).

Замену же ‘матери’ ‘отцом’ в названии спорыни в мордовском и башкирском языках, где, как будто, не находится таких обрядовых

² Не вдаваясь в спорный вопрос о происхождении балто-славяно-германского названия ржи (некоторые аспекты его я имел случай обсудить в (Напольских 2006:5)), укажу лишь, что в данном случае достаточно принимать во внимание паронимию *рожь* ~ *рожок* в русском языке.

³ Благодарю С.И. Рыжакову за консультацию в связи с латышским материалом.

истоков⁴, можно, конечно, объяснять просто своего рода спонтанной «семантической диссимилиацией». Однако, помимо того, что это – объяснение *ad hoc*, очень трудно поверить в возможность такого нетривиального независимого развития в двух различных языках.

Для мордовской мифологии при господствующей в целом роли божеств-матерей (морд. *ava*) природных стихий характерны представления о наличии парных мужских божеств-отцов (*a'a*), имеющих в основном второстепенное значение: ср. *jurt ava* и *jurt a'a* – духи усадьбы (*jurt*), *vir' ava* и *vir' a'a* – духи леса (*vir'*), *mastor ava* и *mastor a'a* – божества земли (*mastor*) и т.д. (Harva 1952: 188, 219, 256, 266). Поэтому окказиональное появление (зафиксировано Х. Паасоненом только в одном мокшанском населённом пункте) такого странного названия спорыньи, как *a'a-rož*, в общем-то неудивительно, хотя скорее следовало бы ожидать *rož a'a* – парную форму к морд. *rož ava*. Следует, видимо, предполагать, что такая замена свидетельствует об утере в мордовской традиции (по крайней мере там, где зафиксировано название *a'a-rož*) связи семантики названия спорыньи с гинекологической сферой. Нельзя, безусловно, исключать и балтского влияния на мордовскую традицию⁵ – в таком случае лтш. *rudzu tēvs* следует рассматривать не как *hara*, а как реликт весьма старых представлений.

В принципе, можно допустить, что башкирское слово является калькой с мордовского, имея в виду присутствие по крайней мере с конца XVII в. земледельческого мордовского населения на землях башкир, не слишком интенсивно занимавшихся земледелием (Щербаков 2005: 128). Закреплению такой кальки в литературном языке могло способствовать культивирование в башкирском отличных от татарского форм. Однако с уверенностью говорить именно о таком происхождении башкирского названия спорыньи нельзя (этому препятствует и разный порядок компонентов в

⁴ Впрочем, по крайней мере в отношении мордовской традиции такие истоки вполне можно предполагать. Однако мне не удалось найти соответствующих фактов в доступной литературе.

⁵ В связи с этим предположением интересно ещё приводимое в одном из первых списков мордовских слов (у Ф.И. фон Страленберга) морд. (э. ?) *Jumishipas* ‘бог’ – **jumi-ši-pas* букв. ‘Юми солнечный бог’, которое, правда, в уралистике обычно рассматривается как параллель к ф. *jumala* ‘бог’ и др. (UEW: 638). Впрочем, и ф. *jumala* ~ мар. *jumo* ‘бог’, на мой взгляд, являются ранними заимствованиями из балтского или по крайней мере индоевропейского источника: они безусловно представляют собой инновацию в западных финно-угорских языках, заменившую в значении ‘бог’ более древнее слово **ilma* ‘небо, бог’.

известных мне мордовском и башкирском композитах), и его происхождение остаётся неясным.

Наличие имеющего параллель в латышском варианте названия спорыньи типа 'отец ржи' в языках Поволжья и Предуралья и уже отмеченная выше трудность объяснения названий типа 'ржаная мать' как калек с русского (слабая фиксация такого названия в русских диалектах⁶) заставляет считаться и с возможностью более раннего, дорусского проникновения этого балто-славяно-германского по происхождению названия спорыньи в Поволжье и Предуралье. Такая гипотеза была высказана в связи с происхождением пермского названия ржи (удм. *žeg* ~ коми *ružeg* < ППерм. **ružeg*) из языка балто-славянского круга (форма типа **rudži*, промежуточная между балто-славяно-германским **rughī-* и ПСлав. **rūžī*), на котором могли говорить носители именковской археологической культуры, распространённой в Нижнем Прикамье – Среднем Поволжье в IV-VII вв., с развитием которой связано начало культивирования ржи в данном регионе (Напольских 2006).

Как бы то ни было, можно, по всей видимости, прийти к самому общему выводу о сложении названий спорыньи типа 'ржаная мать' / 'маточная рожь' (и более редкого варианта типа 'отец ржи') в языках народов Поволжья и Предуралья в ходе их развития под влиянием языков и культур центральноевропейского, балто-славяно-германского ареала и в связи с распространением культуры возделывания ржи.

2. Второе удмуртское название спорыньи – *žeg už* букв. 'ржаной жеребец', *žeg ulošo* букв. 'ржаной мерин', (ю.) *už žižeg* букв. 'жеребечья рожь' (УРСл: 159; Борисов 1991: 110). Данное название обнаруживает совсем другое направление связей – его трудно отделять от коми названий спорыньи: (скт., выч. и др.) *už piñ* букв. 'жеребчий зуб', (луз.) *vev piñ*, (всыс.) *vel piñ* букв. 'лошадиный зуб', (лет.) *už eć* букв. 'жеребьячье зерно' (ССКЗД: 397). Имеется предположение о том, что коми и удм. *už* в данных композитах является общепермским названием спорыньи и «не имеет отношения к *уж* 'жеребец'» (КЭСК: 296), что, однако, едва ли

⁶ Следует ещё принять во внимание и тот факт, что название 'ржаная мать' имеется в языках, менее задетых русским влиянием (марийский, татарский, башкирский), но при этом, кажется, отсутствует в раньше и активнее заимствовавшем русскую лексику языке коми: либо это косвенно указывает на отсутствие такого названия в северных русских говорах и на его наличие в поволжских, либо опять-таки может служить дополнительным аргументом против предположения о калькировании с русского.

может быть принято. Во-первых, в таком случае ППерм. **už* / **už̃* (различия -*ž* и -*ž̃* в ауслауте не обязательно должны были быть релевантны в диалектах пермского праязыка) будет реализовываться в четырёх омонимах: 1) ‘труд, работа’; 2) ‘нельма’; 3) ‘жеребец’; 4) ‘спорынья’ (КЭСК: 295-296), что, пожалуй, многовато. Во-вторых, и в коми, и в удмуртском языке слово *už* имеет значение ‘спорынья’ только в композитах, оно ни разу не зафиксировано в этом значении отдельно. В-третьих, и в удмуртском, и в коми языке *už* в рассматриваемых композитах свободно заменяется на другие слова со значением ‘лошадь’, ‘мерин’.

В-четвёртых, наконец, имеется хорошая внешняя параллель данному пермскому названию спорыньи: ф. *häränjyvä*, кар. (люд.) *härgänd'üvä*, кар. (ливв.) *häkinjyvä*, эст. *härja-iva* ‘спорынья’, букв. ‘бычье зерно’ (SKES: 99), вепс. *härگانjyvä* (Зайцева, Муллонен 1972: 363). Интересно то, что первый компонент в приб.-ф. **härGänjivä* является балтизмом с исконным значением ‘жеребец’: приб.-ф. *härkä* < **šärkä* ‘бык’ ← балт.: лит. *žirgas*, лтш. *zirgs*, прус. *sirgis* ‘жеребец’, и источником данных прибалтийско-финских названий спорыньи был, видимо, балтский термин типа *‘жеребьячьего зуба зерно’ – ср. лтш. *zirgu zuobi* ‘спорынья’, букв. ‘жеребьячи зубы’ (SKES: 99) (данное название, возможно, не слишком широко представлено в латышском, но не доверять авторам первого тома SKES у меня нет оснований). При этом интересно, что пермские названия спорыньи соответствуют не прибалтийско-финскому (‘бык’), а исконному, балтскому (‘жеребец’) значению. Это свидетельствует либо о непосредственной связи пермских слов с балтским, либо о контактах с архаичными прибалтийско-финскими диалектами, в которых (в противоположность всем исторически известным нам прибалтийско-финским языкам) *härkä* сохраняло своё исконное (балтское) значение ‘жеребец’.

Важно, что уже в новой своей форме (после перехода значения приб.-ф. *härkä* ‘жеребец’ > ‘бык’) приб.-ф. ‘спорынья’ = ‘бычье зерно’ было, видимо, калькировано в самом западном коми диалекте – удорском, в котором наиболее представлены прибалтийско-финские заимствования: (уд.) *eš tus* ‘спорынья’, букв. ‘бычье зерно’ (ССКЗД: 397). Более позднее время этого заимствования маркируется также тем, что коми *tus* ~ удм. *tis* < ППерм. **tūs* ‘зерно’ заимствовано из болгарского языка (т.е. ни в коем случае не раньше конца VIII в., а скорее всего – в IX-XII вв.): чув. *tūs* ‘зерно, ядро’ (Wichmann 1903: 108) в отличие, например, от более старого *eč* ‘зерно’, использованного в (лет.) *už eč* – см. выше.

Это обстоятельство может косвенно свидетельствовать в пользу того, что и более раннее пермское название спорыньи *‘жеребьячье зерно’ является калькой с западного (прибалтийско-финского или – ?? – балтского) термина.

Вообще, здесь мы приходим к весьма важной проблеме: о наличии общепермских (представленных как в коми, так и в удмуртском и возводимых к пермскому праязыку) заимствований из прибалтийско-финского источника. Дело в том, что принято считать, что прибалтийско-финские заимствования в коми языке (в основном – в западных коми-зырянских диалектах) появились вследствие относительно поздних контактов предков коми-зырян с прибалтийско-финскими группами, продвигавшимися на восток в период освоения русскими Севера Европейской России или непосредственно перед началом этого освоения.

Однако даже в традиционной пермистике признаётся по крайней мере одно прибалтийско-финское заимствование, проникшее и во все коми диалекты, и в удмуртский язык, и прошедшее в последнем фонетические изменения, характерные для прапермской лексики – слово ‘русский’: коми *roc* ~ удм. *žuc* < ППерм. **roc*- ← приб.-ф. **rōtsi* / **rōtsa*- ‘Швеция, шведский, швед’ (> ф. *Ruotsi*, *ruotsalainen*) (КЭСК: 243). Этот прибалтийско-финский этноним происходит от др.-швед. *rōps* (-*mann*) ‘гребец’ < *rō* ‘грести’ и был заимствован также в древнерусский язык, где дал название *Русь*. По-видимому, однако, набор прибалтийско-финских заимствований в поздне-прапермском всё-таки не исчерпывается этим этнонимом. Среди предложенных недавно нескольких этимологических решений в данном направлении по крайней мере одно выглядит весьма правдоподобно: коми *līa* ~ удм. *luo* ‘песок’ ← приб.-ф. **līva* ‘песок’ (> ф. *liiva* и т. д.) ← балт.: лтш. *glīve* ‘грязь, зелень на воде, тина, мокрота’, лит. *glyvas* ‘ил’ (Saarikivi 2006: 36)⁷. Поэтому, видимо, есть все основания учитывать возможность калькирования названия спорыньи из раннего прибалтийско-финского диалекта в поздне-прапермском языке⁸ и даже отдавать этой возможности пред-

⁷ Остальные предложенные Я. Саарикиви кандидаты на прибалтийско-финские заимствования общепермского уровня либо не имеют удмуртских параллелей, либо допускают иные интерпретации.

⁸ Эти заимствования могли проникнуть в прапермский едва ли ранее VIII–IX вв. (такая дата определяется и возможной хронологией продвижения прибалтийских финнов на восток, и связью этнонима **roc*- ~ **rōtsi* ~ *Русь* с эпохой викингов и последующим переносом его на русских) и не позже XIII – начала XIV вв., когда окончательно прерывается связь между удмуртскими и коми диалектами (Белых 1995).

почтение перед высказанной ранее гипотезой о калькировании в прапермском непосредственно балтского оригинала (Напольских 2006: 8).

Список условных сокращений

балт. – балтский, башк. – башкирский, болг. – болгарский, букв. – буквально, венг. – венгерский, вепс. – вепсский, голл. – голландский, дат. – датский, кар. – карельский (с. – северный, ливв. – ливвиковский, люд. – людиковский), кирг. – киргизский, коми (ввыч. – верхневычегодский, всыс. – верхнесысольский, лет. – летский, луз. – лузский, скт. – присыктывкарский, уд. – удорский), лат. – латинский, лит. – литовский, лтш. – латышский, мар. – марийский, морд. – мордовский (м. – мокшанский, э. – эрзянский), нем. – немецкий, ППерм. – прапермский, приб.-ф. – (пра)прибалтийско-финский, прус. – (древне)пруссский, ПСлав. – праславянский, рус. – русский, тат. – татарский, турк. – туркменский, удм. – удмуртский (сев. – северное наречие, ю. – южное наречие), укр. – украинский, ф. – финский, чув. – чувашский, эст. – эстонский.

Литература

- Ахтаров 1939 – Ахтаров Б. (ред.) Материали за български ботаничен речник. София, 1939.
- Белых 1995 – Белых С.К. Следы общепермского языкового континуума в удмуртском и коми языках // Финно-угроведение, № 2. Йошкар-Ола, 1995. С. 3-17.
- Борисов 1991 – Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам. Ижевск, 1991.
- БТН I-II – Башкорт теленең һүзлеге. Т. 1-2. М., 1993.
- Георгиев 1986 – Георгиев В. (ред.) Български етимологичен речник. Т. 3. София, 1986.
- Геров 1977 – Геров Н. Речник на българския език. Фототипно издание. Ч.3. София, 1977.
- Зайцева, Муллонен 1972 – Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепского языка. Л., 1972.
- Иванов, Гамкрелидзе 1984 – Иванов Вяч.Вс., Гамкрелидзе Т.В. Индо-европейский язык и индоевропейцы. Т. I-II. Тбилиси, 1984.
- КЭСК – Лыткин В.И., Гуляев Е.И. Краткий этимологический словарь коми языка. 2-е изд. Сыктывкар, 1999.
- Напольских 2006 – Напольских В.В. Балто-славянский языковой компонент в Нижнем Прикамье в середине I тыс. до н.э. // Славяноведение. 2006. № 2. С. 3-19.
- Общая лексика – Общая лексика германских и балто-славянских языков. Ред. А.П. Непокупный. Киев, 1989.
- Рахимова 1992 – Рахимова Р.К. Из земледельческой терминологии татарского языка // Проблемы лексикологии и лексикографии татарского языка. Казань, 1992. С. 107-117.
- РКирСл – Русско-киргизский словарь. М., 1957.
- РТСл – Русско-татарский словарь. М., 1991.

- РТуркСл – Русско-туркменский словарь. М., 1956.
- Рыжакова 2002 – Рыжакова С.И. Язык орнамента в латышской культуре. М., 2002.
- СлМЯ I-VIII – Словарь марийского языка. Т. 1-8. Йошкар-Ола, 1990-2003.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.-Л., 1965–.
- ССКЗД – Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961.
- УРСл – Удмуртско-русский словарь. Ред. В.М. Вахрушев. М., 1983.
- ЧСК I-XVI – Ашмарин Н.И. Чăваш сăмахĕсен кĕнеки. Словарь чувашского языка. 2-е репринт. изд. Т. I-XVI. Чебоксары, 1994-2000.
- Щербаков А.С. Мордовское население Башкирского Приуралья: особенности этнокультурных процессов // Диаспоры Урало-Поволжья. Ижевск, 2005. С. 128-136.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Ред. О.Н. Трубачёв. Вып. 1–. М., 1974–.
- Brückner 1980 – Brückner A. Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1980.
- EWU – Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen. Hrsg. von L. Benkő. Budapest, 1993-1994.
- Harva 1952 – Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen / Folklore Fellows' communications. Vol. 60₂, № 142. Helsinki, 1952.
- Kluge 1989 – Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin – New York, 1989.
- MTESz I-III – Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Főszerk. L. Benkő. Köt. I-III. Budapest, 1967–1973.
- MW I-V – H. Paasonens Mordwinisches Wörterbuch. Bearb. und hrsg. von Martti Kahla. Bd. I–V / Lexica Societatis Fenno-Ugricae. Vol. 23:1-5. Helsinki, 1990-1996.
- Saarikivi 2006 – Saarikivi J. Substrata Uralica. Studies on Finno-Ugrian substrate in northern Russian dialects. Helsinki, 2006.
- SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja. Toim. Y. Toivonen et al. N. I–VII. Helsinki, 1955-1963.
- UEW – Redei K. Uralisches etymologisches Wörterbuch. Budapest, 1986–1991.
- Walde 1954 – Walde A. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I-II. Heidelberg, 1954.
- Wichmann 1903 – Wichmann Y. Die Tschuwassischen Lehnwörter in den permischen Sprachen / Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Vol. 21. Helsinki, 1903.

Ключевые слова: спорынья, языки Восточной Европы, культура ржи, транскультурные заимствования.

КОДЫ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ



ЗООНИМНЫЕ НАЗВАНИЯ РАСТЕНИЙ. ВОЛОВИКИ И «ВОЛОВЬИ» ТРАВЫ

В настоящей статье нам хотелось бы обратить внимание читателя на то, каким образом самые, казалось бы, обычные и бытовые наименования трав и цветов без излишнего ком-ментирования создают многогранный портрет слова; как через народную ботаническую номенклатуру постигается суть архетипов сознания, высвечивающая культурную семантику близких и дальних образов народной картины мира.

Большинство народных ботанических терминов, образованных от слова *вол*, возникли в результате метафорического переноса по сходству, сравнению растения с животным. При номинации растений рассматриваемой группы принималась во внимание величина животного: многие из рассматриваемых названий принадлежат крупным растениям. При этом особый интерес представляют этнокультурные представления о воле. Украинцы верили, что «волы и ослы сотворены Богом» и называли их «благословенными» за заботу о новорожденном Спасителе. Считалось, что «когда Спаситель родился, то они укрывали его соломой и согревали» (Чубинский 1872 (I, 1): 48). Волы наделены способностью разговаривать между собой человеческим языком накануне Рождества. Об этом повествует украинская легенда, записанная П.П. Чубинским: «Один очень скупой человек, желая убедиться в том, что волы разговаривают, спрятался накануне нового года в ясли, в которых обыкновенно давался корм волам; вечером он действительно услышал разговор волов. Волы его говорили друг другу: “Не маємо мы що їсти, господар наш поїв все сам; спочиваймо хочь, бо завтра господаря нашого повеземо на цвынтар”. Утверждают, что это так действительно и сбылось. Вследствие этого особенно заботятся, чтобы накануне нового года накормить хорошо своих волов» (Там же).

Вол – надежный работник: «без вола хата гола», «вола в гости зовут не мед пить, а воду возить» (Даль 1: 238); «волові дай, положиись и жини по волі», «працює, як чорний віл» (Чубинский 1877 (I, 2): 239).

В песнях пахота земли на волах сопоставляется с течением человеческой жизни: «воли мои, половии, чому не орете? Лита мои молодии, чому марно не идёте?». По убеждению Н.И. Костомарова, «волы и коровы – образ зажиточности и благополучия, что вполне

естественно в поэзии земледельческого народа» (Костомаров 1906: 664).

Работоспособность и выносливость вола сравнивают с теми же качествами других домашних животных явно в его пользу. В восточнославянских сказках есть сюжет, в котором в плуг запрягают вола и корову, при этом корова боится, что придется пахать все поле, а вол насмехается над ней (Восточнославянские сказки 1978: 36, № 2073). В другой сказке сила вола оказывается настолько велика, что мать сыра земля не выдерживает его. Этот сюжет развивается в сказке, где вол похваляется убежать от дрока, но боится, что земля провалится. В других сказках объясняется, почему вол ходит только шагом: когда он состязался в беге с конем, то упал в канаву и решил, что провалилась земля (Там же: 101, № 203, 2978).

Вероятно, как отражение представлений о мощи вола возникли ботанические названия рус. *воловья сила*, полесск. *волова сыла*, относящиеся к спорынье *Claviceps purpurea* (Бейлина 1968: 418).

Образ трудолюбивого, безобидного вола мог оказать влияние на номинацию растений в том плане, что среди «воловьих» трав практически нет вредных, ядовитых, колющих, но много крупных. Величина в данной группе названий представляет очень важный признак, переданный через морфему *вол-*. Большие, до 15 см в диаметре, корзинки, собранные в щиток или метелку, имеет астра *Aster amellus* L. – растение *волове око* (Рогович 1874: 113); крупные листья и толстый стержневой корень отличают чернокорень лекарственный *Cynoglossum officinale* L. – србх. *кравији језик* (Симоновић 1959: 157); таков же и воловик аптечный *Anchusa officinalis* L. – *воловик*, србх. *волујак*, *воловски језик* (Там же: 33). Все эти растения довольно высокие.

Если учесть, что старая основа древнерусского *воль* на *-й, становится понятной семантическая связь *вола* и названий крупных грибов – *валуев*, употребляемых на зиму в засол. Вслед за А. Мейе и А. Вальде М. Фасмер считает, что др.-русск. *воль* (рус. *вол*, укр. *вiл*, ст.-слав. *воль*, болг. *вол*, србх. *вo*, словен. *vól*, чеш. *vůl*, словац. *vól*, польск. *wól*, в.-луж., н.-луж. *woł*) «связано чередованием с *великий*», т.е. “крупная скотина”, в отличие от греч. *μῆλον* ‘мелкий скот’, ирл. *míl*, родственных русск. “малый”, др.-верх.-нем. *smal* “узкий”» (Фасмер I: 335-336).

Как отметила М.Е. Сергеевко, еще в XVII в. ботаник Паулли, ссылаясь на Диоскорида, писал: «В греческом языке присоединение слова “конь” или “вол” к названию растения заменяет прилагательное “большой”. “Конский сельдерей” = “крупный сельдерей”: “он больше садового сельдерей” <...> “Конский укроп” –

это дикий, большой укроп» (Сергеенко 1951: 546). Ср. пословицы: «голова, как у вола, а всё вишь мала» (о несообразительном человеке), «как ни дуйся лягушка, а до вола далеко». Грецкий орех *Juglans* – высокое, мощное дерево – назывался «воловым» орехом (Даль 1: 238).

Полезные свойства растений

Среди «воловоиков» почти нет ядовитых растений. Напротив, иногда встречаются указания на противоядные свойства и полезность таких трав. «Противуядной травой» считались *волики степные* (Полт.) – ластовень обыкновенный *Vincetoxicum officinale* Mönch.; стебли этого растения имели полезное применение – обрабатывались, как и конопля, на волокно (Анненков 1878: 381).

А.К. Мейер указывает, что *воловий хвост* ‘асфодель *Asphodelus ramosus*’ известен был в древности своими целебными свойствами и употреблением в пищу, «составляя картофель древних»: «В Греции это растение ныне служит для добывания сахара, так как луковицы его содержат в шесть раз больше сахара, нежели свекловица» (Мейер 1781 (1): 54). Семантика силы, присущая волу, отразилась и в определении первой части названия – *воловий*. Целебная сила растения сравнивается с физической силой животного.

Лекарственное применение растений с «воловыми» названиями достаточно разнообразно. Обычно в ботанических словарях просто указывается, что растение славится своими целебными свойствами. Таковы упомянутый уже асфодель *Asphodelus* – *воловий хвост*, чернокорень лекарственный *Synoglossum officinale* – *воловий язык* (Анненков 1878: 54, 119). Иногда имеется указание на то, что растение вылечивает от какой-либо определенной болезни: *волики степные* (Полт.) ‘ластовень обыкновенный *Vincetoxicum officinale* Mönch.’ – «от водяной, заразительных лихорадок, от укушения змей» (Там же: 381). Об окопнике лекарственном *Symphytum officinale*, имеющем в южнославянских языках названия србх. *волови језик*, болг. *лекарско зарасличе*, Плиний писал, что если бросить его в сосуд с кипящим мясом, мясо срастается – настолько велика лекарственная сила растения (Ахтаров 1939: 288).

Сравнение растения с животным

Особо выделяется группа ботанических терминов, образованных на основе признака сходства растений с животным. Из набора реальных качеств растений, воссоздающих семантическую модель ‘вол’ – ‘растение’, выделяются три: опущенность, большая величина и сравнение с частями тела животного. Очень распространено среди «воловых» метафорическое название *воловий язык*. Термин *воловий язык* относится, прежде всего, к воловику аптечному *Anchusa officinalis*, сорному растению, растущему на пустырях и у дорог,

имеющему продолговатые ланцетные листья («языки»). Русское название повторяется в украинском, болгарском, польском: укр. *воловик*, *воловий язык* (Мельник 1922: 29), болг. *волски език*, *волвьџ* (Ахтаров 1939: 100), польск. *wołowy język* (Zelińska 1957: 9; Анненков 1878: 32).

Составляющая названия *язык*, *языки* свойственна названиям растения чернокорень лекарственный *Cynoglossum officinale*, чаще *песий язык*, *собачий язык*. К ним примыкает и укр. *воловий язык* (Анненков 1878: 119) – «серовато-опушённое растение с тёмным толстым стержневым корнем и немногочисленными стеблями... Стеблевые листья ланцетные, острые, снизу почти войлочные, довольно длинные» (Алексеев и др. 1971 (2): 136).

Русское наименование *воловыи язычки* отмечено у блошницы дизентерийной *Pulicaria dysenterica* (Анненков 1878: 176). Это довольно высокое растение (до 30 см высотой), с «серовато-войлочными, пушистыми семянками», стеблевые листья которого (язычки) при основании округлые, и «язычки почти не превышают обёртки» (Станков, Талиев 1949: 599, 619).

У В. Чайкановича встречаем србх. *волови језик* и болг. *гавез*, относящиеся к окопнику лекарственному *Symphytum officinale* (Чайкановић 1985: 74), у П. Козарова – болг. *волски язык* ‘сколопендриум *Scolopendrium*’ (Козаров 1925: 64).

Возможно, сочетание *воловий язык* поддерживалось в русском языке омонимичными образованиями. У В.И. Даля *воловий язык* – язык вола, который «идёт в пищу, особенно просольный» (Даль 1: 238). Ботанический термин *воловий язык* выступает как общеславянский.

Интерес представляет и название *вологодка* ‘воловик *Anchusa*’ (Анненков 1878: 31). Д. Симонович приводит в своем словаре толкование научного латинского термина от греч. *ancho* ‘стянуть’ и *ison* ‘веревка’, потому что «венчиковое отверстие у этого растения сужено» (Симоновић 1959: 33).

К воловику аптечному *Anchusa officinalis* относится также довольно частое в группе «воловых» растений определение «войлочное», приводимое в ботанических трудах, описаниях собирателей растений и ботанических каталогах. Стебли и листья *воловика* характеризуются особым, щетинистым опушением (Анненков 1858: 15). На белых или сероватых бугорках стебля *воловьего языка*, *воловика* обычно расположены щетинистые волоски, «представляющие собой многоклеточные выросты эпидермы» (Там же). У А.С. Роговича встречаем: «він такий шорсткий собі, неначе на листьях волоссџ, або колочки» (Рогович 1869: 174).

По сходству образованы также названия *воловий хвост* ‘асфodelь *Asphodelus ramosus*’ (Мейер 1781-1783: 54; Симоновић 1959: 55) и укр. *воловы очи* ‘астра *Aster amellus*’ (Анненков 1878: 56). *Воловий хвост* – образное сравнение листьев, собранных в пучок (метелку), у представителей асфodelевых – крупных растений с вертикальновосходящим стеблем («хвостом вола») (Жизнь растений 1980 (VI): 132). Второе растение – *воловы очи* из рода астр, имеет яркие голубые цветы, собранные в большие, до 15 см в диаметре, корзинки (Алексеев и др. 1971 (2): 207). Соответствие находим в пол. *wolowe oko* ‘калужница болотная *Caltha palustris* L.’ (Zelińska 1957: 12, 58), оно же известно в русском литературном языке как «лилия» или «кувшинка», из-за ассоциации с цветами.

Упомянутое уже название *воловы очи* поддерживается омонимичными образованиями: ассоциативная семантика ‘большие, крупные глаза’ развивается далее и становится функциональной для характеристики человека в русских диалектах. В псковских говорах *волыглаз*, *волыглазка* ‘пучеглазый’, ‘у кого большие бесстыжие воловьи глаза’ (Даль 1: 238; СРНГ 5: 82-83).

* * *

Воловы названия трав и цветов представляют одно из значимых микрополей русской и, шире, славянской народной ботаники. Внутри данного лексического участка действуют как системные, общие для номинации флоры в целом, так и отдельные номинативные признаки, концентрирующиеся в ограниченной области. Если, к примеру, универсальным дифференциальным признаком для номинации растений является признак «особенности внешнего вида растения», то для *воловых* трав важны индивидуальные для данной группы признаки «серый цвет», «мохнатость», «опушенность растения», «волокистость».

Для зоонимных названий растений чрезвычайно актуальной остается образная метафора сравнения с тем животным, от имени которого произведены названия растения: *воловий язык*, *вологодка*, *воловий хвост*.

Названия растений отражают их свойства и особенности. Ботанические термины есть слова-ономатемы, прочная и устойчивая связь ботанического названия с реалией не позволяет развиваться переносным значениям. Однако на номинацию растений оказывают большое влияние этнокультурные коннотации. Благодаря им ассоциативные связи получают продолжение в параллельной семантике именованного, воплощаясь в семантически однородной лексике иных тематических групп (*воловы очи* ‘растение’ и *волыглаз* ‘пучеглазый человек’).

Этнокультурным влиянием обусловлен, на наш взгляд, и тот факт, что среди *воловых* нет ядовитых, жалящих, колющих, впивающихся в кожу и т.п. растений. Образ сильного, но довольно безобидного вола, сложившийся в славянском народном представлении (это следует, в частности, из ознакомления с сюжетами восточнославянских сказок), дал жизнь названию *воловь* *сила*.

Диалектная лексика представляет собой область словарного запаса, частично вошедшую в литературный язык (языки) и научную ботаническую систематику. Важной особенностью изучения народной ботанической лексики является трудоемкость, связанная с обращением к данным естественных наук, справочникам ботанического и медицинского характера, национальной научной номенклатуре растений, а в лингвистическом плане – к классическим языкам. Несмотря на крупные достижения в исследовании ботанической лексики прошлых веков и последних лет, русская и славянская ботаническая номенклатура остается изученной недостаточно.

Литература

- Алексеев и др. 1971 – Алексеев Ю.Е., Вехов В.Н., Гапочка Г.П. и др. Травянистые растения СССР. Т. 1-2. М., 1971.
- Анненков 1858 – Анненков Н.И. Простонародные названия русских растений. М., 1858.
- Анненков 1878 – Анненков Н.И. Ботанический словарь. Справочная книга для ботаников, сельских хозяев, садоводов, лесоводов, фармацевтов, врачей, дрогистов, путешественников по России и вообще сельских жителей. СПб., 1878.
- Ахтаров 1939 – Ахтаров Б. Материали за български ботаничен речник. София, 1939.
- Бейлина 1968 – Бейлина Д.А. Материалы для полесского ботанического словаря // Лексика Полесья. М., 1968. С. 415-439.
- Восточнославянские сказки 1978 – Восточнославянские сказки. Сравнительный указатель сюжетов. Л., 1978.
- Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. М., 1955.
- Жизнь растений 1980 – Жизнь растений. В 6 тт. / Гл. ред. А.А. Федоров. М., 1980.
- Козаров 1925 – Козаров П. Български народни названия на растенията. София, 1925.
- Костомаров 1906 – Костомаров Н.И. Собрание сочинений. Кн. 8. СПб., 1906.
- Мейер 1781 – Мейер А.К. Подробный ботанический словарь или травник. В 2-х ч. М., 1781-1783.

- Мельник 1922 – Мельник М. Українська номенклатура висших рослин // Накладом наукового товариства імени Шевченка. Львов, 1922.
- Рогович 1869 – Рогович А.С. Обозрение семенных и высших споровых растений, входящих в состав флоры губерний Киевского учебного округа: Волынской, Подольской, Киевской, Черниговской и Полтавской. Киев, 1869.
- Рогович 1874 – Рогович А.С. Опыт словаря народных названий растений юго-западной России с некоторыми повериями и рассказами о них // Записки Юго-Западного отдела ИРГО. Киев, 1874. Т. 1. С. 109-164.
- Симоновић 1959 – Симоновић Д. Ботанички речник имена бильака са именима на руском, англеском, немачком и француском језику. Београд, 1959.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1-. М.-Л., 1965-.
- Станков, Талиев 1949 – Станков С.С., Талиев В.И. Определитель высших растений европейской части СССР. М., 1949.
- Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х тт. 2-е изд. М., 1986-1987.
- Сергеенко 1951 – Сергеенко М.Е. Указатель ботанических названий // Феофраст. Исследование о растениях / Пер. и прим. М.Е. Сергеенко. М., 1951. С. 521-589.
- Чажановић 1985 – Чажановић В. Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Чубинский 1872, 1877 — Чубинский П.П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским Географическим Обществом. Юго-Зап. Отдел: Материалы и исследования, собр. П.П. Чубинским. Т. 1, вып. 1. СПб., 1872; Т. 1, вып. 2. СПб., 1877.
- Zelińska 1957 – Zelińska R. Polskie i łacinskie nazwy krajowych roślin leczniczych. Państwowy zakład wydawnictw lekarskich. Warszawa, 1957.

Ключевые слова: народная ботаника, названия растений, зоонимные термины, этнокультурные представления, вол, культурная семантика растений.

МЕТАФОРИЧЕСКИЙ ПЕРЕНОС «РАСТЕНИЕ – ЧЕЛОВЕК» В РУССКИХ НАРОДНЫХ ГОВОРАХ

Большую часть лексического состава русского общенационального языка довольно долгое время составляла разговорно-диалектная речь. Изучение переносных значений на материале русских народных говоров, несмотря на трудности, встречающиеся при его собирании и определении значений слов, дает исследователям ценнейший массив данных. В лексике отражена складывавшаяся веками наивная картина мира, основанная на бытовом и духовном опыте народа – носителя языка. В диалектной речи постепенно складывались стереотипы речевого поведения, образовывались константные образные параллели. В процессе общения отрабатывались способы расширения и концентрации смыслов. Любая современная мыслительная модель является отражением древних устойчивых представлений, принадлежащих культурному достоянию человечества. Однако существуют значительные различия между мифопоэтическим кодом и языковой метафорой. Диалектная метафора основана на более прагматичной оценке реалий окружающей действительности.

Благодаря широкой вариативности, наличию большого количества дериватов и слов, находящихся в синонимических отношениях, метафорическая диалектная лексика позволяет выявлять более тонкие нюансы смыслов, различий и сходств метафорических значений слов, их перекрещивающиеся связи, а также взаимную обусловленность метонимических и метафорических переносов наименований. Показательна в этом отношении диалектная лексика тематической группы **Человек**. Исследования диалектных метафор, характеризующих внешность, характер, способности и поведение человека, показывают наличие продуктивных метафорических моделей, которые реализуются в различных диалектах. Количество окказиональных метафор, образованных по непродуктивным моделям невелико. Подавляющее большинство метафор четко соотносятся друг с другом в семантическом и словообразовательном плане. Несмотря на то, что отдельные словоформы могут выпадать из общего словообразовательного ряда, причем в разных частных системах это будут разные слова, диалектные метафоры обладают общностью семантики, опре-

деляемой общим абстрактным значением модели. Именно поэтому каждое новое метафорическое значение оказывается созвучным с другими значениями отдельных членов семантической цепи, доходя порой до крайних пределов этой связи. Представляется, что каждое диалектное слово обладает определенным семантическим содержанием, которое каждый раз реализуется в каком-либо одном своем аспекте, остальные же аспекты его значения сохраняются потенциально. При этом все семантические аспекты диалектного слова являются частью единого целого, определяемого не только лексической системой данного говора, но и всей диалектной системой в целом. Это позволяет использовать диалектную метафорическую лексику для изучения регулярных семантических процессов, мотивационных основ переносных значений, которые образуют так называемые «типы метафор» ‘животное’ → ‘человек’, ‘растение’ → ‘человек’, ‘мифическое существо’ → ‘человек’, ‘предмет’ → ‘человек’ и др. В свою очередь, эти типы конкретизируются в речи благодаря устойчивым сравнениям человека с определенными образами. Вербальной реализацией образов являются наименования животных, растений, предметов а также людей. Базовый состав ключевых образов метафорического переноса возможно выявить только на основе обширного языкового материала, который предоставляют не только данные словарей литературного языка, но и главным образом данные диалектных словарей. Настоящая работа основана на данных сводного Словаря русских народных говоров (СРНГ), объединяющего лексику русских говоров не только на территории России, но и островных русских говоров на территории сопредельных государств: Литвы, Латвии, Эстонии, Армении, Азербайджана и др. В статье рассматриваются материалы и других диалектных словарей.

Изучение лексики русских народных говоров показывает широкое распространение метафорических переносов ‘дерево’ → ‘человек’, ‘часть дерева’ → ‘человек’, ‘растение → человек’, ‘ягода → человек’. Наиболее широко распространены в русском языке метафоры, относящиеся к наименованиям деревьев. Слова с обобщенным прямым значением, имеющие лексическую основу *дерев-*: *деревяшка* и *деревяжка* и др., часто употребляются для характеристики бесчувственного, безучастного, равнодушного человека, например, *деревянный* ‘бесстрастный, бесчувственный, тупой’ (БАС 5: 22). В диалектной лексике им соответствует метафора *деревина* ‘неповоротливый, молчаливый человек’: *Как деревина идет* (Арх.) (СРНГ 8: 12). Употребляется также слово *лесина* – о быстро выросшем подростке: *Выросла лесина такая* (Пск.) (СРНГ 16: 370). Диалектные метафоры свидетельствуют о том, что в значении слов,

обозначающих деревья, имплицитно присутствуют ядерные семы высоты и крепости: *деревина* ‘большое дерево’ → ‘рослый, крепкий человек’; *здоровая древесина* (Тобол.) (СРНГ 8: 12); *деревага* ‘высокий человек’ (Новг.) (СРНГ 8: 15); *лесинина* ‘высокое дерево’ → ‘высокий человек’ (Пск., Твер.) (СРНГ 16: 371).

Метафоры, образованные на базе наименований отдельных видов деревьев, немногочисленны, однако среди них бытует весьма продуктивное слово *дуб*, распространенное в метафорическом значении ‘нечуткий, тупой человек’, как в диалектном, так и в литературном языке (БАС 5: 408), породившее не только общеизвестные метафоры, но и целое гнездо слов в русских народных говорах. Дерево дуб имело в древности статус не простого дерева – оно символизировало крепость и силу человека. Впоследствии на первый план в значении этого слова вышла сема ‘плотность, непроницаемость коры’, которая активизировалась в значениях производных слов *дубоватый* – 1) о грубоватом, неуклюжем, 2) о тупом, глупом человеке (Там же) и *дубьё* – о тупом, глупом человеке (Там же: 409). В составе диалектной лексики отмечены слова: *дубец* – о глупом человеке: *Ох и дубец же ты, чисто болван, ничего не соображаешь* (Онеж., Новг.) (Карел. 2: 8), *дубяка* – о глупом, упрямом человеке (Тамб.) (СРНГ 8: 242). Слово *дуб* в народном сознании уже настолько прочно ассоциируется с образом рослого, здорового, но вместе с тем ленивого и глупого человека, что активно используется как значимая часть экспрессивных слов. Присоединение к корню *дуб-* основы глагола, существительного или прилагательного дает возможность давать более конкретную характеристику какого-либо лица: *дуболаз* ‘баловник, непоседа’ (Ворон.) (СРНГ 8: 239), *дубоглот* ‘жадный, ненасытный человек’ (Орл.) (Там же), *дуботряс* ‘бездельник’ (Краснояр.) (Краснояр. 1988: 81). Каждое из этих слов представляет собой картинную и емкую оригинальную характеристику, но в их значениях четко прослеживаются общие семы ‘большой’, ‘массивный’, ‘рослый’. Широко употребительные составные словоформы с корнем *дуб-* образуют, в свою очередь, экспрессивные глаголы, например: *дуботрясничать* ‘бездельничать’: *Кто работать не хочет, дуботрясничает, тот и есть дуботряс* (Краснояр.) (Краснояр. 1988: 81).

Следует заметить, что даже некоторые составные наименования сохраняют полисемантическую породившей их метафоры *дуб*, и поэтому к ним требуется пояснение в речевом контексте. Слово *дуботолк* имеет два одинаково известных значения ‘высокий, здоровый человек’, ‘верзила, дылда’ (Вят., Перм.) и ‘глупый, бестолковый, упрямый человек’ (Вост., Курск., Дон., Пенз., Нижегород.,

Самар., Урал., Tobол.) (СРНГ 8: 240). Аналогичные значения имеют слова *дуботолка* и *дуботол* – 1) высокий, здоровый человек, верзила: *Эка дуботолка идет, поди около сажени будет* (Волог.); *С этим дуботолом нечего и разговаривать, даст затрещину* (Костром.); 2) глупый человек, дубина: *Настоящая ты дуботолка: ни ума, ни разуму в тебе нет* (Моск.); *Этому дуботолу надо раз пять сказать* (Свердл.); *Ничего не понимаешь, экий дуботол* (Костром.). Эти словоформы были настолько широко распространены в недавнем прошлом на всей российской территории, что были отмечены в Словаре литературного языка (БАС 5: 409). Таким образом, метафора *дуб* породила множество экспрессивно-эмоциональных оценочных слов. И, несомненно, словообразовательный потенциал этой лексической основы далеко не исчерпан. В современном региональном просторечии образуются новые метафоры и производные словоформы с этой продуктивной основой, например, *дубас* ‘дурак, балбес, дубина’: *И охота тебе с дубасом связываться* (Волог.) (СРНГ 8: 233); *дубоносый* ‘непослушный, упрямый’: *Трудно учить ребят-то: дубоносые они, не слушаются* (Ленингр.) (Карел. 2: 9).

Наличие мотивировочных признаков, закрепленных за определенными видами деревьев, обуславливает регулярность воспроизведения метафорического переноса ‘высокое крепкое дерево’ → ‘высокий сильный человек’: *лубяна* (большой дуб) ‘высокая, здоровая женщина’ (Перм.) (СРНГ 17: 173); *конда* (высокая, крепкая сосна или ель) ‘крупная женщина’ (Зауралье) (СРНГ 14: 246).

Косвенно подтверждают регулярность образования метафор на основе сопоставления признаков ‘что-л. высокое’ → ‘кто-л. высокого роста’ диалектизмы: *вегловец* ‘рослый и видный мальчик’ (Арх.), *вегловязь* ‘высокий человек, верзила’ (Арх.) (СРНГ 4: 90). Они образованы от наименований высокоствольного дерева *верба* и *вегла* (Арх.) (Там же). Очевидно, что значение ‘слишком высокий’ порождает значение ‘неуклюжий, неловкий человек’, т.е. движущийся неуклюже, неловко. Иллюстрацией к этому этапу развития метафорического значения могут служить метафоры *деревина* и *вегловязь*, распространенные на территории одного и того же говора в значениях ‘высокий’ и ‘неуклюжий, неповоротливый человек’.

Обращает на себя внимание тот факт, что в метафорических значениях используются широко распространенные в русском языке наименования частей дерева: *пень, бревно, чурка, колода* и др. В русских говорах распространены такие метафорические наименования человека, как *кокора, дубло, коlobан, комель* и многие другие слова, отсутствующие в литературном языке. О широком их распространении в говорах говорит ареальная характеристика

данных метафор в сводном Словаре русских народных говоров. О регулярности метафорического переноса 'Дерево / Часть дерева' → 'Человек' свидетельствует также большое количество дериватов, которые имеют однотипные или семантически связанные с исходным метафорические значения. Все они образованы под воздействием данной семантической модели. В различных не связанных территориальными границами говорах отмечены метафорические характеристики человека: *Еловый ты со мной бороться* (Краснояр.) (Краснояр. 1988: 84); *Что стоишь сосновая, надо уху варить. Молода, а така соснова: почти все время грязна, не стирает платья* (Арх.) (СРНГ 40: 54). Подтверждают номинативные потенции данной семантической модели и другие признаковые слова, косвенно связанные с понятием 'дерево': *Старик наш больно трухав, недолго ему на сем свете пожить* (Новг.). Слово *трухавый* широко распространено в говорах в значениях 'гнилой, трухлявый' (пень) и 'больной, старый' (человек) (Слов. карт. СРНГ).

Широкое употребление наименований дерева или части дерева в качестве обозначений человека обусловило появление таких устойчивых сочетаний, как *кокора нечесаная, непетый комель, колода ленная, благая плаха, немая палка* и др. В комплексных, семантически «разветвленных» метафорических значениях чаще всего употребляются лексемы, имеющие несколько прямых номинативных значений в пределах одной лексико-семантической группы или одного семантического поля. Например, слово *коряга* обозначает кривое суковатое дерево, выкорчеванный пень или корень на поверхности земли. В говорах это слово имеет ряд метафорических значений: 'о человеке с кривыми ногами', 'о дряхлом старике', 'о неповоротливом, толстом человеке', 'о неуклюжем человеке', 'о черством, скупом скряге' и 'о несговорчивом, упрямом человеке' (СРНГ 15: 40-41).

Проявление регулярной многозначности существительных со значением 'дерево' или 'часть дерева', синонимия их метафорических значений, характеризующих человека, позволяет выделить следующие признаковые соотношения: 'что-л. толстое' → 'полный человек'; 'что-л. массивное, малоподвижное' → 'неповоротливый, неуклюжий человек'; 'что-л. искривленное, некрасивое' → 'уродливый, нескладный, нелепого вида человек'; 'что-л. плотное, крепкое' → 'крепкий, выносливый человек' и наоборот: 'что-л. старое, разрушающееся' → 'старый или болезненный человек'; 'что-л. пустое' → 'глупый, бестолковый человек'; 'что-л. плотное, непроницаемое' → 'глупый или упрямый человек'. Таким образом, слово, обозначающее старое, дуллистое дерево, может служить основой синонимичных и антонимичных обозначений

человека в различных говорах и, кроме того, семантически емкой метафорой.

Наименования других растений не имеют такой обширной лексической базы, как наименования деревьев. Однако существует группа метафорических наименований человека, использующих названия огородных и лесных растений. Признак полноты является основой для метафор, например, *ботва* ‘брюква; свекла’ → ‘полный человек’ (Костром.); ‘чванливый, спесивый человек’ (Моск.) (СРНГ 3: 133). Этот же признак может служить основанием для сравнения: *репа* – о крепкой, круглолицей белокожей девушке, женщине: *Да иде там ена прыгожая! Репа репой!* (Брян.) (СРНГ 35: 65); *репушка* – прозвище девушки с округлой фигурой (Даль) (СРНГ 35: 65). Признаковая основа этой метафоры раскрывается в устойчивом речевом обороте *как из репки (репочки) вырезан (вырезана)* – о человеке с белым красивым лицом: *Вот хорош-то, как из репочки вырезан* (Калуж.) (СРНГ 35: 72).

Признак высоты и худобы лежит в основе метафоры *подсолнушка* ‘подсолнечник’ → ‘высокий, худой, слабый человек’: *Он – подсолнушка сухая, чуть ударишь – летит; Вот уж вытянулся – подсолнушка* (Урал.) (СРНГ 28: 189). Тот же самый признак усматривается в метафоре *овсинка* ‘росток овса’ → ‘худой человек’: *Посмотри, овсинка какая, руки по соломинке* (Пск., Твер.) (СРНГ 22: 303). Метафорическая модель ‘высокое растение’ → ‘высокий человек’ реализуется и в метафоре *дидель, дидло* ‘дягиль’ → ‘высокий человек’: *Какой длиннуций, как дидель. Сын-то у ней высокий вымахал, дидло* (Яросл.) (Яросл 3: 133).

Метафора *репей*, получившая распространение в русском языке, обозначает навязчивого несносного человека. Попадание этого слова в литературный язык обусловлено активным использованием данного ключевого образа, что подтверждается наличием в говорах различных фонематических вариантов, диалектных наименований беспокойного, приставучего, нахального человека: *ерепей, арепей, орепей, репях*. *Какая проворная, орепей у нас говорят. Мотается как орепей, колючка, всюду липнет* (Дон.) (СРНГ 23: 330).

Некоторые производные от наименований растений имеют образные значения, мотивированные устойчивыми представлениями о социальном статусе какого-либо человека, соответствующем значимости растения, например, *стародубы* – о бурлаках (Волж.) (СРНГ 41: 80), *крапивник* – незаконнорожденный ребенок (Казан., Нижегород., Калуж., Смол., Брян.) (СРНГ 15: 169).

Особое место среди переносных наименований человека занимают метафоры на основе наименований ягод, причем, более конкретно, сладких ягод. Эта метафорическая модель основана на

песенной фольклорной традиции. В обрядовых и хороводных песнях эпитетом молодой девушки, возлюбленной, милой было наименование сладкой ягоды: *малинка, земляничка, клюковка, гоноболинка* (голубика), *иженька* (княженика). *Ох, ты моя иженька, куда я тебя снаряжаю* (свадебная песня) (Орл.) (СРНГ 12: 80). Эпитетом не только девушки-невесты, но и жениха могло быть в свадебном обряде слово *малиночка*: *Жениха выхваляют: малиночка да жадобный* (желанный) (Ряз.) (СРНГ 17: 329). Популярная частушка легко распространялась в различных регионах: *Сядь-ко, сядь-ко со мной рядом, Земляничина моя* (Твер.); *Посидел бы с тобой рядом, Земляничинка моя* (Новг.); *Посидел бы да с тобой, Земляничинка моя* (Яросл.) (СРНГ 11: 257). Название ягоды голубики также отмечено в переносном значении: *Гоноболинка моя милая, чего ж ты гоноболишься* (частушка) (Пск.) (СРНГ 7: 8). Глагол *гоноболиться* имеет ассоциативное сближение с глаголами *гордиться*, проявлять гонор, диалектным глаголом *гоноситься* ‘кичиться’, но объясняется собирателем диалектной лексики: «Если наестся этой ягоды, то человек слегка опьянеет, отсюда и гоноболиться». Продуктивность метафорической модели ‘ягода’ → ‘человек’ подтверждается тем, что не только видовые, но и родовые наименования в говорах получили значение ласкательного апеллятива: *бубка, каливка, ягодина. Ах ты, моя бубка* (Смол.) (СРНГ 3: 234); *Милая моя ягодиночка* (Том.) (СРНГ 35: 65).

В.Н. Топоров, анализируя лексику, связанную с древними мифами и верованиями, обратил внимание на сравнение частей тела человека с грибом. «Признаки морщинистый, складчатый принадлежат к числу наиболее частых в описаниях грибов» (Топоров 1979: 259). В доказательство он приводит диалектное производное слово *грибиться* ‘морщиться’ (о человеке). «Грибы – губы», эта метафорическая модель имеет в русских говорах двунаправленное действие: слово *губы* используется для метафорического наименования грибов, а слово *грибы* имеет значение ‘губы человека’. Собиратель Чернавский уточнял, что в Вологодской губернии: «под словом губы здесь разумеются грибы, а губы у человека называются брыльы». Таким образом в вологодских говорах решалась проблема различения значений слова. Губами называли не вообще все грибы, а только те грибы, которые идут на засолку: *Губы мы солили, а грибы-ти нет* (Арх.) (СРНГ 7: 196). Не менее широко было и распространение наименования губ – *грибы* благодаря визуальному сходству этих растений с частью лица человека. Именно это сходство обусловило развитие целого гнезда эмоционально-оценочной лексики с корнем *гриб-*. Метафорическое значение слова *грибы* – ‘губы’ (*Чего грибы распустил?* – говорили плаксе)

мотивировало метонимическое значение – ‘человек с толстыми губами’. *Грибаха* – женщина с большими губами (Пск.), *грибатый* – с толстыми губами (Смол., Пск., Прибалт.). Затем это значение трансформировалось в значение ‘сердитый, обидевшийся, недовольно надувший губы человек’. Следующим этапом было развитие значений ‘постоянно недовольный, угрюмый или плаксивый человек’. *Грибастый* – 1) с большими отвислыми губами, 2) плаксивый: *Ребенок-ту какой у соседа грибастый* (Пск.) *Гриба*, *грибатик* – плакса (Пск., Твер.), *грибазда* – в детской дразнилке (Урал.). *Грибан* – 1) человек с толстыми губами (Пск.), 2) Угрюмый, вечно недовольный человек (Арх.). *Грибаниться* – хмуриться или морщиться: *Ты что грибанишься?* (Арх.), *грибиться* – дуться, сердиться, морщиться (Твер., Пск., Влад., Прибалт.) (Там же).

Признак сморщенный объединяет значения ‘скривившийся, недовольный, плаксивый человек’ и значение ‘старый человек’: *Какой не старик, а душа-то все молодая, а посмотреть – вот гриб* (Пск.) (ПОС 3: 105). Признак распущенный порождает и значение ‘неаккуратный, неряха’: *Светка перепачкалась вся, грибоха несчастная* (Пск.) (Там же). Изучение не только первичной метафоры, но и производных слов показывает семантический потенциал данной метафорической модели.

Изучение метафорических моделей необходимо для выявления направления регулярных семантических изменений, что дает почву для этимологических, лингвогеографических и культурологических исследований. Так, вероятно, ошибочным было помещение значения холостяк как переносного в семантическую структуру слова *обабок* – гриб. В контексте: *Крутил, крутил, да так обабком и остался* (Краснояр.) (СРНГ 21: 340) наблюдается скорее семантическая близость со словом *бабник* – любитель ухаживать за женщинами, что подтверждается и наличием однокоренного диалектного слова *обабочник* ‘распутник, бабник’, отмеченного в Калининской области (ОСГК 1972: 145).

Именно диалектные метафоры могут предоставить недостающие сведения для исследования происхождения и истории развития значительной части общенародной лексики, так как вместе с переносным значением в говорах часто сохраняется и фонетический облик слов, которые давно вышли из речевого обихода. Поэтому метафорическое значение диалектного слова рассматривается этимологами как серьезный аргумент в пользу той или иной гипотезы. Метафорический перенос наименований ‘растение’ → ‘человек’ имеет глубокую «корневую систему», уходящую к древним верованиям и обрядовым традициям народов. Этот перенос

наблюдается во многих языках мира, что подтверждает не только древность, но и универсальный характер этого способа образования эмоционально-оценочной лексики.

Литература

- БАС – Словарь современного русского литературного языка АН СССР. Т. 1–. СПб., 2004–.
- Карел. – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Т. 1-4. СПб., 1994–1999.
- Краснояр. – Словарь русских говоров южных районов Красноярского края. Красноярск, 1988.
- ОСГК – Опыт словаря говоров Калининской области. Калинин, 1972.
- ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Т. 7. СПб., 1987.
- Слов. карт. СРНГ – Словарная картотека Словаря русских народных говоров.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.; СПб., 1965–.
- Топоров 1979 – Топоров В.Н. Семантика мифологических представлений о грибах // *Balkanica*. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 234-298.
- Яросл. – Ярославский областной словарь. Вып. 1-10, Ярославль, 1981-1991.

Ключевые слова: диалектология, модель метафорического переноса, тематические группы «Растение» и «Человек», признаковые соответствия, словообразовательные модели.

**РАСТИТЕЛЬНЫЙ МИР В ОНОМАСТИЧЕСКОЙ
КАРТИНЕ МИРА ДИАЛЕКТОНОСИТЕЛЯ
(НА МАТЕРИАЛЕ СМЕШАННЫХ РУССКИХ И
УКРАИНСКИХ ГОВОРОВ ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ)**

Ономастическая лексика не является чем-то абстрактным и внеисторическим. Ономастическое пространство всегда конкретно (Топоров 1979). Учеными подчеркивается особая роль географических факторов в возникновении и развитии имен собственных разных типов, так как эти факторы создают первооснову, на которой развиваются культурные ценности (Теория и методика... 1986: 30). В частности, анализ микротопонимов, функционирующих среди сельских жителей, не может быть полноценным без привлечения экстралингвистических (исторических, географических, этнографических и т.п.) сведений. Сельская микротопонимия часто ярко и точно отражает природные особенности местности. Большой пласт составляют наименования, в основе которых лежит фитонимическая мотивация.

Основным материалом данного исследования стали записи спонтанной речи носителей говоров на территории Воронежской области. Материал собирался автором статьи в полевых условиях в течение девяти лет (2000-2008 гг.). Использован также материал картотеки лаборатории региональной лингвистики Борисоглебского государственного педагогического института, собранный в ходе диалектологических экспедиций разных лет¹.

Отдельные лексемы представлены в контекстах, записанных в фонетической транскрипции, что позволяет отразить основные особенности того или иного говора обозначенной территории. Контексты представляют собой фразу или серию фраз. Они

¹ Были привлечены также сведения, полученные на основе изучения административной (2002 г.) и топографической (1996 г.) карт Воронежской области, административных карт местных сельских советов; были использованы «Схема песковского мехлесхоза Песковского госколхозлесхоза Воронежской области (устройство 1979 г.)», «Карта-схема мехнасаждений Теллермановского мехлесхоза Воронежской области (лесоустройство 1989 г.)», а также «Проекты организации и развития лесного хозяйства Теллермановского мехлесхоза Воронежского лесохозяйственного территориального производственного объединения Министерства лесного хозяйства» разных лет.

содержат имя собственное, сведения о его мотивированности или немотивированности². Использование транскрипции признаем необходимым элементом в определении спектра ономастического пространства. «Именно такой контекст должен дать представление об особенностях функционирования собственного имени, о жизни его внутри региональной системы» (Климкова 1987: 19). Диалектный характер онимов выявляется в функционировании, в частотности, в ономастических предпочтениях носителей различных говоров русского языка (Супрун 2002: 194). Важным критерием является и строгая (по возможности) локализация номинаций.

В статье анализируется наряду с русским материалом и украинский, так как анализ ономастического материала изучаемого региона невозможен без включения данных украинских говоров³.

При выяснении семантики и внутренней формы наименований, способов номинации, явлений трансонимизации и системных отношений разных групп онимов использовались историко-географические сведения о территории Воронежской области⁴.

² Принятая в работе транскрипция: контекст дается в квадратных скобках; / – малая пауза; // – большая пауза; мягкость согласного передается при помощи апострофа [т']; долгота согласных обозначается удвоенной буквой [длинный]; j употребляется перед ударной гласной, й – в остальных позициях; для передачи г фрикативного употребляется греческая буква γ; после твердых согласных пишется [а, о, э, у, ы, ъ], после мягких согласных – [я, е, ю, и, ь]; знак ь показывает редукцию гласных переднего ряда, знак ъ – редукцию гласных непереднего ряда.

³ Воронежские говоры характеризуются неоднородностью, что обусловлено, в частности, смешением однодворческого населения и бывших помещичьих крестьян, а также русского и украинского населения. Обобщение исследований воронежских говоров в XIX и начале XX века дано в работе Н.П. Гринковой (1947). Основные особенности, характерные для русских говоров, описанные Н.П. Гринковой, в основе своей сохранились до настоящего времени. Отдельные вопросы функционирования украинских говоров на обозначенной территории рассматриваются в работах (Авдеева 2005; Сьянова 2007 и др.).

Для жителей обозначенной территории характерен процесс выбора между формой слова украинского говора и формальными моделями русского языка и подведение под одну из них (категоризация формы слова). Украинский вариант часто сосуществует с русской формой, например, лес *Жива* или *Живая*, и др.

⁴ Воронежская область наряду с Белгородской, Курской, Липецкой и Тамбовской входит в Центрально-Черноземный экономический район, расположенный в центральной части Русской равнины. Река Хопёр – основная водная артерия края.

Этимологизация неофициальных имен собственных должна идти с учетом той системы, в которой функционирует имя, его возможной связи с другими онимами, с апеллятивом или апеллятивной основой, а также с реалией в период его возникновения. Важнейшее значение при этом имеет фонетический, словообразовательный и семантический анализ с учетом истории языка.

Ономастический код толкуется в качестве части вербального (языкового) кода традиционной народной культуры в работе (Толстой, Толстая 2000: 597). См. тж. (Карабулатова 2004 и др.).

Ономастический код воплощает коллективный способ восприятия и организации мира, то есть представляет собой вариант концептуализации мира. В данном случае сопрягаются общечеловеческие знания с уникальными, самобытными представлениями диалектоносителей.

Отдельный оним можно представить в виде свернутого текста, обладающего потенциалом культурно-исторических смыслов (Потебня 1989). Например, ассоциативно-мифологический потенциал увеличивает «демонические» черты в следующем примере: **Чёртов клин** – поле (БГН Борис.): труднопроходимое место вследствие топкой, болотистой почвы. Очевидно, исторически название связано со словом *черта* в значении ‘граница, рубеж’: «Отсутствие исторических данных и близость (фонологическая) основ *чёрт* и *черта* не позволяют нам судить о том, действительно

На исследуемой территории множество болот пойменного типа (т.е. питание происходит за счет грунтовых вод). Одни из них представляют собой бывшие русла небольших рек. Отрываясь от затона, река создает все условия для возникновения болот. Дальнейшая эволюция этих болот идет в направлении зарастания сначала тальниками, затем осиной или вязом, после чего появляется дуб. В притеррасной пойме встречаются болота, где увлажнение поддерживается родниками. По своему местоположению эти болота сходны с ольховыми насаждениями (Проект 1969-1970; Проект 1990 и др.).

В северной части бассейна реки лес занимает большую площадь, чем луга. Важным лесным массивом остается Теллермановский дубовый лес под городом Борисоглебском. Борисоглебская дубовая роща входила в состав земель казачьего владения Донской области, но при Петре I была отобрана в казну и обращена в состав так называемых корабельных лесов. На протяжении XVII и особенно XVIII-XIX вв. леса активно расчищали под сельскохозяйственное пользование (Постоев 1951). К XX в. большая часть их была вырублена. Естественные леса представлены в настоящее время дубняками, ясенниками, осинниками, березняками, ольшаниками, вязовниками и т.д.

ли связываются с первой из них названия весьма скромных населенных пунктов» (Белецкий 1972); ср. тж.: «Топонимические образования со словом *чёрт* убеждают, что народ использует это слово при определении географических объектов, трудных для освоения, преодоления» (Мурзаев 1984: 614). [уде баклушы // можнь зблудитць / можнь дажь нь-папас'т' в-б'уану // бал'шойш поль / уцястьк // тираютьць // възвращаютьць / блудали//] (БГН Борис.).

В частности, микротопонимы являются носителями информации о зоне распространения различных растений. Это обусловлено геофизическими условиями территории. Тем самым микротопонимические единицы выступают в качестве способа объективации фитонимического кода в языке, уже – в говоре.

В качестве образовательной основы микротопонимов на территории Воронежской области выступают названия растений: а) деревьев (дуб, береза и др.); б) кустарниковых пород (лозняк, терн и др.); в) травянистых растений (лопух, рогоз, куа и др.). Подобные микротопонимы возникли как результат отражения местной флоры. Однако не всякий микротопоним, содержащий корень или слово, обозначающее растение, действительно отражает былое или настоящее распространение данного вида. Возможен, например, антропоморфный характер номинирования. Полевой сбор материала позволяет с большей степенью достоверности говорить о мотивационной базе партикулярных онимов.

Таким образом, основа онима позволяет видеть семантическую связь с апеллятивом или другим именем собственным.

Ономастические единицы, утратившие явный мотив номинации или возникшие на основе древнего заимствования, семантизируются диалектоносителями. Это позволяет говорить о таком явлении, как народная этимология, что непосредственно связано с рефлексией диалектоносителей по поводу внутренней формы онимов. Топонимические, диалектологические и психолингвистические аспекты исследования народной этимологии подробно представлены в работах (Березович 2000; Блинова 1984; Голев 1973; Лютикова 1999; Ростова 2000).

Народные толкования помогают языковому сознанию гармонизировать план содержания и план выражения. Народная этимология позволяет соединить общекультурные, конвенциональные представления с личностными смыслами; она делает информацию, содержащуюся в ониме, более доступной и прозрачной для понимания; тем самым реализуется стремление к экономии усилий. Идентификация уже известного объекта осуществляется через поиск аналогов среди также известных предметов и явлений. Актуализируются некие прототипы, зафиксированные в памяти

идентифицирующего субъекта. Возникает вторичная мотивация. Например:

Топольки – баклужа⁵ (Новох.): название связано с болотистой, топкой почвой данного локуса. «Топлю, утопить, топь, укр. топити, др.-русск. топити, топлю, сербск.-цслав. топити, болг. топя “погружаю, мочу”, сербохорв. тóпити, см. образ “затоплять”, словен. toríti, -ím “погружать”, чеш. toríti “погружать в воду”, словц. toriť, польск. torić, в.-луж. torić, н.-луж. toriš» (Фасмер 4: 78). Ср. также укр. *топило* «место, куда стекает весенняя вода и где она застаивается», *топіль* «водоворот» (Гринченко 4: 273-274). Диал. *топь*, *топель*, *топелица*, *топелина* (Пск.) ‘топкое, вязкое место, болото’ (Даль 4: 416); *топило* ‘глубокое топкое место на болоте’, ‘небольшое озерцо среди болот’; *топина* ‘проходимое болото’ (Брян.), ‘трясина’ (Пск.); *топливо* ‘топкая земля’ и др.; *топило* ‘поглощающий колодец, карстовый провал’. Ср. рус. *топь* ‘болото’, ‘труднопроходимое или вовсе не проходимое место’; польск. *top*, *topiel*, *topiela* ‘глубокое место в воде’, ‘бездонная глубина’, *topelisko* ‘болотная почва’ (Мурзаев 1984: 558). Жители близлежащих сел связывают данное название с растением тополь, указывая при этом на факт отсутствия данного вида в этом месте.

Ономастические единицы находятся в непосредственной связи с экстралингвистическими факторами, а также взаимодействуют с другими онимами в едином социокультурном пространстве. Динамичность системы позволяет расширить границы вертикального контекста (понятие вертикального контекста, в свою очередь, связано с погруженностью отдельного онима или всего ономастического пространства в культуру). Например:

Борищевка: название деревни происходит от лугового травянистого растения *борщевика*, которое широко распространено в лесостепной полосе Восточной Европы (ТНЦ Борис.). Ср.: «растение “борщевник, *Heraclеum spondylium*”»; “похлебка из красной свеклы”, укр. борщ, словен. bŕšč “борщевник, целебная трава”, чеш. bršŕ растение “медведка”, польск. barszcz “борщевник”, “похлебка из красной свеклы”, в.-луж. baršć “целебная трава”, н.-луж. baršć “борщевник» (Фасмер 1: 198). Диал. *бориц*, *борщевник* ‘пучки, вонючка, коего стебли едят сырьем’ (Даль 1: 118). По народным представлениям, множество географических названий, в частности, наименований населенных пунктов в Воронежском крае связывается с именем Петра I и его деятельностью: [ес’т’ сяло барщофкъ // п’отр первый туда прияжжал / ууащяли яво там уарячими щями // так он назвал эта сяло барщофка/] (ТНЦ Борис.).

⁵ *Баклужа* – небольшое болотце в западине, заливаемое весной (Ворон.).

При воплощении фитоморфного культурного кода объективируются потенциальные семы:

‘дуб’, ‘дубовый лес’, ‘лиственный лес’, ‘расположенный у дубового (лиственного) леса’: **Калинкин Дуб** – поляна (Новох.); **Дубрава** – лес (КТК Гриб.). Слово **дубрава** в воронежских говорах используется в трех значениях – ‘лес’, ‘лиственный лес’, ‘дубовый лес’ (по материалам картотеки лаборатории региональной лингвистики БГПИ). [дубрава // ран’шэ спакон викоф там рос // и шяс он исчижайт пастипенна / климат миняйтца / дуп высыхайт / а вноф’ он бол’шэ ни-васкрисайт // так на-йиво мес’ть начинают возрастат’ липа / асина и бир’оза // вот эта растения / каторый прививаютца ат-корня / ат-симян / а дуп бол’шэ нивазраждайтца/] (КТК Гриб.); **Дубрава** – гора: [нъдълико ат-лесъ находитцъ ҃ара бал’шай и красивъй / с-названийъм дубравъ // апят’-жь / пь-рассказъм прадъдф / здес’ был бал’шой лес // но этъ лес вывели пат-корнь’ / сийчас там растут тол’къ ад’ни пасатки бир’озъвий/] (С-КРЧ Гриб.); **Дубовка** – поле, расположенное у дубового леса (НВСПС Гриб.); **Дубовый** – сенокос (ВСЛ Гриб.); **Дубовэ / Дубовое** – поле: располагается на участке уничтоженного дубового леса: [дубовъй / эт поль // рассказывьют / там дуп // шяс нету / фс’о рьспахали / рьскърчивали // там дуп рос/] (ВЛС Гриб.); **Дубочки** – часть леса: [а рядъм с-кучирявым дубоч’ки / лес // а в-дубоч’ках па-дубам расли и асины / там разный / и витла/] (ВЛС Гриб.); **Дубавская поляна** – поляна: [дубафскай пальянь / вакрух той пальяны находитцъ дубовый лес/] (С-КРЧ Гриб.);

‘береза’: **Березняги** – сосновый лес, по краю которого растут берёзы (ОЗРН Новох.). **Березняги** – небольшие березовые рощи (Загоровский 1973: 67). Ср.: *березник, березняк, березнюг, березнюшник, березовик* и др. – ‘березовый лес, роща, место, где некогда росли березовые деревья’ (Мурзаев 1984: 83; Даль 1: 83); **Берёзка** – бугор (ТРТК Борис.); на бугре одиноко росла береза; **Берёзка** – поселок (БЧРВ Повор.); **Берёзки** – озеро (ВСЛ Гриб.); **Берёзовая поляна** – поляна: [бир’озъвья пальяна// ну/ видна / бир’озы/ в-аснавном бир’озы / вакрух бир’озы/] (ПВЛ Гриб.); **Берёзовый** – пруд (ЧЧРН Гриб.); **Берёзовый куст** – часть леса (БГН Борис., МХР Борис.) (*куст* ‘небольшая роща в вершинах степных логов в блюдцеобразных западинах; западины, заросшие кустарником’ (Дон, Волга) (Мурзаев 1984: 322)); **Берёзовый овраг** – овраг (Н-КРЧ Гриб.); **Три Берёзы** – поляна (Новох.); **У берёз** – поле (КТК Гриб.);

‘липа’: **Липка / Липки** – поле: [липкь / эт поль пратяувъйтцъ вдол’ липвъуъ лесъ и нъзывайтцъ липки/] (КТК Гриб.); **Липки** – урочище: [ес’т’ в-этъм в-лису урочищъ липки// этъ нибал’шой такой

участък / үде в-аснавном растут' липы // ужэ сафсем там ни-сталь липы // вот этъ липки//] (ПСК Повор.); **Лыпки** – овраг (МКШ Борис.). Обращает на себя внимание уменьшительно-ласкательная форма апеллятивная липа – *липка*, используемая при онимизации. Также: **Липовая аллея** – аллея: [үде липы были пасажины // ну / алей / канешнь // этъ вот ньчинай ад-дубовый алей / и дъ-канца лес//] (ПВЛ Гриб.); **Липовый уголок** – часть леса: [чърьс-давыцкий мост езд'дили / и прям сюда / к-ил'мяню пьварачивъли // и так ньзывают' липвьый ууалок // ана такай харошгъй / тут лис'т'й и ветъч'ки / а запъх такой приятный ньвазможный//] (ТНЦ Борис.). Микропоним может опосредованно соотноситься в сознании диалектоносителей с названием дерева: **Липецкая дача** – кордон (ЕСП Терн.) – имплицитно выражена сема 'липа'. Данная единица генетически восходит к слову *липец*, ср.: 'белый душистый мед, собираемый пчелами с липового цвета' либо 'вареный, бутылочный мед из этого меда' (Даль 2: 253); *дача* 'небольшая поземельная собственность, дарованная царем или данная по дележу'; 'угодыя и земли обмежеванные, собъ владельца и общества' (Даль 1: 413); *дача* 'лесной массив, лесное угодые, делянка' (Мурзаев 1984: 173)). [липыцкый дачъ // липъ там / бир'озъ // жули ууъл' / зимлянки строили / бир'озьвыи чюрбаки//] (ЕСП Терн.);

'ольха': **Ольхи** – часть леса (ВСЛ Гриб.): *ольхи* 'сырой черноольховый лес на пойме или в балке' (Мурзаев 1984: 412); **Ольховка** – часть села: [ф-канцэ сила находить ал'хофка / каторую акружайт ал'ховый лес // састаит ана из-дамоф тритцати//] (МХР Борис.); **Ольшанка / Ольшановка** (ул. Первомайская; БГН Борис.): местное слово *ольшаник* имеет значение 'ольховый лес'; **Ольшанка** (часть улицы Коммуны; ТРТК Борис.): [ал'шанка / вот при-в'јез'дъ / там ал'хи зъ-ауародъми / вада там//]; [зав'ом йијо ал'шанкъ / исстъри вот так / наверхъй / йишо дъ-ривалюцый//] (ТРТК Борис.). **Олешник, олешье, ольшаник** 'ольховый лес' (Мурзаев 1984: 412). Также: **Ольховое (Ольховское)** – озеро (Новох.), **Ольхи** – поляна (Новох.), **Ольховенькое** – озеро (Новох.), **Ольсяи** – балка (ВСЛ Гриб.): данное название диалектоносители связывают с «произрастающей в этом месте ольхой»; ср.: *ольс* 'участок черноольхового леса'; 'облесенное низинное болото с господством черной ольхи и примесь березы пушистой' (Мурзаев 1984: 412). В данных примерах опосредованно содержится и указание на болотистую местность;

'осина': **Осинская** – поляна (ВСЛ Гриб.); **Осыково** – озеро (ОЗРН Новох.): укр. *осика* 'осина'; **Осыковэ** – осиновые заросли: [је осыково/ цэ там ростэ осыка//] (ВЛС Гриб.);

‘верба’, ‘ветла’, ‘ракита’, ‘ива’: **Вэрбовэ** – озеро (МКШ Борис.); **Вербная** – поляна (Новох.); **Вербочка** – озеро (Новох.); **Ветла** – часть речки Алабушки: [взрослый купалис’ // фс’о в’отльми там//] (ПВЛ Гриб.); **Ветляный овраг** – овраг: [ветл мала / мокра // ручей там//] (ПВЛ Гриб.); **Горелое витло** – плёс: [ес’т’ ишо нь-хапре месь / ньзывайтьць пл’ос // үарельый витло// эть как ехът’ пьдароуи с-малвь займищ нь-бал’шой // данньй ньминаваний эть месь пьлучиль из-за-рошшый витлы / ф-каторую ва-время дажда папаль молний // эть витла үарель // таким обрьзм / за-этим месьм зькрипилсь’ данньй ньминаваний//] (ПСК Повор.); **Рокытнэ / Ракитное** – поле (ВЛС Гриб.); **Ракитов** – пруд (ВСЛ Гриб.); **Ракитов куст** – болотце: [ракить расла / там диржалсь ален’//] (КТК Гриб.); **Ракитово** – озеро (ОЗРН Новох.); **Ивочка** – озеро (ВСЛ Гриб.). О смешении названий *ива*, *верба*, *ракита*, *ветла*, *лоза* в литературном языке и диалекте см. в работе (Куликова 2006: 29-30): *ветла* – преимущественно южнорусское название серебристой (белой) ивы (Там же);

‘орех’ (под орехом имеется в виду чилим «водяной орех»): **Орехов затон / Орехово озеро** – озеро (ТКВК Борис.); **Орехово** – озеро (ПСК Повор.); **Ореховское (Ореховое, Орехово)** – озеро (Новох.); **Ореховский Ерик** – ерик из озера Ореховское (Новох.); **Ореховский Пронос** – участок леса, по которому в половодье вода заходит в озеро (Новох.);

экспликация сем ‘сосна’, ‘ель’ в микропонимии Воронежской области имеет небольшую частотность: **Сосновое** – озеро (Новох.), **В Ёлках**, или **Еловая** – поляна (ПВЛ Гриб.): вокруг растут ели, посаженные бывшими хозяевами имения Волконскими.

В качестве основы имен собственных выступают породы деревьев, наиболее актуальных не только в прагматическом плане, но и в концептуальном.

Названия кустарниковых пород представлены в микропонимии реже:

‘лозняк’ (мелкий ивовый кустарник; заросли такого кустарника): **Лозинка / Лозки** (оз.; МКШ Борис.): вокруг заросли лозняка. **Лозинки** – озеро: [а вот тут лазинки / вот // пайд’ом / пькажу // вот / видеть / у-нас лазинки / үлян’ // эть / атец када к-дифч’онкьм када хадил / к-сваим / ф-средний// так он на-лоткь пьриплывал вот эти лазинки / даж фсе / пьриплывал // а щяс вады нету / видеть / ничиво нету // типер’ ужэ вот капусту там сажал / там траву щяс косим // фся вада куда-т дельс’ // вот здес’ былъ озьрь бал’шой / а типер’ вот / видеть / зьрасло фс’о лазинками / кустами // озирь / ну / прость лазинки / лазинки//] (В-КРЧ Гриб.); **Лозяковэ** – озеро (ВЛС Гриб.); **Лозовое** – озеро (Новох.): *лоза*, *лозинник*, *лозовник* ‘заросли

ивовых кустов, ивняки'; *лозняк* 'ивняк' (Мурзаев 1984: 345); *лоза*, *лозка*, *лозочка*, *лозовина*, *лозина* 'дерево ветла, ива, верба' (Даль 2: 264);

'шелюга' (ивовый кустарник, краснотал): *Шелюга* – сосновый лес, растущий на месте вырубленных ивовых кустов, то есть шелюги (ВЛС Гриб.);

'тальник' (заросли кустарниковой ивы): *Тальниково* – озеро (Новох.); *Дурные Талы* – поляна (Новох.); *Тальниковая* – поляна (Новох.);

'тёрн', 'терновник': *Тэрнычкы* (ВЛС Гриб.); *Тярны* (ВСЛГриб.); *Терниковая* – поляна (Новох) – характерным признаком зоны являются заросли тёрна.

В следующих номинациях объективируются названия травянистых растений, произрастающих на территории Воронежской области:

'лопух': *Лопушино* – озеро (БГН Борис.); *Лопушный* – озеро (ПСК Повор.): [лапушный / там / значит / льпухи растут//]; *Лопушная Первая*, *Лопушная Вторая* – поляны (Новох.); *Лопушное* – озеро (Новох.);

'репей': *Репейная* – поляна (НВТРЦ Терн.);

'конопля': *Коноплянка* – озеро (МКШ Борис.): [мужык мий жез'дийь на-канапьянку // сэ озера бауата рыбай // ран'шэ ус'о была у-канапли//];

'камыш': *Камышовое* – озеро (Повор.) – по берегам растет камыш;

'рогоз': *Рогозное Большое*, *Рогозное Малое* – озеро (Новох.); *Рогозиха* – поляна (Новох.); *Рогозино* – озеро (Новох.);

'таволга': *Таволжанская Музга* – поляна (Новох.).

Как показывает материал, производящей базой микропонимов по большей части служит общеизвестная апеллятивная лексика. Особый интерес в связи с этим представляет лексика диалектная:

'дедовник' – местное название лопуха: *Дедки* – озеро (Новох.);

'змеиная трава': *Змеиное болото* – болото (ЕСП Терн.). Ср.: *змеиная трава* – 'вероника широколистная' (Ворон., Нижегород., Куйбыш.) (СРНГ 11: 300). Информанты соотносят это название водоема с обилием змей в данном локусе: [там змей мноуѳ//] (ЕСП Терн.);

'духи': *Духи* – озеро (Н-КРЧ Гриб.): озеро названо так по растущей вокруг душистой траве; ср. *духи* (Ворон.) 'растение тимьян ползучий' (картотека лаборатории региональной лингвистики БГПИ);

'погромок': *Погромкы* – участок у леса, где косят сено (ВЛС Гриб.): здесь растет *погромок*, *погромок* 'растение *Rhinathus crista*

galli – клопец, клоповник, копеечник, дикий хмель, гремки, звонец, позвонок, мышья трава, петров крест и др.’; *погремушки* ‘растение *Silene inflata* – кукольница, шелкунец, хлопущки, бешеные огурцы и др.’ (Даль 3: 157);

‘*пэрдун*’: *Пэрдячче* – озеро (ВЛС Гриб.). Данное наименование происходит от местного названия растения *пэрдун*: [пэрдяч’ч’е // эт тама как чякан / пэрдуну // мы их ели / как рауаза // чякан / эт рауаза / эт адно и то-жэ // а пэрдуну / ани лист шырокий / зил’оный / чистый // и ели // а расту в-ваде // вырвиш / вот стока с’йидобнае / а эта нис’йидобнае // каторае находитца в-ваде / эт фс’о с’йидобнайэ//] (ВЛС Гриб.). Характерным названием рогоза широколистного в украиноязычных селах является *пэрдун* (село Власовка Грибановского района, село Подосиновка Новохопёрского района и др.);

‘*скрытник*’ (местное название кипрея узколистного): *Скрипки* – озеро (Новох.);

‘*лапка*’ (лапка – местное название одного из видов клевера): *Лапка* – поляна (Новох.);

‘*лещужки*’ (лещуг, лещуга – местное название растения осока в северо-восточной части Воронежской области): *Лещужки Первые* – поляна (Новох.);

‘*резак*’ (телорез): *Резаковатое* – озеро (Новох.);

‘*куга*’ (местное название камыша): *Окуговатая Малая* – поляна (Новох.); *Куговатая* – поляна (Новох.);

‘*шипшина*’ (название шиповника в украиноязычных селах Воронежской области): *Шипшинова*, или *Шипшиновая* – поляна (Новох.).

Наименование леса *Кочетки* в селе Горелка Борисоглебского района предположительно происходит от растения *кочетки* ‘?’.

Положительную прагматическую значимость имеют номинации: *Ягодная* – поляна (Новох.), *Земляничная поляна* – поляна (ПВР Повор.) – в эти места ходят за ягодой, то есть земляникой.

Гидроним *Бэлолистыкы* / *Белолистики* – болото (ВЛС Гриб.) обнаруживает сферу пересечения на ментальном уровне цветового и фитоморфного кодов. Цветовой признак мотивационно обуславливает указание на местное название осины и, соответственно, место ее произрастания – болотистую местность: [бэластики / эт тожь в-лису / самыь балота // там крууом асина расла //]; [бэлолистыкы /озэрэ / куци якыс’ там//] (ВЛС Гриб.). В сознание диалектоносителей попадает цвет листьев осины в силу фокусирования взгляда, мысли на листьях дерева, что в определенной мере связано с трепещущей листвой и яркостью, необычностью цвета.

Онимы, образованные от апеллятивов-партитивов (то есть слов, обозначающих части, в данном случае растений), служат выражению партитивных отношений при концептуализации действительности носителями говоров: **Веточки** – пляж у реки Хопёр (ТКВК Борис.); находится в тени веток ивы; **Зелёная Ветка** – переулочек: [дэ краснокуцкая маня // цэ называлы так// звалы цэй проулочек //] (ВЛС Гриб.).

Фитоморфный код важен как репрезентант концепта «Пространство» и его концептуальных признаков. Фитоморфный культурный код сопрягается на ментальном уровне с локативным кодом культуры. Например, объективация семы ‘располагаться у леса’: **Лесновка** – улица (Н-КРЧ, С-КРЧ Гриб.), **Лесовка** – часть села (ЧГРК Борис.). См.: ядерная сема ‘пространство’ в структуре лексемы *лес* (Куликова 2006: 68). Или реализация имплицитных сем ‘в степи’, ‘степная растительность’: **Степной** – пруд (ВСЛ Гриб.); **Степной хутор** – хутор (ОЗРН Новох.) – первые поселенцы селились непосредственно в степи; также: ‘луг’, ‘разнотравье’, ‘располагаться на лугу, у луга’: **Лугань** – часть села (ТКВК Борис.); **Луговая / Луговка** – улица (Н-КРЧ Гриб.); **Лужок** (луг; ВЛС Гриб.) – пойма реки Вороны, низменное заливаемое в весенний период место; здесь косят траву и пасут местное стадо коз и овец. В говорах Воронежской области луг ‘всякая пойма, даже облесенная; в др.-рус. лугъ ‘лес, дубрава, болото, низменное место, заливной луг’; укр. луг ‘лес на низменности’ (Толстой 1969, 2006). Связь с *лог*, *лузь* и диал. *ляга* ‘пруд’, ‘болото’, ‘лужа’. Также луг ‘место, покрытое хорошим травостоем, здесь косят и пасут коз’ (Мурзаев 1984: 349). Также: **Лужок** – часть озера (ВЛС Гриб.).

Важным мотивировочным признаком, помимо указания на определенное растение, оказывается и признак отсутствия растительности (реализуются семы ‘лысый’, ‘голый’ и др.). Например:

Большой Гальчий – Малый Гальчий – овраг: [у-нас тут рьспялажона мноуа аврауѣф // ес’т’ малин’кий нъзываетцѣ уал’чий / значит’ / он нибал’шой авражѣк // патом/ значит’ / чьрис-площыт’ / там фтарой аврах/ эта уал’чий бал’шой нъзываетцѣ//] (КРСН Гриб.). *Гальчий*, возможно, соотносим с *гал*, *гала*, *гало* ‘большие кочковатые болота в Полесье, заросшие травяной растительностью’; в Белоруссии *гал* ‘поляна в лесу’, *гала* ‘сенокос среди леса, лесная поляна’, в Полесье ‘открытое безлесное пространство’; на Украине *гало*, *галава*, *галавина* ‘лесная поляна’; ‘круглое окно в болоте, озере’; ‘озеро в лесу’; тж. *гало* ‘лесное озеро’ (Пск.), *галя* ‘чистое моховое болото в лесу’; ‘безлесное место’; ‘поляна’; *галина* ‘ровное, безлесное место в лесу’. Исходное значение – ‘открытое, голое

место'. Ср. *прогалина, голец, голомень* (Мурзаев 1984: 148, 462); «русск. диал. *галый* 'голый, безлесный', *галое болото* 'безлесное болото', сюда же субстантивированное *гал* м.р. 'голое место', укр. диал. *гал* м.р. 'поляна в лесу', блр. диал. *гал* м.р. то же. Связано с чередованием гласных с *golъ» (ЭССЯ 6: 96).

Рассмотренные примеры еще раз показывают, насколько в наивной картине мира, уже – в ономастической картине мира диалектоносителей, важен принцип антропоцентризма, когда представления о человеке, о себе как наблюдателе и значимых для себя реалиях становятся точкой отсчета при формировании ономастических единиц.

Рассмотрим отдельно наименования собственно растительных сообществ (лесов, лугов, полей, сенокосов, пастбищ и т.д.). Геофизический (природно-ландшафтный) код репрезентирует названия, отображающие свойства и особенности самого объекта.

Особую группу среди наименований растительных сообществ составляют номинации, указывающие на особенности рельефа. В частности, широко распространено в Воронежской области именование леса, изрытого оврагами: *Яруга / Ярушка* – часть леса: [эту ярушку рьзризаит бал'шой аврах / закрытый рас'титыль'ньс'т'йю // и ат-слова яр и п'йивильс' названий ярушка//]; [рядъм с-лесъм находитць ярушкъ // ана възвышайьтць / как бы нь-яру//] (В-КРЧ, С-КРЧ, Н-КРЧ Гриб.); *Яруга* – лес: [ярууа / эт смешьнный лес // пирид-йим распаложын аврах / как яр // так и празвали ярууа // лиса очин' красивья//] (КТК, ТХВ Гриб.). Также: *Ярушка* – часть леса (ТРТК Борис.); *Ярушки / Яруга* – лес: [ньбал'шыйь лисныйь ууд'йь/ ярууь// лисок ньбал'шой / ньд-аврауъм стаят//] (ЕСП Терн.). Ср. *яруг, яруга* 'овраг или балка в степи, склоны которых хорошо закреплены растительностью', в Воронежской обл. – 'лесная роща на острове' (Мурзаев 1984: 652); др.-рус. *яруга* 'овраг', 'ущелье'; диал. укр. *яруга* 'большой овраг', 'степной овраг', 'овраг, заросший лесом', 'выбитая водой сухая впадина' (Марусенко 1968: 255).

Отмечено указание на положительные формы рельефа: *Буйвол* – поле (КТК Гриб.): «расположено на небольшом возвышении, открыто всем ветрам». См. *буй* 'высокое, открытое место, подверженное ветру'. Дериваты: *буево, буйвище*. У А.А. Потевни отмечено *буй* 'большой' (*буйтур, буйвол*) (Мурзаев 1984: 99). Ср. *буян, буйдан* (Тул.) 'майдан, вокруг открытое, ровное, возвышенное место'; 'площадка, просторная прогалина'; 'площадь торговая, базар'; *буять* 'прозябать, расти на просторе, на ветру'; *буй* (Пск.), *буево* (Арх.), *буище, буйище, буйвище* (сев.) 'возвышенное, открытое кругом место'; 'пустырь на возвышении' (Даль 1: 138). [буйвъл

тожь самъѣ / земли памещич'и // так ани и асталис' пѣд названыйѣм//] (КТК Гриб.)⁶.

Актуализируются и такие концептуальные признаки, как:

1) 'длина': **Длинные протяги** – часть леса. Характеристика «по длине» актуализируется за счет композитной составленной – местного географического термина *протяг*, то есть 'сенокосное угодье, имеющее вытянутую форму, протянувшееся вдоль леса'. [там нъзываетцъ лес длинный прѣтиги / дияткъми ѱиктарѣф лес // с-правъѣ стѣраны лес / а с-южнъѣ стѣраны синакос / такой длинный / протѣу он нъзываетсѣ // лес прѣтиги//] (ВЛС Гриб.);

2) 'форма': **Круглая** – поляна (Новох.); **Беседка** – поляна (КТК Гриб.). Растущие вокруг березы напоминают беседку. Ср. *живая беседка* 'купа деревьев, сводом над сиденьем' (Даль 1: 85). [бисетка / эт приставляйтцъ сибѣ дароѣа / а па-обѣ сторъны нѣбал'шый клач'ки идут бир'озы // а пѣ-друѣу тѣпалѣа / а ф-сѣридинѣ палѣанѣ / и назвали вот эт бисеткъ //]; [бисеткъ / там нѣбал'шой лисок бир'озъвый // там как бисеткъ //] (КТК Гриб.); **Сомов хвост** – часть леса (ВЛС Гриб.). По форме напоминает хвост сома: [сомѣф хвост тожь лес // а лес он пѣчиму нъзываетцъ / как у-сама хвост / лес раст'от / тол'къ ано пахожъ //] (ВЛС Гриб.); **Чеботок** – поле: [чибаток / эт имѣйт форму в-видѣ сапаѣа / а па-нашѣму / пѣ-хахляч'ий / ч'обаты нъзывают / а эт значит в-видѣ сапаѣа / если паруски сказат' //] (КТК Гриб.).

Геофизический код эксплицирует визуальные модели восприятия окружающей действительности. Форма круга занимает доминирующую позицию при концептуализации пространства: **Круглая Кузина** – поляна (Новох.), **Круглая** (ВЛС Гриб.) – поляна; **Кругляк** – участок леса; **Хомутец** – поляна (Новох.) и др. Круг в данном случае представляет собой универсальную кодирующую модель (хомут, беседка и другие образы посредством установления внутренних структурно-семантических отношений способны выражать культурные смыслы).

В качестве параметрального признака выступает также форма *треугольника* и его топологически характерные модификации: **Штаны** – поле: [вот поль ес'т' // нъзываетца штаны' // эта прям смотриш снизу / с-алабушки наверх / вот так и аврах / а поль так паоби сторъны // и имънъ этѣт аврах / как / типа матни / а эта две штанины спускаютца //] (ПВЛ Гриб.); **Штаны** – поле: [поль штаны пахожъ нѣ-штаны кънфигурацыйѣ //] (ЕСП Терн.); **Косынка** – поле: [ишо адно поль ес'т' / касынка // у-нас синакос там // ано / вот

⁶ Этимологические параллели на славянской основе слов с основой *яр* и *буй* широко представлены в работе (Ларин 1963).

так вот пасмотриш / и диствитьл'на / касынкъй ууалок // а вот так бууор / а снизу смотриш / и вот этът бууор как атризаит / и внис спускаитць касынка/] (ПВЛ Гриб.).

Прагматический аспект взаимодействия человека и окружающего его мира подтверждается тем, что метафора строится на основе наименований предметов, которые представляются наиболее важными эмпирически: они широко употребляются в деятельности сельского жителя. Например, микротопоним может формироваться на основе образа-формы: «предмет одежды» (косынка, штаны, чебот и др.), «предмет, связанный с коневодством» (хомут) и т.д.

Ментальный образ купола репрезентируется на основе метафорического онима *Царьский дворэцъ* – болото (ВЛС Гриб.): кроны деревьев с обоих берегов смыкаются над водным потоком, образуя своего рода шатер, вызывающий образ купола. Красота места соотносится с признаком ‘царский’: «нависшие ветви → дворец → царский».

Характерны наименования, указывающие на особенности *почвы*:

а) ‘песчаный’. Метафорически это значение передается, например, при помощи актуализации адъектива *золотистый*: *Золотистая поляна* (ПСК Повор.) – это поляна, которая находится в лесу: трава на ней летом в солнечную погоду постоянно выгорает, что придает траве серебристый оттенок; она, по рассказам диалектоносителей, как будто посыпана золой. Актуальным признаком в этом случае является песчаная почва. Ср.: *зола* ‘о сухой земле’ (Ворон.) (СРНГ 11: 327); *золка* ‘белая или белевая земля, подзолистая почва, светло-серая, легкая и мягкая почва’ (Среднее Поволжье) (Мурзаев 1984: 225-226);

б) ‘болотистый, топкий’: *Алѣх* (С-КРЧ Гриб.) – луг, расположенный в низменном месте (заливается во время весеннего разлива). Ср. *алес, алѣс* ‘мокрое место, торф, торфяное болото, мочажина, влажный луг, топь’ (белор., рус. диал. запада и северо-запада РСФСР). Сюда же *альсавина, олес, ольс*. Латыш. *alksna* ‘болотистое место’, ‘ольшаник’; литов. *alksna* ‘лужа’, ‘место, поросшее ольхой’, а также *ольс* ‘болото с зарослями ольхи, частично березы; *олех* ‘топкое болото с ольховыми зарослями’ (Мурзаев 1984: 48, 412), диал. *олѣх* ‘лесное болото, поросшее ольхой’ (Пск., Ворон.); ‘лес, растущий по болоту’ (Ворон.); ‘сосновый лес’ (Ворон.); ‘лес (любой)’ (Ворон.); ‘название луга’ (Орл.), *алѣс, алѣх* ‘мокрое, топкое место, заболоченный луг’ и др. (СРНГ 1: 234; 23: 186); *Тормоса* – луг (БГН Борис.); ср.: *тормошить* ‘теребить, дергать, трясти’ (Даль 4: 672);

в) каменная: *Камни* – поле (ВСЛ Гриб.);

г) солонцовая, неплодородная: **Солонцовая поляна** – поляна (С-КРЧ Гриб.). Ср. *солонцы* ‘земли с выступающей на поверхность солью (Загоровский 1973: 115); в Воронежской и Белгородской обл. ‘глинистые бесструктурные почвы, не обязательно засоленные’ (Мурзаев 1984: 567). [съланцовыйъ палянь здес’ // на-этый палянь ничиво ни-рас’т’от / тол’ка адна трава / пътаму-штъ поч’ва съла-нец // навернъйъ / и названийъ атсюда пашло//] (С-КРЧ Гриб.); **Солонцы** – поля (НВСПС Гриб.) и др.

Растительные сообщества часто получают наименования по тому или иному виду животных, имеющему распространение в данном локусе. Например, микротопонимы указывают на распространение такого животного, как волк. Чаще всего это относится к местам, где, как правило, находилось не одно волчье логово. В данном случае реализуется имплицитно представленная сема ‘опасность’: **Волчий куст** – часть леса (МХР Борис.); **Волчья поляна** – поляна: [патом ес’т’ волч’йя паляна // там волки выли//] (ПВЛ Гриб.); **Волчья Первая, Волчья Вторая, Волчья Третья** – поляны (Новох.);

Локативный мотивационный признак актуализируется, в частности, при помощи локативных топонимов, имеющих в качестве основной формы форму местного падежа. В подобных ситуациях номинации имеют субъект и объект наблюдения, а точка отсчета – сам наблюдатель; используются: а) ориентирующие предлоги. Например, это широко используется при наименовании полей: **На Буграх** (В-КРЧ Гриб.), **На Бугре** (ТНЦ Борис.), **На Быках** (ВСЛ Гриб.), **У Берёз**: [поль у-бир’ос // дароуа праходит // вдол’ дароуи пасожьна льсьпасаткъ // и вдол’ этой дароуи праходит поль / и нъзывают//] (КТК Гриб.); **У Воню’чки** (ЕСП Терн.), **У МТС** (НВМКР Гриб.), **У Шарихи**: здесь жила женщина по прозвищу Шариха: [поль у-шарихи / съмауон харошый был//] (ЕСП Терн.); **У Яшани**: [у-яшани нъзывают нъ-краю сила / канеч’нъс’т’ сила // и жыла адна сим’я / хазяинъ звали яшка / или па-троицкъму нъзывали яшанъ / и поль так // псылают туда пахат’// куда ехът’ / к-яшани // ужэ каждый знайт’ / куда ехът’//] (КТК Гриб.).

Названия типа **Рубежное** (поля) давались в ситуации, когда позиция субъекта наблюдения не отмечена в ориентационной системе, состоящей, таким образом из объекта наблюдения и объектов-посредников. При этом маркированными оказываются семы ‘грань’, ‘рубеж’. Также: **Рубеж** – лес (КТК Гриб.) (расположен на границе с соседним селом). Э. Мурзаев приводит *рубеж* в значении ‘межа, край, граница (к *рубить*)’ (Мурзаев 1984: 484). [рубеш рьспаложън нъ-крутом склонь уары / каторый па-этану рубижу изрезън аврауъми / ураничит з-друуим силом / з-друуим калхозъм/ и вот назвали йиво рубеш//]; [рубеш / этъ на-урани

троицкѡва и куткоф лисок приавражнѡй // так он и нѣзываетцѡ рубеш//]; [лес рубеш // рубеш называйитца // там вазвышыннас'т' / уора / пѣтаму-що ран'шѡ такийѡ мелкийѡ нападенийѡ были / так там делали наши диды рубеш//] (КТК Гриб.).

Важной особенностью наименований растительных сообществ данной зоны является обилие названий, мотивированных антропонимами. Тем самым микротопонимический код служит вербализации *антропоморфного* культурного кода. Суффиксы *-ов-* / *-ев-*, *-ин* выступают главным средством микротопонимического освоения гипокористических, суффиксально-корневых и деапеллятивных личных имен.

Отражение фамилии, имени или прозвища в микропониме обусловлено несколькими причинами: принадлежностью данного локуса некоему лицу; прагматической деятельностью человека, связанной непосредственно с данным объектом и др. Глобальный антропоцентризм имен собственных связан с интерпретационным компонентом лексического значения слова, с активным творческим началом освоения мира, а не с его зеркальным отражением в человеческом сознании.

От антропонимов образуются наименования объектов, с которыми непосредственно связана деятельность человека. Территория под косьбу обычно закреплялась за какой-либо семьей, фамилия которой сохранилась до настоящего времени в ониме: **Кузюткин покос** (ВСЛ Гриб.); **Попов угол / Попова поляна** (ВСЛ Гриб.); **Семакин**: [симакин / пакос // там касили / давали паи // пѣ-фамилии//] (БГН Борис.); **Морозова поляна**: [дет марос / марозьвы / эт в-лису / ани касили там//] (ОЗРН Новох.). Сенокосные поляны сдавались в аренду. Сельские жители заготавливали сено на пойменных лугах не только для своих нужд, но и для продажи на ярмарках. Множество именных микропонимов говорит об арендном характере использования сенокосов: **Чулкова** – поляна (Новох.), **Симакин** (сенокосное угодье): [симакинѡ / пакос // там касили / давали паи // пѣ-фамилии //] (БГН Борис.); **Сомовское** – поле: [ани фсе паля имеют каждый клач'ок пѣд-названийѡм/ пѣрьспѣлажѡнию // сомѡфскѡйѡ / там примернѡ сто дватцѡт' уиктарѡ зимли // этай зимл'ой / виднѡ рукѡвадил и имел ф-свајом имении вот эт памещик // памещич'ѡй зимля была // сомѡф йиво фамилийѡ // вот с-тех пор так и завут сомѡфскѡйѡ //]; [сомѡфскѡйѡ поль / там жыв ран'шѡ памещик сомѡф / имел сто дватцѡт' уиктарѡф зимли // вот ано и нѣзываетцѡ сомѡфскѡйѡ //] (КТК Гриб.); **Стѣпкина поляна** – поляна (ПВЛ Гриб.); **Сушковы поля** (НВКРСН Терн.).

Таким образом, реализуются отношения, непосредственно или опосредованно связанные с деятельностью человека в разных ее составляющих.

Микротопонимы, номинирующие растительные сообщества, назывались по фамилиям помещиков-владельцев, арендаторов земель: **Хренников лес** – лес принадлежал купцу Хренникову: [ран'шь там жыл хренник // там он зънималсь св'окльй// этъ мая мамъ так уъвариль // и вот ана работъль там / у-этъвъ хренникъ // ани св'оклу там абрабатывъли//] (БГН Борис.; В-КРЧ Гриб.); **Олейнин / Олейный лес** – лес, который принадлежал роду Олениных: [вот алейный лес / барыня была //] (ПСВ Гриб.); **Раевский** – сад (НВМКР Гриб.) – принадлежал Раевским; **Сомовское** – земли помещика Сомова: [ани фсе паля имеют / каждый клач'ок пѣд-названийѣм / пѣ-рѣспѣлажѣнию // сомѣфскѣй / там примернѣ сто дватцѣт' ѳиктар зимли // этай зимл'ой / виднѣ рукъвадил и имел ф-свајом имении вот эт памещик // памещич'ѣй зимля была // сомѣф ѳиво фамилий // вот с-тех пор так и завут сомѣфскѣй//] (КТК Гриб.); **Раква / Раково** – лес, который принадлежал в прошлом роду Раковых: [у-нас прям платинѣ за-садѣм / ат-фамилии / хазяин ракъф был//] (НВТРЦ Терн.). Также: **Максюткино** – часть дубовой рощи: [максюткинѣ / эт дубовѣй рошь // бауач' тама жыл ва-власѣфкѣ и диржал этѣт лес // и паѣтъму назвали максуткинѣ//] (ВЛС Гриб.); **Денисов (Архинов) сад** – сад (Новох.), **Черепанская** – дубрава, название которой восходит к прозвищу Черепки: [чиряпанскѣй ѳара и дубрава чиряпанскѣй// тама тада чиряпки адни жыл'и //] (ТНЦ Борис.); **Саликов сад** – сад (В-КРЧ Гриб.); **Сверчково** – часть леса (БГН Борис.); **Соловцов** – сад (НВМКР Гриб.); **Стѣпкин лес** (ПВЛ Гриб.); **Тюменевский лес** (НВКРСН Терн.).

Часто и имя (фамилия, прозвище) лесника ложится в основу названия участка леса: **Попов угол**, или **Попово**: [ета папова / папова патаму-шта там был ляс'ник первый напѣрва / папоф фамилий ѳво была//] (ТНЦ Борис.); **Негадов лес** (БГН Борис.) и др.

При образовании антропоморфных единиц актуальными оказываются ситуации, ставшие следствием поступков человека, его деятельности, чаще всего неудачной: 'перевернуться на тракторе': **Кузино поле** – поле: [кузинѣ поль / эт призвали / адин там трѣктарист пѣрвирнулсь / и послѣ ниво назвали кузинѣ поль//] (КТК Гриб.) и др.

Следует отметить представленность в наименованиях растительных сообществ данного региона такого квантора, как *три*. На ранних этапах культуры число наделялось сакрально-магическими коннотациями; в частности, «триадичность в культуре рас-

смачивается как функция структурного модуля, как группирующий принцип» (Пелипенко, Яковенко 1998: 93-94, 101). Например, в следующих номинациях актуализируется образ центра и середины группы деревьев: **Три Дуба** – на этом сенокосном уголке особняком растут три дуба, вокруг находится лес: [три дуба / эт площадь' път-сьнаууд'йь / үде касили сень// там пьсридинь три дубь//] (ВЛС Гриб.); **Три Берёзы** – поляна (Новох.); **Три Стана** – небольшой участок у леса (ТРТК Борис.). В данном случае представлены квантитативы в форме количественно-именных словосочетаний.

Этнический код в микропонимии имеет большое значение для определения границ былого расселения и путей миграции народов, народностей и т.п. Он актуализирует оппозицию «свой/чужой», в частности, «русский/цыган»: **Цыганский** – сосновый бор: [тут прям рядьм с-силом / ф-канцэ сила / сасновый бор рьспаложьн // он нъзываетьць у-нас цыганский / пътаму-штть там рьспаложьнь/ ну / пьсиленийь цыган // кауда-ть ани суда приехъли ф-сваих шатрах и рьспълажылис' там // а так как этъ ф-канцэ сила / то там дамишки были дишовыйь // вот ани пньькупали этих дамоф / и там шяс жывут// а к-ним приийжают ишо цыгань// ани-ть качевныйь // так вот там типер' рьспълажылис' очьн' мноуь семей цыганских // и мы ходим русскийь / пътаму-штть там очьн' мноуь үрибоф//] (В-КРЧ Гриб.); **Цыганский варок** – поле: [жыли цыгань// сажули цыгань // рядьм рьспълауайтьць варок / пасли // типъ зауон / навес ат-жары / варок//] (ЕСП Терн.); **Цыганский олѣх** – ольховый лес: [ес'т' цыганский ал'ох / значит // вот / кауда цыгани// цыгани / ани бис-канца къчивыйь / а астьनावилис' ани вот в-этъм ал'хе / и там астанавливълсь фсиуда табър // цыганский ал'ох // он как-та боръм ал'ховым как-та//] (ТНЦ Борис.).

Расселение украинцев на территории Воронежского Прихопѣрья можно проследить, в частности, по этнопонимам, соотносимых с апеллятивом *хохол*: **Хохлацкие стени** – поля (НВТРЦ Терн.) и др.

Представляется интересным проследить переплетение культурных кодов при наименовании непосредственно растительных сообществ. Одно и то же значение может быть передано при помощи средств различных кодов (зооморфного, фитоморфного и т.д.), как это уже было показано частично выше. Последнее становится особенно актуальным для формирования современных ономастических единиц. Так, геообъект может в селе обозначаться двумя различными номинациями, например, поле в селе Есипово Терновского района называют **Поле Памяти** и **Филиппово поле**. Название обусловлено ситуацией: во время полевых работ умер механизатор по имени Филипп: [мъхънизатър умир / серць

астънавильс' // так и нъзывайтьць поль памяти/] (ЕСП Терн.). С одной стороны, актуализирована антропоморфная составляющая, с другой – этическая: важным оказывается состояние «души» воспринимающего.

Таким образом, неофициальные собственные наименования растительных сообществ включают в себе культурную информацию о пространственных представлениях диалектоносителей. Топонимическая модель пространства является по преимуществу хозяйственно ориентированной (в отличие от фольклорной и обрядовой моделей).

Наименования растительных сообществ в ономастической картине мира сельских жителей служат выражению представлений, стоящих за такими концептами и концептуальными признаками, как порядок, размер, длина, форма, характер, тип почвы, рельеф и др.

Как показывает анализ наименований растительных сообществ, партикулярная онимическая лексика сельской местности существует в практически-действенной форме: оним погружен в процессы коммуникации. Это соответственно требует привлечения к интерпретации различных прагматических показателей.

Список сокращений

- БГН Борис. – с. Богана Борисоглебского района
- БЧРВ Повор. – с. Байчурово Поворинского района
- В-КРЧ Гриб. – с. Верхний Карачан Грибановского района
- ВЛС Гриб. – с. Власовка Грибановского района
- ВСЛ Гриб. – с. Васильевка Грибановского района
- ЕСП Терн. – с. Есипово Терновского района
- КРСН Гриб. – с. Кирсановка Грибановского района
- КТК Гриб. – с. Кутки Грибановского района
- МКШ Борис. – с. Макашевка Борисоглебского района
- МХР Борис. – с. Махровка Борисоглебского района
- Н-КРЧ Гриб. – с. Нижний Карачан Грибановского района
- НВКРСН Терн. – с. Новокирсановка Терновского района
- НВМКР Гриб. – с. Новомакарово Грибановского района
- НВСПС Гриб. – с. Новоспасовка Грибановского района
- НВТРС Терн. – с. Новотроицкое Терновского района
- Новох. – Новохопёрский район
- ОЗРН Новох. – пос. Озёрный Новохопёрского района
- ПВЛ Гриб. – с. Павловка Грибановского района
- ПВР Повор. – пгт Поворино Поворинского района
- ПСВ Гриб. – с. Посевкино Грибановского района
- ПСК Повор. – с. Пески Поворинского района
- С-КРЧ Гриб. – с. Средний Карачан Грибановского района

ТКВК Борис. – с. Тюковка Борисоглебского района
ТНЦ Борис. – с. Танцырей Борисоглебского района
ТРТК Борис. – с. Третьяки Борисоглебского района
ТХВ Гриб. – с. Тихвинка Грибановского района
ЧГРК Борис. – с. Чигорак Борисоглебского района
ЧЧРН Гриб. – с. Чичерино Грибановского района

БГПИ – Борисоглебский государственный педагогический институт

Литература

- Авдеева 2005 – Авдеева М.Т. Особенности лексики украинских говоров Воронежской области // Воронежское лингвокраеведение. Выпуск 1. Межвузовский сборник научных трудов. Воронеж, 2005. С. 31-36.
- Белецкий 1972 – Белецкий А.А. Лексикология и теория языкознания: Ономастика. Киев, 1972.
- Березович 2000 – Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Блинова 1984 – Блинова О.И. Явление мотивации слов: Лексикологический аспект. Учеб. пособие для студентов филол. факультетов университетов. Томск, 1984.
- Голев 1973 – Голев Н.Д. Об описании значения слов-денотативов // Актуальные проблемы лексикологии и словообразования. Новосибирск, 1973. С. 26-34.
- Гринкова 1947 – Гринкова Н.П. Воронежские диалекты. Докторская диссертация // Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им А.И. Герцена. Т. 55. Кафедра русского языка. Отв. ред. чл.-корр. Ак. Наук УССР, проф. Б.А. Ларин. Л., 1947. С. 56-67.
- Гринченко – Гринченко Б.Д. Словарь украинского языка: В 4-х т. Киев, 1909.
- Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 тт. М., 1995.
- Дубасов 1887 – Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. Выпуск IV. Тамбов, 1887.
- Загоровский 1973 – Загоровский В.П. Историческая топонимика Воронежского края. Воронеж, 1973.
- Карабулатова 2004 – Карабулатова И.С. Топонимический код в сознании современного носителя русского языка // Русский язык: исторические судьбы и современность: II Межд. конгресс исследователей русского языка (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 18-21 марта 2004 г.): Труды и материалы. М., 2004. С. 117.
- Климкова 1987 – Климкова Л.А. Диалектолого-ономастическая работа в вузе и школе (Методические рекомендации). Арзамас, 1987.
- Куликова 2006 – Куликова И.С. Мир русской природы в мире русской литературы. Слова – названия растений в русской художественной картине мира. СПб., 2006.

- Ларин 1963 – Ларин Б.А. Об архаике в семантической структуре слова (яр – юр – буй) // Из истории слов и словарей: Очерки по лексикологии и лексикографии. Л., 1963. С. 78–89.
- Лютикова 1999 – Лютикова В.Д. Языковая личность и идиолект. Тюмень, 1999.
- Марусенко 1968 – Марусенко Т.А. Материалы к словарю украинских географических апеллятивов (названия рельефов) // Полесье. (Лингвистика. Археология. Топонимика). М., 1968. С. 206-255.
- Мокиенко 1969 – Мокиенко В.М. Лингвистический анализ местной географической терминологии. Автореф. дисс. ... к. ф. н. Л., 1969.
- Мурзаев 1984 – Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М., 1984.
- Пелипенко, Яковенко 1998 – Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998.
- Постоев 1951 – Постоев М. Теллермановский лес. Воронеж, 1951.
- Потебня 1989 – Потебня А.А. Мысль и язык // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 17-200.
- Проект 1969-1970 – Проект организации и развития лесного хозяйства Теллермановского леспромхоза Воронежской области. Лесоустройство 1969-1970 гг. Том I, книга I (объяснительная записка). Воронеж, 1969-1970.
- Проект 1990 – Проект организации и развития лесного хозяйства Теллермановского мехлесхоза Воронежского лесохозяйственного территориального производственного объединения Министерства лесного хозяйства РСФСР. Воронеж, 1990.
- Ростова 2000 – Ростова А.Н. Метатекст как форма экспликации мета-языкового сознания. Томск, 2000.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Т. 1–. М.-Л., 1965–.
- Супрун 2002 – Супрун В.И. Диалектная ономастика в художественном тексте // Материалы юбилейной конференции, посвященной 60-летию филологического факультета ВГУ. Вып. 1. Языкознание. Воронеж, 2002. С. 193-197.
- Сьянова 2007 – Сьянова Е.И. Антропонимическая лексика Воронежского Прихопёрья // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2007. СПб., 2007. С. 252-293.
- Теория и методика... 1986 – Теория и методика ономастических исследований. М., 1986.
- Толстой 1969 – Толстой Н.И. Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды. М., 1969.
- Толстой Н.И. Славянская географическая терминология: Семасиологические этюды. М., 2006.
- Толстой, Толстая 2000 – Толстой Н.И., Толстая С.М. Имя в контексте народной культуры // Язык о языке: Сб. статей. М., 2000. С. 597-620. (Studia Philologica).
- Топоров 1979 – Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: Имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 141-150.

Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1986-1987.

Чижикова 1998 – Чижикова Л.Н. Этнокультурная история южнорусского населения // Этнографическое обозрение. 1998. № 5. С. 27-44.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков / Под ред. акад. О.Н. Трубачева и д.ф.н. А.Ф. Журавлева. Вып. 1–. М., 1974–.

Ключевые слова: ономастическая картина мира диалектоносителя, фитонимический код, названия растительных сообществ, внутренняя форма имени собственного.

ФОЛЬКЛОР
И
ЛИТЕРАТУРА



О СИМВОЛИКЕ НЕПЛОДОВЫХ ДЕРЕВЬЕВ (НА ЮЖНОСЛАВЯНСКОМ МАТЕРИАЛЕ) ¹

В круг «неплодовых деревьев» можно включить как бесплодные деревья, такие как верба, тополь, ясень, вяз, береза, бузина, так и деревья, плоды которых, как правило, не используются человеком в пищу (дуб, бук). Вечнозеленые деревья, как правило, не приносят съедобных плодов, и их тоже можно включить в круг неплодовых деревьев, но они имеют и другую символику. Все эти деревья, обладая признаками «дикий» и «чужой», могут представлять собой мир дикой природы или место, подходящее для контакта человека с представителями потустороннего мира. Так, в Болгарии есть поверье, что у высоких «неплодовых» деревьев, таких как бук, дуб, вяз, верба черти играют свадьбы, едят и пьют. Если человек проходит мимо таких деревьев, черти говорят между собой «Ой, человек затопчет нас!». Тогда человек заболевает (Софийский край) (Димкова 1981: 29). В Косово (Сретечка жупа) считали, что одинокие деревья – ясень, вяз и дуб – являются «самовилскими», т.е. представляют собой дом самовил. Под этими деревьями нельзя сидеть, спать, плевать. Заснувший на таком месте пробуждается парализованным или оказывается в другом месте (Николић 1961: 115). Если кто-то срубит «самовилское дерево», умрет не только он, но и все его домашние. В таких опустевших домах ночью появляется свет (Вукановић 2001: 411). По поверьям из Словении (Савиньская долина), человек хотел срубить в лесу высокую ель, которая оказалось домом вил. Вилы расердились и вызвали грозу. Ветер начал бушевать, вершины деревьев стали падать на человека, пока не убили его (Videc 1910).

Однако деревья, которые имеют плоды (такие как дуб) могут более очевидно выражать параллелизм дикого с человеческим миром, потому что их плоды можно ассоциировать с «дикими фруктами», принадлежащими душам покойников. К ним близки грецкий орех, терн и боярышник. С другой стороны, из этого круга надо выделить липу, которая классифицируется по другим признакам (цветет около праздников Вознесения и Троицы, при цветении сильно пахнет, привлекая к себе множество пчел; имеет глад-

¹ Работа выполнена при поддержке Министерства науки Республики Сербия, грант № 147047.

кий ствол, кора которого используется для лубочных изделий) независимо от того, что она не приносит съедобных плодов.

В традициях многих индоевропейских народов дуб имеет важную культурную функцию, и его можно считать воплощением мирового дерева. Он символизирует устойчивость (прочность) и долговечность. Развесистой кроной он может представлять небо, а его корни соотносятся с хтоническим миром. Дополнительной мотивировкой связи дуба с хтоническим миром является то, что его желудями кормятся свиньи. Глубокие корни дуба и свиньи, роющиеся вокруг него, опосредуют связь дуба с хтоническим миром (Зайковский 1997). По грамматическому роду названия дуб (как и серб. *храст*, *цер*) – мужского рода, поэтому, когда невесту на свадьбе вводят в дом женика, чтобы она рожала мальчиков, про себя говорит: «Около двора дупчићи, а у кући синчићи» (Вокруг двора дубочки, а в доме сыночки) (Грбаль, Черногория) (Караčić 1987: 225). Поэтому дуб является подходящим местом для народных собраний, принятых решений народного суда и для заклятий. Так, в племени кучей в Черногории около высокого дуба на возвышенном месте священник проводил церковные обряды, как в храме; по праздникам люди собирались у дуба ради совместных договоров, рядом с дубом хоронили своих покойников (Ердельановић 1907: 293-294). В западной Сербии (село Кушичи) и сегодня весь род хоронит своих покойников под одним высоким дубом.

У балканских славян широко распространено обрядовое срубание молодого дубового дерева на сочельник. Срубленный ствол вечером вносят в дом и кладут на очаг (серб. *бадняк*, болг. *бъдник*), целуют, «угощают» и ждут, пока он перегорит на две части. На Рождество части недожженного бадняка выносят из дома и оставляют возле плодовых деревьев, на пашне, винограднике, в хлеву или ульях (ср. Недельковић 1990: 9-21, 33-42). Срубленный дуб в этом обряде проходит путь умирания (рубка, сжигание) и нового рождения через множество искр, которые обозначают будущее благополучие семьи. Кроме того, он меняет и свое пространственное положение – из вертикального (верх/низ) в природе, выражающего символику мирового дерева, в первую очередь конец одного временного цикла и начало другого, в очаге он переходит в горизонтальное положение. Ствол молодого дуба без веток в очаге получает новые символические признаки (узкое/широкое, закрытое/открытое) – что в символическом плане представляет широко открытую дверь изобилия в наступающем году.

Часто дуб считался святым деревом, вокруг которого ходили с крестным ходом (серб. *лития*, *крстоноше*) и его никто не решался срубить, осквернить, использовать в хозяйстве в утилитарно-

практических целях. У многих таких дубов больные зажигали свечки и оставляли дары, чтобы освободиться от болезни (Грифунски 1975: 132-133; Вукановић 2001: 516). Воду, которая набиралась в дупла некоторых дубов, также использовали в лечении (Дивљановић и др. 1980: 144). В Полесье бездетные женщины приходили к дубу и искали там лешего, чтобы он помог им зачать ребенка (Агапкина 1994: 107). Эти магические приемы представляют собой коммуникацию с потусторонним миром и свидетельствуют о том, что дуб является предшественником храма. В Истрии существовало поверье, что если дуб зимой остается зеленым, то под его корнями находится клад (Bošković-Stulli 1959: 135).

В средневековой традиции **верба** связывалась со смертью и потусторонним миром (Пастуро 1995: 68). В византийском апокрифическом заклинании, известном и в ранних переводах на славянские языки, верба не хочет сказать св. Сисинию, что мимо нее прошла гила (ведьма) и унесла ребенка его сестры Мелентии; за это он проклинает ее, и верба навсегда остается бесплодной. В «народной Библии» Иуда изображается повесившимся то на смоковнице, то на вербе.

По поверьям сербов в Косово и Метохии, вербу нельзя сажать около дома, чтобы молния не разрушила дом, а древесина вербы не используется в строительстве домов (Вукановић 2001: 70, 444). У восточных славян существует поверье: «Кто вербу посадит, сам на себя заступ готовит», т.е. умрет, когда из вербы можно будет вытесать лопату (Даль 1880 (1): 178). Верба считается непрочным деревом, и поэтому о ненадежном человеке у сербов говорят: «Сигуран као врбов клин» (Надежный, как вербовый гвоздь).

Из бесплодных деревьев в заговорах верба встречается чаще всего. Особое значение для ее символизации имеет вода, возле которой она обычно растет, и таким образом может представлять собой границу между землей и водой (ср. рус. поговорку: «Где вода, там верба, где верба, там и вода») (Даль 1880 (1): 178). Также она легко рассаживается втыканием веток в землю, что выражается глаголом «приняться». Такую символику иллюстрирует магический обряд «передачи» вербе лихорадки. Больной три раза обходит около вербы с зажженной свечкой в правой руке и говорит: «Венчам грозницу за врбицу» (Венчаю лихорадку с вербой) (Бушетић 1911: 542). В Сербии (Косово, Сретечка жупа) крестик из вербы был обязательным украшением шапки невесты (Чажканович 1994 (4): 229).

По символическому значению самыми близкими вербе являются **тополь** и **осина**. В одном заговоре из Хорватии (Славония) говорится: «Ој тополо, виловска скупштина, / на теби се купе виле, на теби су све сидиле, / и мене су вамо звале, / са тебе ми лика дале» (Ой, тополь, ты место собраний вил, / на тебя собираются вилы, / на тебе все они сидели, / и меня туда приглашали, с тебя мне лекарство дали) (Lovretić 1902: 167). После заговаривания больной оставлял у тополя зажженную свечку.

В круг таких растений входит и **бузина**, которая считается деревом вил и чертовым деревом. Ее не клали в огонь, чтобы у людей не болели зубы (Янь, Босния) (Rakita 1971: 68). Вероятно, это связано с поверьями о *нежите*, демоническом черве, который вызывает зубную болезнь и которого, видимо, с бузиной можно внести в дом (Раденковић 2007: 697-714).

У сербов-динарцев (Босния и Герцеговина, Черная Гора, западная Сербия, Косово и Метохия) очень почитается вечнозеленое дерево **тис**, которое считалось сильным оберегом от нечистой силы, сглаза, колдовства, использовалось для защиты имущества и т.д. Особенно ценилась так называемая *предворена тисовина* (часть тисового дерева, которое стерегли)². Чтобы получить такой тис, в Черногории, в племени васовичей, невинный парень и девственная девушка всю ночь сидели у куска тисового дерева, разводили костер и таким образом стерегли тис. На рассвете парень стрелял из ружья и таким образом возвещал, что стережение тиса закончено (*тис предворен*) (Ђорђевић 1938: 198). Или же всю ночь бодрствовали три человека, среди которых был и хозяин дома; они тоже разводили костер и вели между собой беседу (Филиповић 1967: 204-205). Такое стережение напоминает ночное бдение над покойником.

Тис носили с собой в виде посоха, из него изготавливали и носили крестики или брелоки в виде трех связанных между собой треугольников (Пећо 1925: 377). Известны многочисленные рассказы о том, как тис защищает от злого влияния дурного глаза или оберегает человека от демонических существ. В одной из таких быличек говорится следующее: «Сидел старик у входа в один трактир, где обычно останавливались прохожие, и хвастался, что он может взглядом остановить все телеги, и они не смогут сдвинуться с места. И правда, он мог остановить любую телегу, кроме одной. Когда его спросили, почему он не мог остановить эту телегу, он ответил: “Должно быть, в ней находится хоть один кусок тиса, и потому ее невозможно сглазить”» (Sielski 1941: 30).

² От србх. *дворити* ‘ухаживать за кем-л.’; ср. тж. *дворити покојника* ‘бодрствовать, не спать всю ночь над покойным’.

Роль тиса как оберега от нечистой силы мотивируется его признаками; укажем на некоторые из них: медленный рост – тис за 5-6 лет вырастает только на 15-20 сантиметров. При этом это долговечное дерево, которое может прожить несколько сотен лет. Он редко встречается в лесу, растет отдельно от других деревьев (одинок) – не существует тисовых лесов; его ствол развивается в форме куста (определенное/неопределенное). Тис – ядовитое растение, только его красный плод, которым кормятся птицы и таким образом разносят его семя, не ядовит. Может быть, именно из-за этого признака тис иногда играл определенную обрядовую роль.

Итак, в поверьях и обрядовой практике южных славян можно обнаружить деление деревьев по символическим признакам на плодовые, чьи плоды используются человеком в пищу (яблоня, айва, слива, груша, черешня, вишня, шелковица, кизил, орешник) и «неплодовые», куда можно включить как бесплодные деревья, такие как верба, тополь, осина, ясень, вяз, клен, береза, бузина, акация, так и деревья, плоды которых не используются человеком в пищу (дуб, бук). Вечнозеленые деревья, как правило, не приносят съедобных плодов; они также могут быть включены в круг неплодовых деревьев, но их следует рассматривать как отдельную группу, сформированную по другим признакам. Такие деревья, как терн, боярышник и шиповник входят в группу «колочих» деревьев. Из круга «плодовых» деревьев своими отрицательными признаками выделяется *грецкий орех*, из «неплодовых» по положительным – *липа*, по важному обрядовому значению – *дуб*. Специфическими признаками обладает *тис* – вечнозеленое ядовитое дерево.

Литература

- Агапкина 1994 – Агапкина Т.А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 84-110.
- Бушетић 1911 – Бушетић Т.М. Народна медицина Срба селџака у Левчу // Српски етнографски зборник. 1911. XVII. С. 529-595.
- Вукановић 2001 – Вукановић Т. Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији. Београд, 2001.
- Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. СПб.; М., 1880-1882.
- Дивљановић и др. 1980 – Дивљановић Д., Туцаков Ј., Михајлов М. Елементи етноветерине на јужном Кучају // Народна здравствена култура у СР Србији. 1980. № 3. С. 133-162.
- Димкова 1981 – Димкова Г. Народните вярвания в българските баяния // Годишник на висшия педагогически институт в Шумен. Филологически факултет. Т. Va. Шумен, 1981. С. 25-47.

- Ђорђевић 1938 – Ђорђевић Т.Р. Зле очи у веровању Јужних Словена // Српски етнографски зборник. 1938. LIII. С. 1-339.
- Ердељановић 1907 – Ердељановић Ј. Кучи, Братоножићи, Пипери // Српски етнографски зборник. 1907. VIII. С. 1-528.
- Зайковски 1997 – Зайковски В. Свиња в обрядах и обычаях юго-восточной Сербии и юго-восточной Европы: общее и особенное // Етно-културолошки зборник. 1997. Кн. 3. С. 177-181.
- Караџић 1987 – Караџић В.С. Српске народне пословице / Сабрана дела Вука Караџића. Т. IX. Београд, 1987.
- Недельковић 1990 – Недельковић М. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Николић 1961 – Николић В. Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој жупи // Гласник Етнографског института САНУ. 1961. IX-X. С. 113-138.
- Пастуро 1995 – Пастуро М. Въведение в символиката на дървото през средновековието // Български фолклор. Т. XXI. Кн. 5. София, 1995. С. 57-69.
- Пећо 1925 – Пећо Љ. Обичаји и веровања из Босне // Српски етнографски зборник. 1925. XXXII. С. 359-416.
- Раденковић 2007 – Раденковић Љ. Зао дух *нежит* у словенским писаним споменицима и народној култури // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику. 2007. L. С. 697-714.
- Трифунски 1975 – Трифунски Ј.Ф. Култно дрвеће у Скопској Црној Гори // Гласник Етнографског института САНУ. 1975. XXIV. С. 129-140.
- Филиповић 1967 – Филиповић М.С. Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санцака // Српски етнографски зборник. 1967. LXXX. С. 149-221.
- Чајкановић 1994 – Чајкановић В. Речник српских народних веровања о билькама. Рукопис приредио и допунио Војислав Ђурић / Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 1-5. Београд, 1994.
- Bošković-Stulli 1959 – Bošković-Štulli M. Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.
- Lovretić 1902 – Lovretić J. Otok. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. 1902. VII. S. 150-195.
- Rakita 1971 – Rakita R. Narodna vjerovanja u predjelu Janj vezana za čovjekov život i rad i njegov pogled na svijet // Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu. Etnologija. Nova serija. 1971. XXVI. S. 73-78.
- Sielski 1941 – Sielski S. Hamajlije. Etnografska istraživanja i građa III. Zagreb, 1941.
- Videc 1910 – Videc J. Pravljice iz Savinjske doline (1910). Štrekeljeva zapuščina. Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje, Ljubljana.

Кључеве слова: традиционална култура, јужне славјане, симболика, древља, обряды, поверья.

РАСТИТЕЛЬНЫЙ КОД В СОВРЕМЕННЫХ РАССКАЗАХ О СНОВИДЕНИЯХ ¹

Цель данной статьи – анализ некоторых важнейших особенностей экспликации образа-мотива инога мира (ИМ) в современных рассказах об иномирных сновидениях. Под рассказами об иномирных сновидениях мы понимаем тексты, в которых повествуется о встрече сновидца с персонажами инобытия².

Основной материал, на который мы опираемся в этой работе, записан в период с 1999 по 2007 гг. в Ульяновской области (в городе и селе). Для сопоставления мы также привлекаем близкие по многим параметрам к исследуемым рассказам тексты так называемых визионерских жанров – обмирания и видения. Такое сопоставление способствует выявлению общего и специфического в экспликации образа-мотива ИМ, а также – в определенной степени объясняет возможную экзегезу основных составляющих данного образа.

Предварительный анализ³ позволяет условно выделить по крайней мере два типа описываемых в нарративах о снах миров: «хороший» и «плохой» (далее – хРИМ и плИМ, соответственно). Заметим, что «дуальная» классификация миров не охватывает все возможные способы манифестации ИМ в рассказах о снах. Существуют переходные и нейтральные по отношению к дуальной типологии миров способы описания инобытия. Нас, однако, в пределах данной работы будут интересовать в первую очередь тексты, непосредственно связанные с указанной типологией.

Одним из важнейших критериев, позволяющих дифференцировать образы-мотивы хРИМ и плИМ, является растительный код. Судя по имеющемуся в нашем распоряжении материалу (более

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Этнодиалекты Ульяновского Присурия (на материалах XX – начала XXI века)», проект № 08-01-00497а.

² Как отмечает С.М. Толстая, «иномирная природа сна проявляет себя в нескольких устойчивых сюжетах и мотивах, образующих особую область традиционных народных представлений о сновидениях и оформленных в виде клишированных текстов “снотолкований” и рассказов о снах» (Толстая 2002: 199). Далее мы рассматриваем, в основном, именно нарративы о снах.

³ О некоторых результатах этого анализа см., напр.: (Сафронов 2005, 2006а, 2006б).

700 текстов), описания растений и сопрягающиеся с ними мотивы в рассказах об иномирных снах встречаются регулярно. При этом важно подчеркнуть, что основные составляющие растительного кода в текстах сновидений реализуются благодаря достаточно ограниченному набору мотивов.

Так, описание хрИМ обычно эксплицируется как яркий, насыщенный красками пейзаж. Изображаемый локус в этом случае может получать такие номинации, как поле, поляна, сад, огород, луг («лужок»), пастбище, долина, стадион, клумбы, также – лес, роща и некоторые другие.

Заметим, что лексические значения этих слов так или иначе связаны с представлением об определенном участке земли, на котором растут трава, деревья, цветы и т.д. Это позволяет рассматривать упомянутые лексемы как своего рода синонимы, – тем более что описания данных локусов в рассказах о снах часто сопровождаются весьма схожими образами-мотивами яркого солнечного света; водоема (озера, ручья, реки, моря и т.д.); поющих птиц; оврага или горы (пещеры, холма и др.); некоего жилища и т.п.

В центре сюжета этих рассказов, как мы уже указывали выше, – контакт с представителями инобытия. Описание поведения и внешнего вида персонажей ИМ также достаточно стереотипны (например, упоминается ряд типичных действий представителей инобытия; говорится о необычной одежде умерших, которая может быть одинакового цвета у всех обитателей ИМ либо не соответствовать тому, во что обычно одевался умерший при жизни и т.д.).

Приведем ряд показательных фрагментов, иллюстрирующих сказанное выше:

1. «[После смерти своих сыновей рассказчица видит сон] ...Иду я по лугу и гляжу вот как канавка какая, ну, овражек, и ручеек свежий-свежий бежит, течёт <...>» (ЛМП⁴);

2. «[Рассказывает сон, в котором видит своего умершего отчима] Вот будто бы сколько народу среди цветов было, – все в одинаковых одеждах: в шляпах, в черных осенних польтах, а я вот стою на этих клумбах, а у них [умерших. – Е.С.] как собрание какое <...>» (РКБ).

3. «Вот один из снов, который приснился мне лично, когда умер мой дедушка: я видела очень незнакомое место. Это была зеленая поляна, она была очень насыщена цветом. Трава, была будка, за этой будкой были деревья, и протекал ручей. <...> Я помню завалинку, на которой сидел мой дедушка. Он был в своей любимой

⁴ Данные рассказчиков см. в Списке информантов.

рубашке и что-то, по-моему, шил. Сапоги, по-моему, шил. Очень ярко светило солнце...» (СКВ).

В некоторых текстах обобщенные номинации, использующиеся при описании хорошего инобытия, могут конкретизироваться, – например, благодаря упоминанию наименований родов растений. Так, в известных нам рассказах в качестве составляющих иномирного пейзажа называются яблони, маки, щавель, розы, тюльпаны, васильки, виктория.

Ср., например:

1. «И вот вижу во сне: она [“Варя”, умершая соседка. – Е.С.] несет ведра и в землянку. “Варя, – я ей говорю, – да я как хочу тебя видеть, как я давно... как ты тут живешь?” – “Чего, – говорит, – я живу, вот... Я только заслужила дитяам воду носить”. А у этой землянки вот так... другой выход, а там цветы – маки и зеленый лужок» (Трушкина 2002: 155).

2. «[Сновидец “летает” во сне над раем] <...> И полетел дальше по горам, – горы, долины... цветы, розы <...> В раю, я говорю, – розы, тюльпаны, – всё, – яблоки цветут, – всё как жар горит...» (ТВВ).

Однако в большинстве известных нам рассказов об иномирных сновидениях манифестация хРИМ реализуется в обобщенных формулировках растительного кода, т.е. конкретные разновидности растений не называются.

Гораздо более важным оказывается яркость, насыщенность цветовой гаммы описываемого мира (чаще всего упоминаются зеленый и голубой, реже – светло-желтый цвета). Именно этот признак – наряду с сюжетообразующим мотивом встречи с персонажем ИМ – придает особую эмоциональность наблюдаемой картине инобытия, оставляет у сновидца интенсивное впечатление от увиденного, что, по всей видимости, является одной из возможных причин самой вербализации сна.

В некоторых случаях рассказчик определяет эту интенсивность как не совсем естественную, не свойственную нашему миру. Это заставляет информантов производить своеобразную селекцию употребляемых лексем, выбирая наиболее эмоциональные из них, способные приобщить слушателя к инобытию, заставить его «со-видеть» сновидцу⁵. Ср.:

1. «...Сон приснился, когда было сорок дней [после смерти матери рассказчицы. – Е.С.]: вижу необычный мир, – светло, солнечно, на деревьях – цветы, краски яркие, сочные. Увидела маму

⁵ Замечания о феномене «совидения» при рассказывании визионерских текстов см. в работе А.В. Тарабукиной (Тарабукина 2002: 264-265).

– она плыла по голубой-голубой речке (цвет даже неестественный какой-то) на лодке, – в белой рубахе... Ростом она была раза в два выше [чем в реальности. – *Е.С.*], плыла и пела песни <...>» (ЗИН);

2. «[Рассказчица видит сон, в котором идет с некоей женщиной по дороге] Много лет прожито, но я такой неземной красоты не видела: во-первых, ручей течёт, так он течет, так он журчит, как будто кто сказку рассказывает, – слушал, слушал бы... Птицы там поют чудесные песни, сказочные песни – заслушаешься, деревца экзотические, – всякие. И цветовая гамма, такая цветовая гамма: золотисто-оранжевая, яркая, – зелень, что в жизни, в природе такого нет. И мы идём <...> вдоль этой... этого ручья в этой прекрасной природе» (ИРП).

Стоит отметить, что хРИМ может описываться в рассказах о снах и без использования растительного кода. Например, в одном из текстов сновидец встречается с прогоняющим его из инобытия «дедушкой с ватной бородой»; при этом спящий оказывается «среди облаков <...>, были сплошные облака, воздушные и легкие...» (PPP).

Несмотря на эти исключения, можно констатировать, что в исследуемых текстах растительный код при моделировании описания хРИМ доминирует.

Для нарративов о сновидениях, в которых эксплицируется образ-мотив плохого инобытия, растительный код также актуален. Однако в данных текстах он реализуется как бы с обратным знаком: пЛИМ описывается либо как локус, лишенный растительности, либо как место, где произрастают растения, обычно связанные с негативными коннотациями (ср., например, образ-мотив тины⁶ в приводимом ниже примере). Ср.:

1. «[Рассказчица во время тяжелой операции видит сон, в котором некто пытается «заколотить» ее в гроб; место, в котором разыгрывается сюжет сна, описывается так:] Планета такая круглая и такие рытвины, там – кратеры, но она необитаемая: показывают иногда Марс – вот такой, на ней нет ни деревьев, – ничё, – просто пустыня и какие-то кратеры, и я прям чувствую, что она необитаема, потому что на ней я плохо себя чувствую, задыхаюсь...» (ИТД).

2. «Видела [во сне] детей [неродившихся вследствие аборта. – *Е.С.*] вот в этом вот – в тине, иду будто, а они – в тине, в тине, все в

⁶ В связи с этим можно указать на зафиксированное у восточных славян представление об аде-*болоте*, находящемся под землей (см. Морозов, Толстой 1995: 94).

тине, вот какое-то озеро и грязь, и они будто там вымыривают...» (ЗМД)⁷.

Для описаний пЛИМ характерны также картины замкнутых пространств: различного рода пещер, «дыр», барачков, темных зданий и т.п. Подобные описания не всегда релевантно соотносятся с растительным кодом: в этом случае актуализируются несколько иные семантические составляющие образа-мотива ИМ (например, основанные на оппозициях светлый / темный, высокий / низкий [глубокий] и др.).

Большой интерес в связи с этим вызывают тексты сновидений, в которых симультанно представлены картины обоих миров. Данные рассказы позволяют говорить об определенной топографии сновидческого инобытия. В известных нам сновидениях соотношение миров, в основном, имеет вертикальную, точнее – «ярусную» интенцию. Пользуясь термином одного из информантов, миры в этом случае соотносятся друг с другом как «этажи» некоего здания. Ср. следующие тексты:

1. «... И она [умершая сестра. – Е.С.] мне всё показывала... там [в ином мире. – Е.С.] как бы странные какие-то вот ярусы, она водила <...> Вот я помню, что тот ярус [идет описание «плохого» яруса. – Е.С.], где были типа какие-то камешки, где больно ходить, – там мне можно было посмотреть что-то издали, потому что туда не все допускаются... Потом он [«плохой» ярус. – Е.С.] какой-то тёмный, чёрный какой-то... там что-то издали что-то добывается, что-то делается: какая-то была ярусность... Там другой ярус [идет описание «хорошего» яруса. – Е.С.], – там что-то было светлое, там была какая-то трава, какие-то растения были, вот...» (ТЛЛ).

Соотнесение двух локусов в приведенном тексте наиболее очевидным образом демонстрирует актуальность растительного кода при определении статуса описываемых миров. Другими словами, растительный код (и сопутствующие ему мотивы – например, представленные через семантическую оппозицию «темный / светлый») в процитированном примере выполняет функцию своеобразного маркера, позволяющего рассказчику и его аудитории дифференцировать («опознавать») пЛИМ и хРИМ.

В некоторых рассказах об иномирных сновидениях эксплицируется не столько вертикальная (ярусная) ориентация в расположении миров, сколько структура, которую можно назвать

⁷ Ср. подборку текстов снов, в которых эксплицируются сходные «плохие» условия пребывания в ИМ неродившихся или умерших некрещеными детей – (Листова 2001: 42-44; Листова 2002: 122-123; Лурье, Черешня 2000: 298, текст № 82).

вертикально-горизонтальной (с доминированием вертикальной интенции): соотносимые друг с другом миры расположены как бы в одной плоскости, т.е. от одного локуса до другого можно буквально пойти пешком⁸. Однако при этом сохраняются «рефлексы» вертикальной ориентации, выраженные в образах-мотивах ямы-пещеры и горы.

Ср.: «Вот сон этот я не забуду: вот видала я моего больно уж в цветах [умершего] мужа: вот что ни иду – цветы, что ни иду – вот всё цветы – вот уж всякими, всякими цветами, а я будто иду, а мне навстречу идут вроде как женщины. <...> И вярнули будто меня две женщины в чёрном, вярнули, меня: “Айда-ка, мы тебе ещё чаво покажем” – “Чаво, мыл, покажете вы?” – “Вот где, грит, упокойники ещё” <...> – “Где, мыл?”... Вот будто в гору, в гору пришли, и туда будто вдолблённа как яма какая-то туды, и туды меня завяли, окошков нигде нет <...> Вот в такую в тёмну вещь меня ввели, вот там как в горе врыто в какое, в яму, вот мне показали <...>» (ЗМД).

Последний пример также показывает значимость для исследуемых текстов оппозиции хРИМ / плИМ, которая эксплицируется как ряд характерных, противопоставляемых друг другу признаков. Данные признаки в большинстве случаев базируются на тех или иных составляющих растительного кода (ср. образ-мотив цветов).

При обращении к проблеме возможной экзегезы рассмотренных нами моделей описания иного мира очевидной является апелляция к культурным концептам «рая» и «ада» (обусловленным, прежде всего, фольклорно-мифологической и религиозной традициями⁹).

Однако такая постановка вопроса применительно к предмету нашего анализа является слишком общей. Бóльший интерес представляет сопоставление сновидений с родственными им по структурно-семантическим, тематическим, прагматическим и др. особенностям текстами (например, с такими визионерскими жанрами, как обмирания и видения). Не касаясь в пределах этой работы проблемы соотношения в исследуемых повествованиях

⁸ Ср. сходные наблюдения, основанные на рассмотрении эсхатологических рассказов, входящих в состав известного Волоколамского Патерика (Ольшешевская 2003: 40).

⁹ Литература, посвященная этому вопросу, весьма обширна. См., напр.: (Аверинцев 2000, 2000а; Шахнович 2003; Морозов, Толстой 1995; Рождественская 2004; Соболев 2000; Сергеева 1995; Криничная 2004: 920-993; Успенский 1982: 55-79; Демин 1998: 703-738; Мильков 1999: 189-215) и мн. др.

устной и книжно-письменной культур¹⁰, отметим тесную близость основных образов-мотивов, использующихся при описании хРИМ и пЛИМ в сопоставляемых группах текстов.

Так, сравните, например, следующие фрагменты устных обмираний, в которых так или иначе упоминается (resp. описывается) рай: «цветы цветут в садах» (Толстая 2002: 214), «как там красиво, хорошо» (Толстая 1999: 22, текст № 2), «детки, кажэ, гуляють и яблочки у руках» (Там же: 23, текст № 6), «дальше молодежь танцует, гуляет, цветочки красивые» (Там же: 23, текст №7), «мамонька моя <...> она вся в цветочках, в птичках райских...» (Добровольская 1999: 24), «луг большой» (Никитина 2002: 224) и др.

Для многих текстов книжно-рукописных видений и обмираний характерен тот же репертуар основных образов-мотивов, перечисленных выше, – с некоторыми отличиями в степени детализации и акцентом на ряде специфических мотивов. В частности, подробную разработку в рукописно-книжных текстах получает образ небесного рая, рая-церкви, рая-дома, этимасии (небесного престола) с «лицезрением» святых, ангелов, Бога, Богородицы и др.¹¹

Что касается свепликации образа-мотива плохого инобытия, то здесь различие между текстами обмираний / видений и рассказами об иномирных снах более значительно.

Так, в текстах обмираний и видений (соотносимых как с устной, так и с книжной культурами) при описании пЛИМ акцент делается не столько на описании самого локуса, сколько на описании специфических условий пребывания умерших. Эти условия обычно расцениваются как наказания за нарушения («грехи»), совершенные обитателями инобытия, когда они, условно говоря, пребывали в ином бытийном статусе, т.е. относились к нашему миру (миру живых). Конкретное содержание списка мучений варьируется от текста к тексту, однако главный принцип организации повествования один и тот же: визионер перемещается от одной картины

¹⁰ См. об этом подробнее, напр.: (Гуревич 1990: 175; Чередникова 2002: 229, 238; Толстая 2002: 211-212, 218; Толстые 1995: 459-460; Толстая 1999: 22; Толстая 2004: 464; Толстая 2003; Грицевская, Пигин 1993; Пигин 2006: 6-9; Лурье, Тарабукина 1994; Шевченко 1999).

¹¹ Ср., например, тексты в следующих публикациях: (Шевченко 1999: 28; Азбелев 1992: 343; Пигин 2006: 259, 262, 352; 350; 352, 354; Покровский 1999: 148-149) и др.

«мук» к другой, получая объяснение увиденного от сопровождающего его персонажа-проводника¹².

В рассказах об иномирных сновидения картина пЛИМ (и соответствующие условия пребывания в плохом мире) обычно интерпретируются не как следствие грехов встреченных на «том свете» умерших, а либо как данность (не мотивированная чем-либо), либо как следствие определенных нарушений самого сновидца. В этом случае функция рассказа о сне – указать на это нарушение и тем самым – ликвидировать его.

Ср., напр., следующий текст сновидения: «[Умершего сына родственники забыли помянуть] Его матери снится сон: вот овраг большой, большой, [сын] везёт на салазках дров, тощой, тощой. Она говорит: “Ба, Петь, не знай вас не кормят? Почему такой тощой?” – “Кормят, – говорит, – мам, да не всех: как я здесь, мне еще никто куска не подал”. Тут старушки [после сна. – Е.С.] и говорят ей: “Повари картошки, капусты – помяни, – тогда лебеда была, – испеки”. Она так собрала, и ей снится: “Вот тяперича, мам, спасибо, накормила”» (ФРН).

В приведенном тексте растительный код в описании ИМ несколько редуцирован¹³. Более значимо здесь описание внешнего вида иномирного персонажа, обусловленное определенными условиями «бытия» умершего. Эти последние непосредственно связаны с событиями нашего мира (в частности, с нарушениями сновидца и его окружения).

Таким образом, как в снах, так и в обмираниях / видениях растительный код наиболее явно актуализируется в том случае, когда описывается хрИМ или – в пределах одного текста – оба мира, противопоставляемые друг другу по ряду признаков.

В тех текстах, в которых дается описание только пЛИМ (ср., например, последний из приведенных примеров), говорить о растительном коде не всегда релевантно.

Подчеркнем, что намеченная выше дифференциация различных групп визионерских текстов не является жесткой: возможны пере-

¹² Ср., например, тексты устных обмираний, опубликованные в работах: (Лурье, Тарабукина 1994: 25-26, тексты №№ 1-4; Толстая 1999: 22-23, тексты №№ 4-8; Никитина 2002: 225-226; Толстая 2002: 213-216; Толстая 2004; Полесский сборник 1983: 70-72) и др. Аналогичные наблюдения относительно рукописно-книжных видений / обмираний см., например: (Пигин 2006: 177; Грибанов 1989: 73; Чередникова 2002: 233).

¹³ При этом следует учитывать, что образ «большого оврага» коррелирует с растительным кодом и соотносится с достаточно распространенными представлениями о плохом инобытии (ср., например: Морозов, Толстой 1995: 94).

сечения, использование сходных способов моделирования инобытия как в иномирных снах, так и в видениях / обмираниях (ср., напр., тексты, опубликованные в (Лурье, Тарабукина 1994: 26, тексты №№ 4, 5).

Добавим, что описание в сновидениях хрИМ (с типичными для этого образа-мотива признаками, о которых мы писали выше) нельзя считать обусловленным исключительно влиянием культурно-традиционных стереотипов. Проанализированные нами материалы позволяют говорить о том, что видение во сне прекрасных картин и пейзажей имеет и определенную психологическую подоплеку.

Об этом, в частности, свидетельствуют материалы статьи Н.Е. Ливановой (близкие в региональном отношении к нашим полевым записям). Н.Е. Ливанова в своей работе, посвященной тематической группе сновидений о полетах, опирается на тексты, записанные, в основном, от молодых респондентов-горожан (некоторые из них в реальности занимаются парашютным спортом) (см. Ливанова 2002).

Любопытно, что, в отличие от приведенных нами выше примеров, рассказы, которые цитируются ниже, не расцениваются информантами как экспликация некоего иного мира. Для рассказчиков этих сновидений описываемые ими картины представляют собой яркое, надолго запомнившееся и большей частью приятное, радостное переживание. Данный опыт не маркируется ими в терминах таких культурно-традиционных оппозиций, как наш мир / инобытие, ад / рай и т.п.

Ср., например:

«Я просто летала, вернее, себя во сне не видела. Это были необычайно яркие, солнечные, красочные пейзажи, которые преподносились моими глазами. По ощущению необычайной легкости я могла понять, что лечу, парю где-то в чистом, голубом небе <...>»;

«Я летала над чистой-чистой водой, вокруг были прекрасные птицы, ярко-зеленая зелень. Когда я проснулась, было чувство необъяснимой радости и душевного спокойствия»;

«Я нахожусь на солнечной, зеленой лесной поляне. Вокруг невысокие деревья. У меня радостное настроение, ощущение счастья. Я набираю букет цветов и с ними поднимаюсь в небо»;

«[Во сне] парашют не раскрывается, а ты летишь, падаешь, у тебя перед глазами цветы и все такое, затем ты приземляешься и почему-то остаешься живым» (см. Ливанова 2002: 134, 137-138).

Н.Е. Ливанова объясняет экзегезу подобных описаний в рассказах о сновидениях следующим образом: «Зелень, солнечность, чистота неба и воды выражают эмоциональное содержание полета и, возможно, связаны с возвращением во сне первоначального,

детского восприятия мира; не случайно один из опрашиваемых написал в анкете, что сны о полетах у его связаны с “чувством возвращения в детство”» (Там же: 121).

Не оспаривая данного утверждения, можно предположить, что «культурологическое» и «психологическое» (в частности, основанное на особенностях апперцепции) объяснения не противоречат друг другу, а, скорее, сопрягаются.

Таким образом, увиденное в рассказах об иномирных снах маркируется как инобытие благодаря традиционной модели объяснения, когнитивно-культурному трафарету, накладываемому на визуально-аудиальный ряд, который в свою очередь может объясняться и определенными особенностями апперцепции реальности. Кроме того, не следует забывать о динамике таких объяснений: один и тот же сон, пересказанный в разное время одним и тем же информантом, может иметь различные трактовки: многое зависит от событийного и коммуникативно-культурного контекстов.

Список информантов

ЗИН – Зотова Ирина Николаевна, 1960 г.р., средн. образ., род. и прож. в г. Ульяновск, зап. 5 декабря 2004 г.

ЗМД – Заплаткина Марья Дмитриевна, 1923 г.р., 2 кл., род. и прож. в с. Потьма Карсунского района Ульяновской обл., зап. 2 августа 2005 г.

ИРП – Иноземцева Раиса Павловна, 1927 г.р., высш. образ., род. в с. Новоспаское Ульяновской обл., проживает в г. Ульяновске (с 1950 г.), зап. 25 авг. 2004.

ИТД – Ильина Татьяна Дмитриевна, 1955 г.р., средн. спец. образ., род. в г. Чапаевск Самарской обл., прож. в г. Ульяновске (с 1992 г.), зап. 2005 г.

ЛМП – Леванова Мария Петровна, 1921 г.р., 4 кл., род. и прож. в с. Сара Сурский р-на Ульяновской обл., зап. 5 авг. 2006 г.

РКБ – Романова Капитолина Борисовна, ок. 70 лет, средн. образ., род. и прож. в г. Ульяновск, зап. дек. 2004.

РРР – Разутдинова Роза Рифкатовна, 1985 г.р., средн. образ., род. с. Тат. Калмагор Чердаклинского района Ул. обл., прож. в г. Ульяновске, зап. июль 2004 г.

СКВ – Соломенцева Клена Викторовна, 1986 г.р., средн. образ., род. и прож. в г. Ульяновск, зап. 1 июля 2005 года.

ТВВ – Томин Виктор Васильевич, 1931 г.р., 3 кл., род. и прож. в с. Малая Хомутерь Барышский р-н Ул. обл., зап. 22 июня 1999 г.

ТЛЛ – Терехина Людмила Леонидовна, 1958 г.р., высш. образ., род. в с. Малаховка Коньшевского р-на Курской обл., проживает в г. Ульяновске (с 1970 г.), зап. 2006 г.

ФРН – Филипова Раиса Николаевна, 1935 г.р., род. и прож. в с. Малая Хомутерь Барышский р-н Ульяновской обл., зап. июнь 1999 г.

Список условных сокращений

- ИМ – образ-мотив иного мира (инобытие, «тот» свет и т.п.).
пЛИМ – образ-мотив инобытия с характерными признаками плохого мира.
хРИМ – образ-мотив инобытия с характерными признаками хорошего мира.

Литература

- Аверинцев 2000 – Аверинцев С.С. Рай // Мифы народов мира: в 2 т. М., 2000. Т. 2. С. 363-366.
- Аверинцев 2000а – Аверинцев С.С. Ад // Мифы народов мира: в 2 т. М., 2000. Т. 1. С. 36-39.
- Азбелев 1992 – Народная проза / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелев. М., 1992.
- Грибанов 1989 – Грибанов А.Б. Заметки о жанре видений на Западе и Востоке // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4. С. 65-77.
- Грицевская, Пигин 1993 – Грицевская И.М., Пигин А.В. К изучению народных легенд об «обмирании» // Фольклористика Карелии: сб. науч. ст. Петрозаводск, 1993. Вып. 8. С. 48-68.
- Гуревич 1990 – Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Демин 1998 – Демин А.С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998.
- Добровольская 1999 – Добровольская В.Е. Рассказы об обмираниях // Живая старина. 1999. № 2. С. 23-24.
- Криничная 2004 – Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.
- Ливанова 2002 – Ливанова Н.Е. Сны о полетах // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2002. С. 117-142.
- Листова 2001 – Листова Т.А. Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье // Православная жизнь русских крестьян XIX-XX вв. М., 2001. С. 36-52.
- Листова 2002 – Листова Т.А. Народные представления о душе связанные с деторождением // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII-XX вв. М., 2002. С. 101-127.
- Лурье, Тарабукина 1994 – Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22-26.
- Лурье, Черешня 2000 – Лурье М.Л., Черешня А.В. Крестьянские рассказы о сбывающихся снах // Традиция в фольклоре и литературе: статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии СПбГУ. СПб., 2000. С. 275-310.
- Мильков 1999 – Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.

- Морозов, Толстой 1995 – Морозов И.А., Толстой Н.И. Ад // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. М., 1995. Т. 1. С. 93-94.
- Никитина 2002 – Никитина С.Е. Сны и обмирания у духовборцев // Сны и видения в народной культуре... М., 2002. С. 220-226.
- Ольшевская 2003 – Ольшевская Л.А. Эсхатологическая тема в Волоколамском Патерике // Филологические науки. 2003. № 1. С. 37-44.
- Пигин 2006 – Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.
- Покровский 1999 – Духовная литература староверов востока Сибири XVIII-XX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999.
- Полесский сборник 1983 – Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Рождественская 2004 – Рождественская М.В. Библейские апокрифы в литературе и книжности Древней Руси: Историко-литературное исследование: Дис. ... канд. филол. наук. – СПб., 2004. Цит по: www.opentextnn.ru/history/istochnik/istXIII-XIX/rojdestvenskaja
- Сафронов 2005 – Сафронов Е.В. Образ «иноного мира» в современных рассказах о сновидениях // Образ жизни и образ мыслей: материалы научных чтений. Ульяновск, 2005. С. 35-42.
- Сафронов 2006a – Сафронов Е.В. Умершие как персонажи современных рассказов о снах // Живая старина. 2006. № 2. С. 29-30.
- Сафронов 2006b – Сафронов Е.В. «Иной мир» в рассказах о снах и представлениях, связанных с похоронно-поминальной обрядностью русских // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2006. С. 115-130.
- Сергеева 1995 – Сергеева Н. «Птицы райские и котлы кипучие»: представления о рае и аде в русской народной вере // Наука и жизнь. 1995. № 8. С. 100-106.
- Соболев 2000 – Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания). СПб., 2000.
- Тарабукина 2002 – Тарабукина А.В. Видения в духовной беседе // Сны и видения в народной культуре... М., 2002. С. 261-270.
- Толстая 1999 – Толстая С.М. Полесские «обмирания» // Живая старина. 1999. № 2. С. 22-23.
- Толстая 2002 – Толстая С.М. Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре... М., 2002. С. 198-219.
- Толстая 2003 – Толстая С.М. Рассказы о посещении «того света» в их отношении к книжному жанру «видений» // *Jews and Slavs. Jerusalem*, 2003. V. 10. С. 43-54.
- Толстая 2004 – Толстая С.М. Обмирания // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти т. М., 2004. Т. 3. С. 462-464.
- Толстые 1995 – Толстые Н.И. и С.М. О жанре обмирания (посещения того света) // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 458-460.

- Трушкина 2002 – Трушкина Н.Ю. Рассказы о снах // Сны и видения в народной культуре... М., 2002. С. 143-170.
- Успенский 1982 – Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Чередникова 2002 – Чередникова М.П. Письменная традиция обмираний // Сны и видения в народной культуре... М., 2002. С. 227-246.
- Шахнович 2003 – Образ рая: от мифа к утопии / Отв. ред. М.М. Шахнович. СПб., 2003.
- Шевченко 1999 – «Велел Господь показать тебе...» / Подгот. к публ. В.Ф. Шевченко // Живая старина. 1999. № 2. С. 27-29.

Ключевые слова: описание иного мира, рассказы о сновидениях, растительный код.

ЛЕГЕНДЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РАСТЕНИЙ В НОВОГРЕЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Цель данной работы – рассмотреть ряд легенд о происхождении растений в новогреческом фольклоре и проследить, какие мифопоэтические представления греческого народа о растениях нашли отображение в легендах такого рода.

Прежде всего, можно выделить основные модусы возникновения растений в новогреческих народных преданиях: создание, творение растения, превращение человека или мифологического персонажа (далее – МП) в растение, произрастание растения из крови, семени, слез человека или МП. В особую категорию можно выделить истории о появлении того или иного растения именно в месте проживания информанта. Стоит отметить, что последней категории преданий не уделялось должного внимания.

1. *Создание растений.*

В новогреческой народной традиции с растениями очень часто связаны персонажи так называемой «народной библии»¹, что свидетельствует о сильной христианизации греческой картины мира. Если рассматривать мифы о творении растений, то можно отметить, что творцами растений часто оказываются Христос или Сатана, которые являются в народном фольклоре олицетворением двух полярных, иногда почти равных сил добра и зла². В зависимости от того, кто его сотворил, растение может мыслиться в народном традиционном сознании как «благословенное» или «проклятое». От того, к какой группе принадлежат растения, зависят нередко и их свойства – благотворные или, напротив, вредоносные.

В сборнике критских новогреческих мифов, посвященных растениям и животным, приводится легенда о возникновении **ели** (Λουκολούος 1940: 212). Дьявол спорит с Христом, что тот не сможет взобраться на верхушку вертела. Христос принимает спор, делает из вертела лестницу и так взбирается на самую верхушку. На каждой ступеньке этой лестницы появляется зеленая поросль, чудесная лестница превращается в ель. Это предание не только

¹ Под этим понятием мы подразумеваем своеобразную интерпретацию библейского предания в фольклоре.

² Ср. болгарские богомильские представления о двух демиургах, Христе и Сатане.

является мифом о сотворении дерева, но и поясняет, почему ель вечнозеленая. Христос как бы передает ей долю своего бессмертия.

Из растений, сотворенных Христом, названо растение η παλιούρα (разновидность колючего кустарника, бот. «держидерево»). Предание о возникновении этого кустарника также имеет в своей основе мотив спора Христа и Сатаны (Там же). Христос спорит с Сатаной о том, что создаст растение, в которое последний не сможет войти. Примечательно, что колючие растения в народном представлении могут ассоциироваться как с локусом демонических существ, так и восприниматься в качестве апотропея от вредоносного влияния злых сил. Есть ряд легенд, в соответствии с которыми шипы и колючки были даны растениям Богом как награда, как защитное средство. В еще одной критской легенде (Λουκοπούλος 1940: 215) говорится, что Бог изначально сотворил все растения без колючек и шипов, но как-то артишок (η αγκινάρα) взмолился Богу, что его плоды постоянно обидают воры, тогда Бог даровал ему колючки, о которые воры поранили руки.

2. Превращения в растения.

Общим мотивом многих новогреческих легенд о превращении часто является проклятие, которое может быть выражено в легенде вербально или подразумеваться. Подобные легенды обычно предполагают совершение героем, героиней какого-либо действия, противоречащего этическим нормам и подлежащим осуждению, проклятию (самоубийство, инцест, оскорбление священных объектов или лиц, непочтительное отношение к родителям и т.д.).

В качестве примера можно привести легенду крымских греков о происхождении **тополя**, **кипариса** и **граната**, в которые превратились девушки, проклятые родителями за свою непочтительность (Филатова 2000: 59-61) или легенду о происхождении **яблони** от женщины с аналогичным именем, которую Бог наказал за гордыню.

Новогреческая крымская легенда повествует о рыбаке и его жене, у которых были три дочери. Старшую звали Тополиной, среднюю Гранатой, а младшую Кипарисой. Тополина была маленькой и безобразной, Граната очень бледной, Кипариса имела слишком веселый и смешливый нрав. За свои недостатки дочери упрекали и бранили своих родителей, пока те не взмолились небу, чтобы их избавили от гнева собственных детей. Тотчас Тополина превратилась в самое высокое дерево, но без цветов и плодов, Граната – в дерево с красивыми розовыми цветами, которые, однако, не имели запаха, а Кипариса – в дерево, которое из-за своего печального и неподвижного вида стало символом грусти и скорби. В данном случае легенда не только рассказывает о происхождении самих деревьев, но и дает объяснение некоторых их признаков и символики.

Согласно новогреческому народному преданию о происхождении яблони, женщина по имени Яблоня хотела подняться на высокую гору на осле, не испросив божьей помощи. Она упала и разбилась, превратившись в яблоки, из семечек которых выросло дерево яблоня (Paramichael 1975: 48-49).

Этолийская легенда (Ловколюбос 1940: 215-218) рассказывает о происхождении **ежевика** следующее: в давние времена жил бродячий торговец по имени *Váτος* (имя буквально означает «ежевика»). Он продавал ленты, булавки, кружева, бисер. Основными покупателями его были девушки. Ежевика был очень хорош собой, и поэтому ему всегда удавалось что-нибудь продать, так как девушки приходили иногда только посмотреть на него, а уговорить их купить что-нибудь ему и вовсе не стоило труда. Тогда девушки пожаловались *нереидам*³, что Ежевика их совсем разорит, если те им не помогут. Нереиды заманили торговца к себе и увидели, что он действительно очень хорош собой. Одна из нереид, по имени *Калло* (Красавица) позавидовала его красоте и превратила в колючий куст. В этой легенде еще дополнительно поясняется свойство колючего куста, который, подобно назойливому торговцу, хватает человека за одежду.

Мотив превращения в растения МП или сказочного персонажа является распространенным мотивом новогреческих сказок или быличек. Растение в данном случае является временной фитоморфной ипостасью МП или сказочного персонажа. Что касается собственно этиологических легенд, то в них превращение носит постоянный характер, и метаморфоза происходит с персонажем, не обладающим самостоятельной способностью к изменению своего первоначального облика⁴. Для таких мотивов превращения необходим агент, то есть персонаж, при помощи которого или в результате действий которого свершается превращение: родители проклинают дочерей, Бог гневается за гордыню на женщину, нереиды превращают юношу в ежевичный куст и т.д.

3. Растение на месте погребения.

В основе мифа о происхождении растения может лежать мотив растения, вырастающего на могиле, который является также одним из самых распространенных сказочных или песенных мотивов, связанных с растениями. Так, по этолийскому преданию, ароматная трава **мелисса** выросла на могиле Мелисандры, жены Мелисанд-

³ В новогреческой народной демонологии женские демонические существа, преимущественно представляемые в образе прекрасных девушек, обитательниц лесных долин или заброшенных мест.

⁴ Характерный признак МП или мифологизированного сказочного персонажа.

ра, которая умерла от тоски, узнав, что ее муж был убит алжирскими пиратами (Λουκοπούλος 1940: 214).

Предания о вырастающем на могиле растении отображают представление о том, что растения могут быть вместилищем души человека после смерти. Подобные представления заложены в легендах о вырастании растений на месте пролитой крови, слез и т.д.

4. Растения, вырастающие из крови, слез и т.д.

Предания о происхождении **мандрагоры** поясняют сходство ее корня с человеком, что отразилось в ее народном названии, особенно распространенном на Крите и некоторых додеканесских островах – *καλανθρωπάκι, καλάνθρωπος* (от *καλός* ‘хороший’ и *άνθρωπος* ‘человек’). Считается, что это растение произошло из крови или семени повешенного человека, что отражено в другом народном названии мандрагоры – *η αγχώνη* (от *αγχώνω* ‘душить, вешать, давить’). Распространен сюжет о прорастании растения из крови, слез, молока библейских или евангельских персонажей. В большинстве этиологических легенд подобного рода важную роль играет определенный признак растения, например, цвет и форма. Красный цвет растения ассоциируется с кровью, белый – с молоком, слезами и т.д. **Мак**, согласно новогреческим народным преданиям, вырос из крови Христа (Εμμανουήλ 1960: 61-62). Травянистое растение с белыми цветами, носящее в народной традиции название *της Παναγίας δάκρυα* (букв. «слезы Богородицы»), по народному преданию (Λουκοπούλος 1940: 213), выросло из слез Богородицы, когда та оплакивала Христа. Примечательно, что в славянской традиции известна так называемая «плакун-травя», тоже выросшая, по народному преданию, из слез Богородицы. Если фитоним «плакун-травя» отражает только «субстанцию», из которой произошло растение, то другое народное название цветка еще более «разворачивает» миф, указывая, из чьих слез выросло растение.

Выше уже было сказано, что некоторые этиологические легенды разворачиваются на основе наиболее ярко выраженного признака растения. Признак может быть имманентно присущ растению с момента его творения, а может изменяться в зависимости от какого-либо события, поэтому в настоящей работе различаются, например, мифы о вырастании растения из крови и мифы об изменении цвета растения в связи с тем, что на него пролилась кровь. Легенды первого типа повествуют о происхождении растения, легенды второго типа как бы поясняют его признак или свойство.

В новогреческих легендах (Εμμανουήλ 1960: 62-63) красный цвет **розы** объясняется упавшей на ее лепестки кровью Христа. Колюч-

ки появились на розе после грехопадения⁵. Аромат розы новогреческое народное предание объясняет тем, что на розовом кусте Богородица сушила пеленки. По народному этолийскому преданию (Λουκοπούλος 1940: 189-193), способность ежевики к быстрому росту в самых непригодных местах была приобретена в результате благословения Христа. В благодарность за то, что ежевика укрыла его от евреев, Христос сказал: «Пусть твоя верхушка станет корнем». С тех пор, по народному представлению, верхушки ежевики, когда разрастаются, прогибаются, уходят в землю и дают новые корни. Несколько иная мотивировка дается в предании из Скьятоса (Крит). Согласно этому варианту предания, Христос прячется в ежевичном кусте от евреев и велит ежевике, чтобы та разрослась. Есть вариант, связывающий ежевику с ветхозаветными героями (Λουκοπούλος 1940: 189-193). Авраам посылает Исаака за вином, однако Измаил опережает Исаака и приносит ежевичную бражку, выдавая ее за вино, сделанное из винограда. Тем не менее, Авраам благословляет растение, которое дает такой прекрасный напиток, говоря, что пусть как только ветка ежевичного куста коснется земли, она даст в тот же час новые корни. Это предание объясняет также, почему виноград требует труда при возделывании: он, в отличие от ежевики, не получил благословения от Авраама.

Народная легенда поясняет, почему **олива** дает вкусное масло, которое к тому же используется в религиозной практике. Согласно критскому преданию (Λουκοπούλος 1940: 184-185), оливковое масло произошло из слез Христа, который спрятался от преследовавших его евреев в кроне оливы. На Кипре в пятницу Пасхальной недели поется следующая песня, повествующая о том, как евреи привязали Христа к оливе, но та отпустила его, за что и была наделена благами дарами:

...έκατσαν τζ έμπλεξαν έναν καλό σσινάτζιν.
πκιάννον το τζαι κρεμμάζουν το πάς στις ελιάς τον κλώνο.
“Εσύ, ελιά μου, λύσε με τζαι να σου δώσω χάριν
να κάμνεις τες ελιούσες σου τζαι να ν γεμάτες λάδι
τζαι δίχα του λιάτζιν σου μωρόν μά μέν βαφτίζουν
τζαι δίχα του λιάτζιν σου μνημάν να μέν σφραγίζουν”.
Εσείστην, επολύστην, ήρτεν Κύριος κάτω (Ρήγας-Οικονόμου 1962: 190).

...взяли и связали хорошую веревку⁶,
схватили его и подвесили на ветке оливы.
«Отпусти меня, олива моя, дам я тебе за это дар,

⁵ Ср. с персидским мифом, согласно которому шипы у розы появляются с возникновением зла, воплощенного в образе божества Ахримана.

⁶ Переводы новогреческих текстов сделаны автором статьи.

плоды твои будут полны масла,
и без маслица твоего ни дитя не окрестят,
и без маслица твоего ни одну могилу не запечатают»⁷.

Сотряслась олива, освободилась, сошел с нее Господь.

Надо отметить, что мотив преследования Христа вообще распространен в новогреческих народных легендах. Как правило, могут называться разные растения, которые спрятали Христа (розмарин, мирт) и которые были впоследствии причислены к благословенным и наделены какими-либо благими свойствами (благоухание, плодородие, долгая жизнь, вкусные плоды и т.д.), но благим растениям противопоставлено в большинстве историй одно растение-«предатель», а именно – олеандр.

На Крите известны легенды, мотивирующие горький вкус люпина и олеандра. Когда евреи преследовали Христа, он спрятался в кусте **розмарина**, и тот специально увял, чтобы не привлекать внимания евреев, мирт стал сильнее пахнуть и усыпил евреев своим ароматом, **олеандр** же, напротив, хотя ему даже не время было цвести, расцвел, чем привлек внимание преследователей. Про олеандр Христос вспомнил, когда губка с желчью коснулась его губ, и проклял олеандр, который с тех пор и имеет горький, как желчь, вкус. По другой легенде, Богородица изорвала свои одеяния о куст олеандра и прокляла его.

Люпин имеет горький сок, потому что его прокляла Богородица, поранившая об него свои ноги, когда в горе бродила по лугам: «*Αμε και σύ λουμπουναρκία την πίκρα μου πάρης / ώς είναι τα χείλη μου πικρά, να γίνη ο καρπός σου*» (Λουκοπούλος 1940: 196). [Прими же и ты, люпин, мою горечь, / как горьки мои губы, пусть так же горьки будут и твои плоды]. Согласно критской легенде (Там же: 194-195), **молочай**, имеющий очень едкий сок, тоже считается проклятым Христом, так как выдал его евреям. Однако собранные накануне дня св. Георгия молочай (η γαλαξίδα) и **крапива** (η τσουκνίδα), пучки которых вывешивают на калитку двора или загона для скота, могут вернуть, по народным поверьям, коровам, овцам и козам способность давать молоко. Молочай наделяется подобными свойствами по названию и по сходству своего сока с молоком. Некоторые растения наказывались за свою гордыню (Λουκοπούλος 1940: 198-199), как, например, **овес** (η βρώμη), который в отличие от кукурузы и пшеницы опоздал на поклон Христу, потому что

⁷ В отдельных регионах Греции (Крит, Фракия) был принят обряд «запечатывания» могилы: над могилой лопатой чертили знак креста и крестообразными движениями бросали на гроб землю. При этом произносились особые молитвы и совершалось каждение лампадкой. Для разжигания лампадки использовалось оливковое масло.

прихорашивался. С тех пор он имеет обильный цвет, но мало зерна.

Особый случай – легенды, в которых повествуется не только о приобретении растением какого-либо признака или свойства, но и об изменении его названия. Критское предание (Στιβακτάκης 1978: 29-34) повествует о *αζώυρο* или *αζώφυτο*, которое раньше называлось *αυιόφυτο* или *αυιόυρο*. Это дерево, которое позволило Иуде повеситься на своих ветвях, в то время как другие растения отвергали великого грешника. С тех пор оно обрело неприятный запах, хотя до этого благоухало, и даже животные его избегают, а если кто-то из животных пожует его веточки, то у этого животного испортится молоко. Растение меняет не только название, но и свойства, перестает быть «святым растением» (*το αυιόφυτο*). В данном предании речь на самом деле идет о растении *Anagyris foetida* (анагирис зловонный). Стоит отметить соотношение вегетативного и одористического кодов в предании. Растение, обладающее некогда приятным запахом, становится при контакте с отрицательным персонажем зловонным. По всей видимости, именно дурной запах становится основой для предания, связывающей растение с повесившимся Иудой. Кроме того, дурной запах растения породил новогреческую поговорку: «Μην κινείς τον ανάυρο» [Не тронь анагирис].

5. История о появлении растений в Греции.

В новогреческом фольклоре нашли отражение легенды о появлении того или иного растения в топосе информанта: «Так, в записанной нами быличке о происхождении финиковой пальмы рядом с Итилоном или Лимени (возле Ареополя) Ламия уговаривает других nereид убить рыбака, уснувшего в своей лодке: “Жил-был один рыбак. Как-то раз в полдень он рыбачил и сморил его сон. Тогда nereиды забрались в его лодку и догребли до Египта. Там они наполнили всю лодку финиками и поплыли обратно. Тут Ламия, самая некрасивая, маленькая и хромая из nereид, говорит: “Давайте скинем рыбака в море, а то вдруг он проснется и нас увидит?” Люди же не должны видеть nereид. Но все остальные стали ее отговаривать: “Не надо, он же ничего плохого не сделал, а мы без его лодки не достали бы фиников”. И решили они оставить его в покое. Доплыли nereиды точно до того места, откуда взяли лодку, и стали выбираться на берег. Они собрали все финики, но тут рыбак пошевелился, и nereиды исчезли вместе с финиками. Только один финик случайно упал в лодку. Рыбак взял его, посмотрел и выбросил на сушу: финик-то был волшебный, nereиды его привезли, кто знает, что случилось бы с морем, если бы рыбак его туда бросил? И выросла на том месте высокая-превысокая пальма”. По свидетельству многих информантов, еще несколько лет назад

можно было увидеть эту пальму, но теперь ее уже нет» (Пономарченко 2003). Стоит отметить, что в фольклорных сюжетах часто можно найти мотив связи финика и МП. Часто финиковое дерево маркирует в новогреческих быличках место появления нереид, чем мотивирован запрет спать под финиковой пальмой или отдыхать в ее тени, особенно в полдень.

Подводя итоги, отметим, что этиологические предания не только поясняют происхождение деревьев, кустарников, трав и цветов и их основные признаки и свойства, но также отображают связь растений с МП, потусторонним миром, библейскими и евангельскими персонажами, с человеком (как вместилище его души, фитоморфная ипостась). Каждый модус возникновения предполагает набор наиболее распространенных мотивов. Так, в сюжетах о сотворении растений основным мотивом является спор двух демиургов. В сюжетах о превращении в растения речь может идти о полном превращении или о вырастании растения из какой-либо субстанции (крови, слез, спермы и т.д.). Превращение происходит вследствие проклятия родных, священных персонажей, зависти родных или МП.

Важную роль в этиологических легендах о растениях играет признак или свойство растения, которые могут задавать «источник» происхождения (красный цвет – от крови, прозрачный от слез и т.д.).

Легенды о приобретении растением признака или свойства часто имеют в своей основе мотивы проклятия или, напротив, благословения священных библейских или евангельских персонажей. Самые распространенные мотивы такого типа преданий: преследование Христа иудеями, распятие Христа, хождение по мукам Богородицы.

Легенды о возникновении растения в топосе информанта связывают то или иное растение, с одной стороны, с чуждым миром, из которого оно было принесено, но именно поэтому наделяют его особыми (позитивными или негативными) свойствами. С другой стороны, принесения растения из другого места можно сравнить с мотивами принесения растения из ада, рая, священного места – мотивами, особенно характерными для на-родных лечебных заговоров.

Информация о происхождении растения может дополнительно фиксироваться в его народном названии. Фитоним иногда указывает на источник происхождения или на «создателя» растения.

Λιτєρατυρα

- Ποномαρχєνκο 2003 – Ποномαρχєνκο Κ.Α. Νογογдени и ρочιє дємонє. Οпыт ιζυχєνια μιφολογικєских ρєρсонажєη в Μани // Γρєчєскаγ γαзєтa. 2003. № 6.
<http://www.greekgazeta.ru/archives/nomer06/articles/24.shtml>
- Φιλατοva 2002 – Φιλατοva Μ. Λєγєνδє Κργма. Симфєроποль, 2002.
- Paramichael 1975 – Paramichael Anna J. Birth and plant symbolism. Athens, 1975.
- Εμμανουήλ 1960 – Εμμανουήλ Εμμ. Ι. Λουλούδια και δένδρα. Μυθολογία, ιστορία, λαογραφία. Αθήνα, 1960.
- Λουκοπούλος 1940 – Λουκοπούλος Δ. Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά. Αθήνα, 1940.
- Ρήγας-Οικονόμος 1962 – Ρήγας-Οικονόμος Γ.Α. Σκιάθου λαϊκος πολιτισμός. Αθήνα, 1962.
- Στιβακτάκης 1976 – Στιβακτάκης Α. Εμμ. Θρύλοι και παραδόσεις της Κρήτης. Αθήνα, 1976.

Κлючевые слова: новогрєчєский фольклор, ραστєνєя, лєγєνдє, этиолоγический.

СУДЬБА БЛАГОСЛОВЕННЫХ И ПРОКЛЯТЫХ ДЕРЕВЬЕВ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯН¹

С библейской картиной мира связана по своему смыслу и содержанию начертанная в Ветхом Завете история происхождения вселенной, человека и вообще всего, что имеется на земле живого и неживого: моря и суши, растительного и животного миров. Заметим, что в Библии упоминаются пальма, смоковница, виноградная лоза, маслина (олива).

Характерной чертой библейской картины мира является представление о возможном нарушении естественной закономерности хода событий и в природе и в обществе в результате чуда, сотворенного Богом или другими сверхъестественными силами в любой момент, когда они сочтут это нужным. То, что не нашло отражения в Библии, постаралась восполнить апокрифическая литература. В апокрифических сочинениях говорится о событиях, лицах, предметах, о которых в Библии сказано весьма кратко, они лишь упомянуты в книгах Священного Писания: апокрифы украшаются вымышленными рассказами и подробностями, отсутствующими в священных книгах (Порфирьев 1872: 237).

Апокрифы повлияли на славянскую мифопоэтическую ботанику. Представление о добрых и злых, о счастливых и несчастливых деревьях сформировалось у славян значительно раньше, еще в дохристианские времена. Привычная для славянской традиционной культуры система оппозиций под влиянием евангельской и апокрифической литературы приобрела дополнительные категории: *благословенный–проклятый*, что согласуется с архаической, бытовавшей до проникновения христианских воззрений системой ценностей. Новой оппозиции вполне соответствует более старая *свой–чужой*. Категория благословенных и проклятых деревьев разрабатывается в этиологических легендах, преданиях, песнях, колядках. В них соединяются архаические языческие и христианские представления, поддержанные уже существовавшими поверьями о возникновении растений, о метаморфозах, см. подробнее (Усачёва 2000а). Многочисленные легенды о деревьях в инте-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 08–04–00053а «Словарь “Славянские древности”: итоги и перспективы этнолингвистического изучения традиционной духовной культуры славян».

ресующем нас аспекте связаны с фигурой Спасителя, с воспоминаниями о Его жизни. Наиболее часто этот мотив встречается в текстах, повествующих о бегстве св. семейства в Египет. Встретившиеся на их пути деревья оказывают почет и уважение, помогают перенести трудности пути или отказываются помочь. В зависимости от этого они получают благословение или же подвергаются проклятию.

Устная мифопоэтическая традиция, перерабатывая апокрифические повествования, осваивала новые, до той поры неизвестные темы, сюжеты, мотивы. С помощью новых ресурсов, идей народное сознание объясняет разного рода особенности растений: почему листья на осине дрожат без ветра, а осенью становятся красными; почему запрещается рубить рябину-береку и есть ее ягоды и т.д. Всем этим качествам, признакам, чем-то выделяющим дерево из ряда себе подобных, приписывается божественное происхождение, будь то благословение или проклятие. Мифопоэтическое сознание славян впитало многие фрагменты ветхозаветных и новозаветных сюжетов, что, в частности, можно обнаружить в мотиве проклятых и благословенных деревьев.

Благословенные деревья наделяются положительной семантикой и символикой. Их называют «святыми», «божественными», «чистыми», «добрыми», «счастливыми», в то время как проклятые их собратья наделяются противоположными свойствами и признаками. Они «грешные», «недобрые», «нечистые», «злые», «дьявольские», «чертовы» (*аловити, самодивски, вилски, демонски, сеновити*). Положительная символика, приписываемая благословенным деревьям, распространяется на всё, что окружает человека: они всегда причастны к добрым делам, они защищают человека, его дом, семью, хозяйство от стихий, грома, молнии, ливня, ураганного ветра, от засухи, они дают тень и прохладу, плоды, следовательно, кормят человека, они красивы, прочны, следовательно, доставляют человеку радость, здоровье, успех.

Негативная символика проклятых деревьев налагает на них ответственность за все неприятности, которые случаются с человеком. Они могут быть причиной его смерти: например, если он в грозу остановился около такого дерева, в него обязательно ударит молния; дом человека постоянно будут навещать неудача, болезни, нечистая сила, если на его строительство человек использовал проклятые деревья. Эти деревья не дают плодов, постоянно мешают человеку своим шумом, их древесина непригодна для строительства, изготовления утвари, разного рода поделок. Нередко проклятие, упоминаемое в легенде, предании, сказании, влияет на дальнейшую судьбу дерева. Толчком для возникновения мифологических рас-

сказов служат поверья. По мнению А.Н. Афанасьева, судьба осины изменилась в христианскую эпоху под влиянием появившегося поверья о том, что будто на ней удавился Иуда и потому она вечно дрожит. До этого времени осина имела благое значение как дерево, преисполненное жизненной силы: листья постоянно дрожат, разговаривая между собой. Оно помогало в борьбе против всякой нечисти: с помощью осины прогоняли «коровью смерть», лечили лихорадку и другие болезни. Так ранее благое дерево стало восприниматься как нечистое (Афанасьев 1996: 376, прим. № 165). На Русском Севере из осины пастухи изготавливали музыкальные инструменты, полагая, что использование «проклятого» дерева скрепит договор пастуха с лешим и усилит магические свойства самого инструмента. Для их изготовления выбирали осину, растущую в густых зарослях на болоте; делали эти барабаны ночью, при свете костра, сложенного из осиновых дров (Финченко 1992: 88).

Попытки представить деление деревьев на добрые и злые предпринимались этнографами не раз, однако собранный материал явно демонстрировал дуалистический характер представлений о деревьях, двойственное отношение к этим реалиям. Польская исследовательница А. Шифер, изучая культуру населения Вармии и Мазур, провела такое сопоставление и пришла к выводу, что деление деревьев на добрые и злые почти всегда уязвимо, так как в каждом селе, не говоря уже о более крупных ареалах, набор добрых растений отличается от такого же в другом селе и самим набором, и признаками, которыми характеризуется то или иное дерево, кустарник. Почти нет деревьев, которые имели бы однозначную оценку. Разница лишь в степени оценки (Szyfer 1975: 139). Например, дуб и клен на обследованной территории считаются добрыми, но в разных селах могут быть отнесены как к деревьям, которые поражает молния, так и к деревьям, в которые молния не ударяет. В то же время в некоторых районах Польши дуб называют недобрым, мотивируя это тем, что в него бьет молния (Там же).

В данной работе рассматривается мотив проклятия или благословения деревьев в этнокультурном аспекте, как этот мотив влияет на дальнейшую судьбу дерева в славянской духовной культуре, как с появлением библейских сюжетов возникают новые коллизии, как новое, заимствованное из другой культуры, приспосабливается к реалиям местной жизни, к ее условиям (Бартминьский 2005: 428).

Благословенные деревья

В произведениях народного творчества, в поверьях иногда отсутствует мотивировка, почему дерево благословенно. В поль-

ском апокрифе XV в. «Размышления Пшемьшльские о жизни Иисуса» в эпизоде бегства в Египет упоминается момент, когда перед беглецами склоняются деревья, а Младенец Иисус заставляет пальму опустить книзу плоды (Там же). Мотив «деревья склоняются / не склоняются перед Богородицей, Иисусом и другими божественными персонажами» был воспринят и интерпретирован в народных преданиях.

Дерево вызывает почтение божественным персонажам, дает им пристанище. В Польше повсеместно распространен сюжет о бегстве св. семейства от Ирода. В легендах рассказывается о нескольких деревьях. Орешник опустил ветки и укрыл Богородицу от преследователей, посланных царем Иродом, за что она его и благословила (Dunowska 1928: 284), поэтому в то место, где растет орешник, не ударяет молния, а для защиты от молнии его ветки держат в доме в Вармии и Мазурах (Szyfer 1975: 139), Замойском воев. (Niebrzegowska 2000: 84, 115), Олькуше (Ciszewski 1887: 52). Другая легенда с тем же мотивом называет еще одну особенность лещины – таинственность времени цветения, будто она цветет только ночью, ранней весной, около праздника Благовещения. Этот отличительный признак в качестве милости за свою доброту получило дерево от Богородицы (Подгалье) (Zborowski 1931: 196). У поляков Краковского и Хелмского воев. лещина воспринимается как дерево святое, в которое не ударяет молния, потому что Богоматерь опиралась на посох, сделанный из нее (ArchISW)². У словаков в области Высоких Татр, а также в местности, лежащей между р. Попрад и Левочскими горами, подобная легенда о бегстве св. семейства в Египет содержит уточнение: их в пути застала гроза, они хотели спрятаться под осиной, но осина их не приняла, она подняла свои ветки, и беглецы намокли. Они переместились под орешник, который раскинул свои ветки над ними. За доброту Богородица наградила лещину плодovitостью: она рождает вкусные орешки. С тех пор лещина считается счастливым деревом (Olejnik 1963: 265). В легенде, записанной в с. Радчицк Брестской обл., спасающаяся от погони с Младенцем Богородица благословила орешник: «Шоб на тóбе такие плоды бóули, шо ўсе люди ёли» (ПА). У лемков на юго-востоке Польши лещина называется «*świato derewo*», так как она дала укрытие спасавшейся от преследования Богородице, с тех пор град и молния «не видят» тех мест, где растет лещина (Reinfuss 1990: 57).

² Пользуюсь случаем выразить признательность А.В. Гуре за материалы из польских архивов.

В эпизоде новозаветной истории, использованном в польской легенде, лещина упоминается как дерево, ветки которого бросали Иисусу Христу под ноги во время Его въезда в Иерусалим, поэтому в нее не ударяет молния (Жешовское воев.) (ArchIHKM). В полесской легенде в этом качестве выступает верба, она святая, потому что в Вербное воскресенье, когда Иисус Христос ехал на осле, богатые стлали ему под ноги сукно, а бедные – ветки вербы (Замосье Гомельской обл.) (ПА).

В польских поверьях лещина (лесной орех, орешник) – доброе, почитаемое дерево, оно хранит от грома и града (Biegeleisen 1929: 456, 92; Ciszewski 1887: 5); у болгар – благословенное, у сербов и македонцев – святое, его называют *божија сестрица*, лещину наделяют спасительной позитивной магической силой, около нее совершаются обряды, ей исповедуются (Кулишић 1970: 26, 28). По мнению некоторых исследователей, культ лещины связан с обожествлением грома. Пастухи на горных пастбищах оберегались от молнии, заткнув ветку орешника с плодами в одежду, за шляпу, веря, что черт бежит от лещины, а в чертей гром и метит (Тројановић 1930: 237–238). Полесские пастухи таким же образом спасались от грома и молнии (ПА). Подобное поверье существует и у болгар – лещина защищает от молнии (связь со св. Ильей как с повелителем грома, небесного огня) (Илиев 1919: 130). В то же время южные славяне считают лещину крестником (*кум*) змеи, которую можно убить ореховой палкой (Маринов 1914: 49), «јер је змија од ђавола, док је леска Христом благословенна» [ибо змея от дьявола, в то время как лещина Христом благословенна] (Софрић 1912: 145). Словаки советовали во время грозы, стоя под деревом, найти три сросшихся листика лещины и держать их в руке, и молния (*perún*) утратит силу перед человеком. Свойство лещины – не притягивать к себе молнию – известно широко в славянском мире без связи с библейскими мотивами.

В украинской традиции лещина также отнесена к святым деревьям, но причина сакрализации иная: в легенде о споре с Богом дьявол забыл ее упомянуть и не осквернил имени дерева своим поганым языком (Булашев 1993: 260). В варианте этой легенды говорится о дьяволе, называвшем предметы, под которыми он прятался от Бога, но забыл упомянуть лещину, поэтому верят, что под этим деревом можно скрываться от грозы (Чубинский 1872: 20); ср. закарпатский обычай в день Пятидесятницы украшать дома ветками орешника и бука для защиты от грозы (Богатырев 1971: 243). В Галиции в канун праздника Богоявления (Трех Королей) дети несли охупки ореховых веток и раздавали их в каждом доме, в

котором колядовали. Этим веткам приписывались чудотворные способности (Головацкий 1878: 3, 526).

В славянских народных поверьях, легендах, преданиях, нарративах дается объяснение, почему липа – святое дерево. Наиболее часто встречающийся мотив – реминисценция евангельского текста о том, что Марию с Младенцем и Иосифа от палящих лучей солнца укрыла своими ветками пальма (Мандельштам 1882: 97). Липа дала тень и прохладу св. семейству, когда Богородица с Младенцем бежала в Египет (KLW: 529); нагнула ветки и спрятала Богородицу с Иисусом (Kureš 1970: 415, прим. № 62). Объяснение, почему молния не ударяет в липу, также отсылает нас к божественному началу этого явления: под ней укрылась Богородица (Седлецкое воев.) (Niebrzegowska 2000: 114, № 176, 177). В память об этом событии на липы вешают каплички (часовенки с фигурками святых, вырезанные из дерева) и верят, что молния никогда не ударит в нее (поляки обл. Мазовше) (ArchKEUW). Однако в некоторых областях Сербии липу относят к деревьям, которые поражает молния, поэтому под ней не прячутся во время грозы (Чајкановић 1985: 166).

Самобытный рассказ записан у украинцев Львовской обл. в наши дни. Он содержит детали, известные и в других традициях, но там речь идет об иных растениях. Преследователи поместили хату, в которой Богородица спряталась с Иисусом от Ирода, липовыми ветками. Чтобы спасти беглецов, люди тут же украсили липой свои дома. Утром все хаты были отмечены липовыми ветками, и гонители не смогли узнать, где находится Богородица (Мостиский р-н) (Коваль-Фучило 2003: 211). В Герцеговине известна легенда с подобным сюжетом, но в ней фигурирует другое растение. Люди спрятали маленького Христа от Ирода, приказавшего убить всех младенцев. Евреи отмечали веткой плюща те дома, которые посетили. И тогда на доме, где находился Божественный Младенец, вдруг появился плющ. Так Иисус был спасен. В знак этого необычного события возник обычай на Рождество украшать дома плющом (Чајкановић 1985: 57). Впрочем, в восточной и южной Герцеговине обычай украшать хозяйственные постройки ветками плюща не связан с библейским мотивом. Это делают для плодovitости скота (Там же: 262), так как плющ в народной культуре наделяется продуцирующими свойствами.

Липа для всех славян – дерево священное, святое, доброе, пользующееся особым почитанием. В Белоруссии, например, липа ассоциировалась с женским божеством (Дучыц 2000: 59). Кроме того, липа наделяется большой охранной и целебной силой. Одно из главных ее достоинств – в нее не бьет молния (Biegeleisen 1929: 454; Szyfer 1975: 139; Perszon 1992: 58; Klepačová 1979: 561–563; Václavík

1959: 135; Reinfuss 1990: 84), она прогоняет всякую нечистую силу (Sobotka 1879: 99). Раньше могучие липы украшали и защищали дома от пожара (Нови-Йичин, Моравия) (Vlastivěda moravská 1933: 67).

Святость дерева подчеркивается святостью места его произрастания: липу сажали рядом со святынями – часовнями, церквами, в монастырских дворах. В то же время ее сажали на перекрестках, там, где, по мнению народа, страшило, «водило»; здесь она имела охранное значение (Václavík 1959: 135).

Славяне украшают липовыми ветками жилища, скот на Троицу (Reinfuss 1990: 58; Húsek 1932: 266), костелы и дома в праздники Тела Господня и Сошествия Святого Духа (Malický 1986: 47). Некоторые исследователи видят в этом ритуале пережитки культа деревьев (Łęga 1933: 106). Иногда этот обычай связывают с евангельским сюжетом: например, лемки на юго-востоке Польши считают, что ветки липы используют для украшения домов в праздник «Русалья» (Троица), потому что именно липа дала укрытие Богородице (Reinfuss 1990: 84). Необычный обряд практикуется на Троицу в Болгарии (обл. Ловеча). Пол в церквах и дорога к храму устилается липовыми ветвями, после службы их собирают и несут на кладбище, где кладут на могилы своих родных «над устата», т.е. над головой покойного. Таким образом совершается ритуал обрядового очищения умерших перед тем, как Господь снова заберет их на небо. В некоторых селах этой зоны Троицын день называется «праздником липы» (Ловешки край 1999: 314). На Украине существует поверье, что липе Господь дал силу отражать проклятия, которые женщины посылают на своих мужей. Эти проклятия липа принимает на себя, поэтому на ней так много наростов (Литинский повет Винницкой губ.) (Булашев 1993: 300).

Чешский ученый Ч. Зибрт, исследуя языческие поверья и обряды, обратил внимание на то, что у югославян в древности особенно была почитаема липа, одиноко растущая в поле (и сейчас у славян одиноко растущее дерево вызывает уважение и в то же время страх). Каждую первую неделю девятой луны около нее отправлялась служба и приносились дары, ей поклонялись как святыне (Zíbrt 1995: 37).

В средневековом словенском источнике 1629–1630 гг. сообщается о почитании липы, выражающемся в целовании дерева и жертвоприношениях ему. В Болгарии под вековой липой, растущей среди поля, на Вознесение (*Спасовден*) до сих пор совершают курбан (жертвоприношение) (Ловешки край 1999: 314).

С христианизацией с липой стали связывать культ Богородицы (Gieysztor 1982: 174). В народных поверьях, преданиях, легендах

Богородица появляется, живет или отдыхает на липе, когда сходит с небес на землю (Moszyński 1967: 529; Niebrzegowska 2000: 86). Поляки, словаки, отчасти белорусы считают липу «деревом Богородицы», поэтому того, кто причиняет вред дереву, она наказывает. У кашубов существует обычай сажать липу около придорожного креста с распятием, чтобы пчелы собирались и своим жужжанием славили Бога (Perszon 1992: 58). Церковь придала липовым веткам, которыми украшают дом и образа в праздник Св. Духа, символическое значение языков пламени, в виде которого Дух Святой снизошел на апостолов (Húsek 1932: 266). У словенцев в обл. Верхняя Крайна (Тржич), на севере Штирии (Межица) липовыми ветками украшаются дома для того, чтобы на них сошел Святой Дух в праздник, ему посвященный. Если этого не сделать, то дом в скором времени постигнет несчастье, ибо Святой Дух лишит этот дом Божьего благословения. В некоторых местах верят, что Святой Дух спускается только на липовые ветки. В центральной Словении (Шкофья Лока, Поляна) одни украшали дома для Святого Духа, другие – с более прозаической целью: чтобы отогнать змей от дома (Kuret 1967: 26, 27).

К благословенным деревьям относится смоковница, которая раздвоилась и дала св. семейству укрытие (Сумцов 1888: 158). Напротив, в Евангелии от Матфея (Мф. 21: 18) и от Марка (Мк. 11: 12–14, 19–25) рассказывается о том, что смоковница, растущая близ дороги, по которой ехали (шли) Христос и Его ученики, была проклята Христом. Она тут же засохла. В одном из апокрифов об Адаме и Еве сатана дал Еве плод именно смоковницы, и когда Ева, увидев свою наготу, хотела прикрыться листьями, все деревья лишились листвы, кроме смоковницы. И только когда Бог сошел в рай после знака архангела Михаила о начале Божьего суда, все деревья вновь расцвели пышным цветом (Порфирьев 1872: 43).

В легендах фигурирует еще одно дерево, получившее благословение Богородицы. Польское народное предание выделяет березу (и липу) как дерево, под которым св. семейство нашло тень и прохладу во время бегства в Египет (KLW: 529). После того как осина отказалась дать им укрытие, ветки березы склонились и скрыли их от преследователей (вариант: от непогоды), за что это дерево до сих пор в почете. Своему доброжелательному поведению береза обязана мощной защитной силой. К тому же в нее не ударяет молния (Marczewska 2001: 91). В Замоиском воев. записан рассказ о том, почему у березы ветки свисают вниз: «Matka Boska lubi najbardziej brzozy prawdopodobnie. Uchowala sie od deszczu pod brzozo, bo dlatego ma uwieszone taki gałęzie, wiszo, mówio, Matka Boska sie schowala» [Богородица, вероятно, любит больше всего березы. Она

спряталась от дождя под березой, поэтому у нее такие свисающие ветки, говорят, Богородица спряталась] (Niebrzegowska 2000: 114, № 180).

В словенских легендах, кроме березы, склонившей ветки и давшей тень Марии с Иисусом, упоминаются бук и боярышник (Kuret 1970: 415, № 62), за что получают благословение. На ветках березы, заткнутых в окна в Троицын день, отдыхает (сидит) Святой Дух (словенцы Каринтии, Подъюны) (Kuret 1967: 26).

В народной культуре береза противопоставляется бузине, иве, осине, ели. На севере Славии береза считается добрым деревом (Moszyński 1967: 530). Видимо, немаловажную роль сыграл ее внешний облик: белая кора, кружевная листва, что сближает ее с понятиями «белый», «чистый», «здоровый». Береза менее значима, чем липа и дуб, в культовых обрядовых практиках славян (Там же). В березу редко ударяет молния. В Польше стоящие на пустырях и склонах оврагов плакучие березы народ называет *wiły*. Верили, что в такие деревья вселяются души умерших девушек (Познанское воев.) (KLW: 529). Береза – культовое дерево у русских и белорусов, ее считают «хорошим» деревом, приносящим человеку добро (Романов 1912: 292). Березу сажали возле дома, под ней укрывались во время грозы.

Береза оценивается в фольклоре противоречиво: то как благословенное, укрывшее Богородицу и маленького Христа от непогоды (поляки, ср.: на территории Мазуров береза и доброе, и злое дерево) (Szyfer 1975: 139), или св. Пятницу – от преследований лешего (русское поверье), то как проклятое Богом за то, что участвовало в мучениях Спасителя: ее ветками бичевали Христа (сербы).

В то же время береза связана через хтонических животных с нижним миром. У русских есть поверье, что, если убитую змею повесить на березу, пойдет дождь (Даль 1955 (1): 686). Береза может противостоять нечистой силе. Согласно чешским поверьям, березовым прутом, освященным в Вербное воскресенье, можно забить водяного до смерти (Košťál 1892: 552). Вампира пробивали березовым колом (Великопольша) (KLW: 192).

Как видно из приведенного материала, очевидна взаимозаменяемость деревьев в рамках одного мотива и набора сюжетов. Чаще других благословение божественных персонажей получают липа и лещина. Сюжет развивается по одному сценарию, отличие составляют лишь детали: Богоматерь с Младенцем укрывается под ветвями дерева от дождя, от жары, от палящих лучей солнца, от преследователей; под деревом они находят тень и прохладу или просто отдыхают после трудного пути.

Молитва в Гефсиманском саду. В этом эпизоде из земной жизни Христа в народных сказаниях присутствуют и по-разному участвуют в таинстве разные деревья. Поэтому они заслуживают разной оценки. Маслина отмечена уже тем, что ночь перед началом муки Христос провел в молитве в оливковом саду (Dynowska 1928: 210). Согласно македонской легенде, маслину благословил св. Сысой и потому она плодоносит (Филиповић 1949: 200). Из ее плодов получают самое важное для церковного ритуала вещество – елей. В средневековой литературе маслина – символ мира, милости и примирения. В Библии наряду с зерном и виноградом упоминается как знак благодати и плодородия (Петканова 1994: 89). В «Похвальном слове на Успение Богородицы» Климента Охридского плодовая маслина выступает как символ Богородицы (Там же). В традиционной культуре южных славян маслина используется как отгонное средство. Так, у хорватов Каставщины при приближении градовой тучи ее ветки сжигают, чтобы отогнать тучу, а также ведущих ее ведьм и вурдалаков (Толстые 1981: 68).

В болгарской легенде это доброе растение получило благословение Богородицы за помощь в поисках украденного у нее сына, в то время как верба и осина отказались помочь ей в этом, за что наказаны бесплодием (Странджа 1996: 223). В болгарской апокрифической молитве от дьявола, которая была широко распространена в Средневековье, св. Сисиний, преследуя дьявола, укравшего ребенка его сестры Мелетии, спрашивает у вербы, затем у ежевики, куда побежал дьявол. Обе отвечают, что не видели его. И только маслина не солгала и указала, куда скрылся дьявол. За это она благословенна: «Маслино, да ти благословена в църква и да бъдеш за цяр на хората» [Маслина, будь благословенна в церкви и будь лекарством для людей] (Петканова 1981: 314). В заговоре из Пловдивской области ежевика помогает св. Георгию спасти дитя его сестры Марии, и она получает его благословение (БНМ 1999: 205, № 475).

С моментом рождения Иисуса Христа связана польская легенда. Ель (пол. *świerk*), как и все другие деревья, хотела подойти к новорожденному Иисусу и поклониться в знак уважения. Но деревья остановили ее словами: «Не ходи, ибо Младенец испугается тебя, потому что ты колючая». Ель очень опечалилась, но ангел слетел с небес и украсил дерево блестящими звездами, ель поклонилась Младенцу, и он протянул к ней ручки. Рассказ кончается словами: так возник обычай ставить рождественскую ёлку (Любельское воев.) (Niebrzegowska 2000: 87, № 115). Обычай украшать дом на Рождество ветками пихты, ели, тиса известен с незапамятных времен и сохраняется в современной Польше. В

другой легенде с более распространенным мотивом Богоматерь благословляет ель словами: «Tyz bedziesz zawsze cicha» [Ты всегда будешь тихой], в отличие от осины, которую она проклинает: «Żebyś safe życie drżała» [Чтобы ты всю жизнь дрожала] (Там же: 84, № 107). В Полесье (Брестская обл.) записан такой рассказ: когда Божья Матерь прятала Христа, она сидела с ним под елью. Ель укрыла их своими лапами (ПА).

В боснийской притче о св. Савве описан эпизод из его жизни: будучи уже старым, после долгого пути он заночевал под елью. В это время Бог позвал его к себе, и он вознесся, благословив ель. В ознаменование этого она и зимой и летом зеленая (Софрий 1912: 131).

На Русском Севере почитают можжевельник (*верес, фереца*), его называют «божественным деревом», святым, о чем говорят такие языковые клише, как «вересинка – святая деревинка»; его связывают с именем Господа Бога («Верес... ближе к Богу»), с Иисусом Христом («Верес – Христово дерево»). Мотивировка вполне в духе апокрифических легенд. Рассказывают, «будто за Иисусом Христом или за каким-то святым ангелом нечистая сила гонялась, и он под вересинкой спрятался», вот поэтому можжевельник и уважают (д. Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл., запись 1997 г.) (АА). Это дерево счастливое, потому что под ним спасалась Богородица с Иисусом Христом от своих преследователей – верес опутал их своими ветками, и погоня прошла мимо, не заметив беглецов. В других легендах говорится, что Христос родился под можжевельником и его венец был из можжевельных веток, поэтому под ним можно прятаться во время грозы, он прогоняет всё нечистое (Архангельская обл.) (Левкиевская, Плотникова 2001: 294). Этому растению приписывались магические свойства. В Череповецком уезде Вологодской губ. почитался можжевельник необычных размеров, местные жители считали, что он находится под особым покровительством какого-то таинственного существа. В знак почитания на него вешали тряпочки, полотенца с нашитыми на них красными или черными крестиками (Максимов 1989: 174–175). Оно воспринимается как «чистое», «очищающее» дерево, про него говорят: «Верес чертей отгоняет» (Архангельская обл.) (Трофимов 2001: 54–55). Можжевельник широко использовался в похоронных обрядах, им посыпали последний земной путь человека до кладбища (Даль 1955 (2): 338). На Русском Севере можжевельник сажали рядом с кладбищем. Вместе с тем он связан с «заложными» покойниками: в Олонецкой губ., в Заонежье, повесившихся, а также некрещеных детей хоронили в местах, поросших можжевельником (Куликовский 1890:

47; Байбурин, Логинов 1988: 33). В Полесье запрещали сажать его рядом с домом (ПА). В Пиринском крае можжевельник считали «юдинским, самовилским» деревом, т.е. связанным со злыми духами, под ним было опасно находиться (Пиринский край 1980: 466). В Польше распространенным обычаем Страстной пятницы было «битье розгами», «*Boże Rany*», совершаемое в память о бичевании Христа. Для этого использовали ветки березы, можжевельника, лещины (Karwicka 1973: 194). Подробнее о можжевельнике см. (Усачёва 2000б).

По украинской легенде, сосна всегда зелена по благословию Божию, потому что ее древесина оказалась непригодной для изготовления гвоздей для распятия Спасителя (Чубинский 1872 (1): 75; Сумцов 1888: 151). В полесской легенде говорится о том, что Божья Мать, спасая Иисуса от «июд», понесла его в лес. Села под сосну, но тут прилетела кукушка, а за ней «июды» (Ровенская обл.) (ПА). В подобных текстах проклинается кукушка, которая кукованием выдает беглецов. О святости дерева свидетельствует появляющийся на его ветвях образ Богоматери (Niebrzegowska 2000: 86, № 110). В Ростовском уезде Ярославской губ. есть сосна, которая считается священной, так как, по преданию, около нее был найден чудотворный крест (РК 2006 (2): 301).

В славянском фольклоре сосна часто появляется на могиле несчастных влюбленных и погибших праведников (ср. болгарскую песню «Из момка никна бор...»). Сосна у всех индоевропейских народов – символ бессмертия души и вечности, что связано с ее зеленым убором (Софрий 1912: 26). У поляков Вармии сосна считается добрым деревом (Szyfer 1975: 139). Сосна, ель, можжевельник – вечнозеленые деревья, а зелень, как известно, в символической иерархии наделяется положительными качествами. Кроме того, они еще и колючие – признак, который, по народным представлениям, обладает отгонными, устрашающими, но вместе с тем и потенцирующими свойствами. Н.И. Толстой высказал предположение, что «именно хвойное дерево – ель и сосна – выступает как “дерево смерти”, или “дерево того света”, в то время как листовенные деревья... относятся к “древам живота”, деревьям, знаменующим жизнь» (Толстой 1994: 19). Этому предположению есть немало подтверждений. Так, во многих местах Славии до недавнего времени в гроб умершим клали веточки сосны, пихты, которые отличаются своими «траурными» коннотациями.

У поляков ель, сосна, пихта – деревья, обладающие животворной силой. С христианской традицией связано поверье, что крест, который Спаситель нес на Голгофу и на котором был распят, сделан

из пихты, и зелень ее стала вечной с той минуты, как по ней стекала кровь Иисуса Христа (Seweryn 1937: 12).

У болгар сосна (*бор*) – *лошо дърво* (плохое дерево), так как под ней обитают самодивы, в ней прячется дьявол, когда Господь его преследует. С вечнозеленой сосной связано еще одно легендарное поверье, подчеркивающее неосведомленность дьявола: он сидит под ней и ждет, когда она зацветет и даст плоды (БНМ 1999: 40).

К менее отмеченным деревьям относится калина. У поляков это дерево Богоматери, поэтому ее освящают (Замойское воев.) (Niebrzegowska 2000: 173, № 108), она наделяется символикой девственности и чистоты из-за белизны цветов и алых ягод. Однако в ряде традиций считается несчастливым деревом. В Киевском Полесье запрещали срубить это дерево под угрозой смерти. В песенном фольклоре в калину превращаются убитые, заклятые люди, возлюбленные, умершие от любви. К калине, растущей около дома, противоречивое отношение: в Ровенской обл. считалось, что сажать калину хорошо, а на Гомельщине не сажали калину во дворе под окном из боязни, что это может привести к смерти хозяйки (ПА).

Редко упоминаемое в поверьях дерево туя появляется в польских народных рассказах: Богородица сидела на туе и сказала: ты будешь всегда зеленой, а ты, осина, будешь всегда качаться – и она всегда шумит (Пшемысль) (Niebrzegowska 2000: 84, № 108).

В результате гнева Богородицы, Христа, Иоанна Крестителя, гнева святых растения приобретают новые качества, признаки, появляются *проклятые деревья*, они наказываются за то, что не спрятали Богородицу с младенцем, выдали их своим шелестом преследователям, не укрыли от солнца или непогоды, не выразили почитания³.

Дерево не разрешает спрятаться под ним. Эта тема появляется в текстах апокрифических сказаний, повествований, легенд с уже известным мотивом – рождение Христа и бегство св. семейства в Египет от преследований Ирода. Популярна она и в устном народном творчестве славян. В рассказе, записанном в Брестской обл., св. семейство, спасаясь от погони, спрятались под осиною, но кукушка закуковала, осина испугалась, задрожала, они и прокляли ее: «Шоб ты век траслэся», а под орешником спрятались – кукушка

³ Мотив проклятия известен и в народной прозе. В одной болгарской легенде в осину превратилась девушка, проклятая Богородицей (Странджа 1996: 223), ср. фольклорные сюжеты, в которых осина предстает как заколдованная девушка (БМ: 376).

тоже закуковала, но орешник их прикрыл, опустил ветки, и последователи их не заметили (ПА).

Постоянный трепет осины объясняется проклятием Богородицы: дерево не оказало уважения и не спрятало ее, когда она в этом нуждалась. В болгарских легендах, колядных песнях осина отказалась укрыть беглецов (БНТ 1963: 481); в польских легендах за это же наказаны осина и тополь, поэтому их листья дрожат (Хелмское, Замоиское воев.) (Niebrzegowska 2000: 84); в Замоиском воев. этот грех приписывается только осине – она со страха трясет листьями до сих пор (Marczewska 2001: 91). В одной западносербской легенде (Шабац) говорится о том, как Богородица с новорожденным Христом бежала и спряталась в лесной чаще (от Ирода или от дождя). Но осина подняла листья кверху, и укрыться было нельзя. За это Богородица прокляла дерево, сказав: «Трептала до века, ни од ветра, ни од кише, већ од страха божјега и на томе остане» [Чтобы ты трепетала вечно, не от ветра, не от дождя, а от страха божьего. Да будет так] (Софрић 1912: 129). В хорватской легенде Богородица наказывает тополь постоянным колебанием листьев (Чајкановић 1985: 230). Иосиф проклинает тополь за отказ дать тень усталой Богородице и благословляет яблоню, простершую над ней свои ветви (Веселовский 1883: 145). Вина осины и тополя еще и в том, что в них бьет молния (Живец, Краков, южная Малопольша) (ArchISW). Вместе с тем в Великопольше в тополь молния не ударяет (KLW: 529), и тем самым снимается негативная оценка дерева. У словенцев к тополю уважительное отношение: его ветками украшались улицы и дома в день 1 мая, через всю деревню шла процессия, впереди несли огромную тополиную ветвь. В некоторых селах тополь выступал в роли «майского дерева», которое устанавливалось в центре села. Каждый парень в майские праздники клал тополиную ветку под окно своей девушки как знак любви (Kuret 1967: 302, 303). Этот обычай известен и в Хорватии (Чајкановић 1985: 230).

Дерево наказывается за непочитание божественного персонажа – Господа, Богородицы, Христа, святых. Апокрифический мотив «перед беглецами склоняются деревья» активно разрабатывается в славянском фольклоре в разных жанрах. После судьбоносной встречи с Богородицей, Христом дерево, не выказавшее почет и уважение, меняет свои свойства: все деревья склонились перед Христом, когда он шел по земле через лес, только осина в своей гордыне не поклонилась, поэтому наказана за это вечным дрожанием. Христианские мотивы нашли отзвук и в болгарской колядке: когда «дяду Господ» сошел на землю и странствовал по миру, все деревья поклонились ему, кроме осины,

после чего последовал приговор: «Да са ражда треперика дърво, дето есен слана пада, пролет да са топи и с вятър и без вятър се да трепери» [Пусть там родится осина-дерево, где осенью иней падает, весной пусть мокнет, и с ветром, и без ветра пусть трясется] (БНТ 1963: 201, 481). В одной из песен поется о Богородице, которая искала своего новорожденного сына, все деревья оказали ей почет и поклонились, и только осина осталась прямой, не склонилась, за что была проклята и трепещет (Там же: 481). Осину проклинает св. Георгий: когда он пел, все замерли, чтобы его послушать, и только осина не остановилась, не слушала песню: «Да би дал Бог, трепетлика, / Все ти да трепереш!» [Пусть даст Бог, осина, чтобы ты все время трепетала!] (Геров 1978 (5): 353, *трепетлика*). Св. Иоанн обращается к лесу, к воде, чтобы они остановились, замерли, потому что наступил момент крещения «млада Бога»; осина не слышала, не замерла, и святой Иоанн проклял ее: ты, осина, будешь трепетать и днем, и ночью, и от ветра, и без ветра (Там же: 353–354: *трепетлия*).

Эпизод о проклятии дерева встречается в сербской песне, которая поется во время поста: Богородица в церкви на службе, ни одно дерево не шелестит, только осина, которая за это и проклята (Веселовский 1883: 245–246). В галицкой колядке рассказывается о бегстве св. семейства от Ирода и поклонении деревьев: все растения преклонились перед св. Младенцем, только осина и терновник не сделали этого. Оттого они прокляты (Головацкий 1878 (2): 9–10; № 13; Веселовский 1883: 245). В румынских колядках представлен тот же сюжет, что и в галицкой. В карпатской колядке осина не поклонилась Богородице, когда она шла через лес, и наказана не только постоянным дрожанием листьев, но и бесплодием (Костомаров 1843: 57)⁴. В сербских песнях Богородица проклинает осину, говоря, что она не будет приносить плодов, в рождественской песне из Соко-Бани – что она будет трепетать все время, и без солнца, и без ветра. В Боснии и Герцеговине существует поверье, что проклятие Бого-родицы непрестанно преследует дерево и потому оно постоянно трясется (Софрий 1912: 129).

В македонской песне Богородица проклинает сразу три растения: осину, говоря, что она будет тонкой и не будет давать тени, ель всегда будет тонкой, не будет цвести и давать плодов, а плющ

⁴ Мотив «Богородица проклинает осину» распространен в болгарском фольклоре, особенно в колядных песнях: р-н г. Гоце Делчев (СБНУ 28: 45, 255); р-н Тырнова, Дупница, Пештеры (ПСп. Год. 3: 156; год. 6, кн. 25-26: 198). Песенные варианты с этим мотивом см. (Стоилов 1916: 78, № 48; 1918: 145, № 594).

будет зеленым летом и зимой и будет бесплодным («Исповедь Богородицы»: «Богородица люто прокълнаф: / Тонка ясика тонка да бидит, / Тонка да бидит, сенка да немаф. / Тонка евла тонка да бидит, / ни цут да цутит, ни род да родит; / Зелени бършлян, зелен да бидит, / зелен да бидит зиме и лете» [Богородица гневно прокляла: тонкая осина пусть будет тонкой, тонкой будет, и тени у нее не будет. Тонкая ель тонкой пусть будет, ни цветом не цветет, ни рода не родит; Зеленый плющ пусть зеленым будет, зеленым будет зимой и летом] (Миладинови 1981, 78: № 36). У македонцев Дебарцы этот сюжет разрабатывается в пасхальной песне: встретившийся на пути Богородицы плющ не поклонился ей, за что и наказан: он будет зеленым зимой и летом, но у него не будет плодов (Целакоски 1984: 162). Этот сюжет повторяется в болгарской легенде: растение проклято и потому бесплодно, так как не поклонилось Богородице и ее сыну (БНТ 1963: 450). Болгары называют его *юдино дърво* (Иванова 1984: 185), в зарослях плюща обитают *самодивы* (БМ: 292). Вместе с тем вечная зелень плюща в народной культуре наделяется и положительной символикой: он оберегает от зла и является символом здоровья, долголетия (Там же), как плющ зимой и летом зелен и бодр, так пусть и молодые будут всегда здоровы и счастливы (Габрово). Кроме того, в народном сознании болгар выделился еще один признак этого растения – его способность обвиваться вокруг других растений, поэтому полагали, что посредством имитативной магии можно повлиять на будущее новой семьи: как плющ свивается и сплетается с другими растениями, так пусть и молодые вьются друг возле друга и «вьют» свой дом; таким образом объясняется появление плюща среди других растений в свадебном обряде: им украшают свадебное деревце, а в песнях он является синонимом жениха (Иванова 1984: 185). Плющ у поляков Вармии и Мазур относится к несчастливым растениям (Szyfer 1975: 139).

В тексте, записанном в болгарской области Сакар, говорится о том, что Богородица прокляла рябину. Об этом поется в рождественской песне: все услышали и поняли, что родился Молодой Бог (Христос). Вариант: когда Богородица начала рожать, все, услышав, замерли; вода и та остановилась и не текла, деревья услышали и перестали расти, только одно дерево, *брякина* (один из видов, близких рябине), не сделало этого и было проклято: «Дърво, дърво брякиново, / Цвят да цъфтиш – да не вържеш. / Да растеш в гъста лъга, дето слана рано пада, / рано пада, късно се дига» [Дерево, дерево рябиновое, будешь ты цвести, да не будешь давать плодов (не завяжешь плодов). Будешь расти в низине около реки, где иней рано падает, рано падает, поздно поднимается] (с. Мрамор)

(Сакар 2002: 139; ср. 177). Отношение к рябине неоднозначное. У болгар к ней скорее негативное отношение: говорят, брякина (*Sorbus torminalis*) – хорошее дерево, но проклятое (Там же). Видимо, с проклятием рябины связаны ее названия: *дяволско дърво*, *дявол* (БМ: 292), чаще оно характеризуется как *самодивско дърво* (Moszyński 1967: 530). Самодивы и юды считают это дерево своим и могут наказать того, кто нанесет ему вред (Пирински край 1980: 466), что подчеркивает демонический характер растения. У белорусов и у русских рябина считается добрым, уважаемым деревом. Вместе с тем в Гродненской губ. рябину называли мстительным деревом: срубившего может настичь внезапная смерть (Federowski 1897: 244, № 1167). В Витебской губ. происхождение рябины и цвет ее ягод связаны с библейским эпизодом грехопадения, а именно с изгнанием Адама и Евы из рая: Ева заплакала кровавыми слезами, из которых выросла рябина (Никифоровский 1897: 129). Менее значимо и ценимо оно у западных славян.

У болгар прокляты за непочитание Богородицы верба, осина, тополь, клен, ель (БМ: 292). Они не поклонились ей, когда она родила Христа. Редко встречаемое растение в текстах, в которых можно услышать отголоски библейских мотивов – калина. В болгарском фольклоре она проклята, потому что не поклонилась св. Георгию, и с тех пор ее плоды горькие (БНМ 1999: 168, № 382).

Дерево мешает молитве Христа в Гефсиманском саду. У русских существует легенда о проклятии ели и сосны за то, что не вняли просьбе Христа не шуметь и не мешать ему, когда он молился в Гефсиманском саду (Меленковский у. Владимирской губ.) (Максимов 1989: 174). Поэтому в грозу не садятся под эти деревья, предпочитая им березу.

Однако есть сюжеты, в которых дерево выступает в другой роли. В одной из польских легенд Христос, разговаривая с Отцом Небесным, оперся на маленькую осинку. Его тревогу, дрожь душевных мучений приняло на себя жалостливое деревце и до сего дня не может успокоиться, и листья его дрожат, шелестя, так как помнят о минутах предсмертной муки Христа (Dunowska 1928: 210). Здесь осина вопреки сложившемуся негативному отношению к ней вызывает уважение своим желанием разделить тяжесть душевного напряжения Спасителя и сочувствие своей сопричастностью к трагизму момента. В другой легенде листья осины дрожат с тех пор, как Богородица убежала с Иисусом в Египет, сердце ее дрожало от страха за младенца, и эта дрожь передалась дереву (поляки р-на Олькуш) (Ciszewski 1887: 52).

Дерево причастно к мукам Христа. Некоторые деревья, как полагает народная традиция, – возможно, также под влиянием апокрифических сказаний – пассивно или по своей воле участвовали в изготовлении предметов для мучений Спасителя. Наказывается то дерево, из древесины которого был сделан крест для его распятия; ветками которого бичевали Христа; дерево, из которого были сделаны гвозди для распятия.

Рябина наказана за то, что на ней Христос был распят, все деревья сломались, чтобы не дать использовать себя для этой цели, а рябина выдержала, не сломалась, поэтому плод ее горек, а древесина непрочна (восточная Сербия, Соко-Баня) (Софрий 1912: 49), существует запрет рубить ее, есть ее плоды, использовать рябину в качестве дров (Чайкановић 1985: 52, вид рябины *Sorbis torminalis brekinia*). В Нижегородской губ. (Васильсурский у.) один из корреспондентов «Этнографического бюро» кн. В.Н. Тенишева зафиксировал редкое для русской традиции свидетельство (без темы проклятия): «...наивные крестьяне считают за грех рубить рябину, так как из этого дерева был сделан тот крест, на котором был распят Спаситель» (РК 2006: 198, № 482). По другим легендам, крест для распятия был сделан из кизила, из осины, за что их проклинал Христос (Бог): первый не будет вырастать высоким (сербы) (Чайкановић 1985: 93), вторая обречена на вечную дрожь (украинцы) (Афанасьев 1994 (3): 802). В Польше (Замойское воев.) полагают, что крест Иисуса Христа был из ольхи, поэтому с тех пор везде на кресты берут это дерево, потому что Иисус на этом кресте пролил кровь и знак крови отпечатался на дереве: ольха до сих пор красная (Niebrzegowska 2000: 130, № 229). В словенских легендах Христос был распят на кресте из липы, но липа не была наказана и осталась благословенным деревом, так как под ней отдыхала Богородица с Младенцем, спасаясь от преследователей (Чайкановић 1985: 165, 166). В польских материалах нет упоминания о проклятии дуба, но, как полагают, из него и был сделан крест: «...ten krzyż jeszcze stoi tam, gdzie był Pan Jezus ukrzyżowany» [...этот крест еще стоит там, где был Иисус распят] (Niebrzegowska 2000: 83, № 106). В Калужской губ. существовало поверье, что крушину нельзя сажать рядом с домом, потому что она находилась «при кресте» (так в источнике!), когда распинали Христа (РК 2005: 251).

В Полесье (Житомирская обл.) рассказывают об иве, проклятой Богом: она стала червивой в наказание за то, что из нее были сделаны гвозди, которыми сколачивали крест для Спасителя (Чубинский 1872 (1): 76); кроме того, ивовые иголки забивали Иисусу под ногти (Сумцов 1888: 152), «за це її черви точать» от молодости до старости, от корня до верхушки, а в сухой вербе черт

живет (Уманщина) (Воропай 1991 (1): 358). В украинских колядках с библейско-религиозными мотивами иву называют «грешным» деревом за то, что дала себя использовать для мук Христа, поэтому наказана бесплодием (Там же: 113). Ср. в гуцульской колядке: «Wsiekie derewce – za nichki pchały. / Wsiekie derewce – za nichki ny jszło, / Za nichki ny jszło – bo si bojało, / Bo si bojało, – taj si łomało. / Proklata-ż uwa, – sim sot zhriszyla, / Sim sot zhriszyla, – za nichki piszła...» (Kolberg 1962: 96). В ряде сел Полесья полагают, что гвозди для распятия Христа были сделаны из осины (ПА).

Береза, по сербским поверьям, причастна к мукам Христа – ее ветками бичевали Спасителя, и он ее проклинал (Чајкановић 1985: 51).

В память о том, что Иисус Христос был увенчан своими мучителями терновым венцом, в Великую субботу терн вместе с боярышником и другими колючими растениями жгут около костела (Замойское, Седлецкое, Люблинское воев.) (Niebrzegowska 2000: 131, 132, № 233), его освящают (Седльце) (Там же: 132, № 234), недогоревшие ветки забирают домой и во время внезапной грозы ставят рядом с «пальмой» для защиты от молнии (Там же: 132, № 233). В гуцульской колядке говорится о мучениях Христа, которому евреи положили на голову терновый венец, а подпоясали его ежевикой: «Koły żydowe – Chrysta spijmały, / Chrysta spijmały – Chrysta muczały, / Chrysta muczały – na chrest rozpniały, / Taj ożynkoju – wperizowały» (Kolberg 1962: 96).

С терном связан ветхозаветный мотив и образ Неопалимой купины. В книге «Исход» (3, 1–2) рассказывается о пророке Моисее, которому явился ангел Господень в огненном пламени, исходящем из тернового куста, куст горел, но не сгорал. (Неопалимая Купина рассматривается как прообраз Богоматери, девы Марии (Толстой 1987: 99).)

Терн, как и другие колючие растения, связан с нечистой силой. Только на костре из терновника и можжевельника можно сжечь упыря (Дрогобыч) (КС 1890: 29, 113). Колючие кустарники часто считаются прибежищем злых духов, о чем иногда говорят и названия: серб. *вукодржица*, макед. *въркулачки трън* ‘можжевельник’ (*върколак* ‘вампир’).

Дерево наказывается за то, что не говорит правду, отказывается указать место, где спрятался дьявол, куда он побежал, или указывает ему путь к спасению. В апокрифических текстах святые проклинали ежевику, потому что она не сказала, куда побежал демон, которого они преследовали: «Да си проклета купино, где ти је корен, ту врх да ти је» [Будь ты проклята, ежевика, где у тебя корень, пусть там будет и верхушка] (Раденковић 1996: 227). В болгарской апокрифической молитве Сисиний проклинал ежевику за

то, что она мешала найти Богородице ее новорожденное дитя, украденное Болезнью (БНМ 1999: 205, № 475).

Верба также оказывается среди проклятых деревьев. В Боснии (Височка Нахия) православные верят в то, что в вербу попала стрела св. Сыся, когда он стрелял в Сатану, святой проклял ее и потому она не дает плодов, к тому же всегда трухлявая, гнилая изнутри. По этимологической легенде из Боснии, верба указала дьяволу, преследуемому Иисусом, путь к спасению и за это проклята и наказана бесплодием (Чајкановић 1985: 70). В сербской редакции этой притчи юнак проклинает вербу, спрятавшую дьявола, который преследует новорожденного младенца (Там же). На вербе любят сидеть вилы (Там же: 71)⁵.

Македонцы обл. Скопска Котлина считают, что верба не дает ни плодов, ни прохлады, потому что проклята (Филиповић 1939: 501–502). В вербу бьет молния, поэтому ее остерегаются сажать рядом с домом (Замойское воев.) (Niebrzegowska 2000: 125, № 208). Ср. известные представления о том, что под вербой обитают нечистые, поэтому, когда гремит гром, не следует прятаться под ней, так как св. Илья может поразить человека, целясь в дьявола, стоящего под ней (серб.).

Вместе с тем верба вызывает и положительные эмоции. Она раньше других пробуждается весной, обладает необыкновенной живучестью, ее освящают в Вербное воскресенье. В Пензенской губ., например, считают, что вербе – наибольший почет на свете, ее называют *деревцо Спасово* (Ермолов 1905: 438). Если посадить освященную ветку вербы, то посадивший будет иметь счастье и успех во всем. Но посадить вербу «не в час» – на свою смерть, «кто вербу посадит – себя в гроб наладит» (Симбирская губ.) (Там же: 439). Кроме того, в славянской народной культуре отношение к этому дереву определяет оппозиция *старый*–*молодой*. На старой трухлявой вербе обитают многие демонологические персонажи: блуждающий огонек – *блуд* (н.-луж. *bludnik*), *purtek* (Sychta 1976 (6): 134: s. v. *veřba*], может показаться водяной (Гура 1989: 122); черт, души утопленников, которые в лунные ночи выходят из воды.

⁵ Ср. румынский заговор из Баната, в котором Богоматерь проклинает иву за то, что видела девять оборотней, но не признала их, за что и наказана бесплодием: «Будь проклята, ива, / Расти тебе на берегу у воды, / И не давать тебе плодов». Виноградная же лоза признала оборотней и спросила, куда они идут, за что Богоматерь благословляет виноградную лозу и награждает ее плодородием. В то же время ива играет важную роль в румынской обрядности дня св. Георгия как защитница от оборотней. Считается, что это дерево посвящено Богоматери (Свешникова 1983: 180–181).

Дьявол живет в старой, скрипящей вербе (Пшемьшль) (Niebrzegowska 2000: 125, № 208). Видимо, в связи с этим в некоторых фольклорных сюжетах верба – проклятое дерево. Молодая же, особенно освященная, защищает от всех бед и несчастий, от болезней и прочей напасти⁶.

В Сербии у вербы есть свои праздники – *Бильани петак* (пятница перед Юрьевым днем), Юрьев день, Вознесение, Лазарева суббота, когда ее освящают в церкви. В Словении (Полянска долина, Кременик) различали два вида вербы – белую и черную, и отношение к деревьям нашло отражение в этих эпитетах: белая наделяется положительными качествами, она служит материалом для пасхальных «пальм», освящаемых в Вербное воскресенье; если же «пальма» сделана из черной вербы, то, полагают, такая «пальма» не примет Божьего благословения, так как на ней повесился Иуда (Möderndorfer 1948: 231, № 1943). Ветка вербы ассоциируется с вайями, которыми был встречен Иисус при въезде в Иерусалим (Lurker 1989: 147).

В легенде из Отока (Славония) повествуется о том, почему верба стала плакучей: она опустила свои ветви, чтобы защитить Богородицу и Младенца Иисуса, дерево *сжалилось*, отсюда ее эпитет *жалосна* (Чајкановић 1985: 97).

Эпизод о проклятии дерева есть и в немецком поверье: когда Христос шел лесом, все деревья преклонились, кроме осины; с тех пор она осуждена вечно трепетать листвою (Веселовский 1883: 145).

Дерево выдает беглецов, Христа, не дает укрытия. В украинской легенде осина выдала Спасителя постоянным шелестом своей листвы, когда воины искали его во время бегства в Египет (Чубинский 1872: 76). В другой легенде осина не соблюдала тишину, когда Спаситель скрылся под ней от евреев перед своей крестной смертью (Nowosielski 1857: 143). Редкий мотив проклятия записан у сербов в Шумади: осину проклял сам Бог, она никогда

⁶ У израильского народа ветка вербы в руках выражает мольбу о дожде. С вербой связана символическая идея роста и размножения народов. Верба является деревом таинственным, находящимся в особых отношениях с потусторонним миром. В римской традиции верба, растущая на космической равнине, символизирует жизнетворную силу Слова Божьего. Блаженный Августин, напротив, обращает внимание на самую темную сторону этого образа и в вербах, растущих у рек Вавилона, видит человека, запугавшегося в делах земных и не рождающего никаких плодов в виде добрых поступков. По легенде, Иуда, предав Иисуса, повесился на вербе (Lurker 1989: 262, 263).

не будет знать покоя за то, что отдала Христа Сатане или евреям (Чайкановић 1985: 122).

Предательство Иуды и следующие за этим события. Значительный корпус легенд, преданий объединяет мотив проклятия дерева Богом, Богородицей за его связь с Иудой. В них рассказывается о выборе Иудой дерева, чтобы повеситься на нем, которое либо отказывается помочь ему в этом (ломается, бледнеет, сбрасывает его с себя, поднимает ветви вверх, не давая возможности ухватиться за них), либо принимает его. Таким деревом, согласно легендам, известным всем славянам, является осина: она склонила свои ветки и приняла его (Полесье, Гомельская обл.) (ПА), и с тех пор на ней лист дрожит и без ветра шумит, а под кожицей кора красноватая – это кровь предателя (Даль 1955 (2): 696). Осину называют *иудино дерево* (Там же: 68), *иудина виселица* (Коринфский 1995: 77). В украинском рассказе упоминается еще одна деталь поведения дерева: когда Иуда повесился, осина слишком низко нагнулась, и он доставал до земли и не умирал до тех пор, пока осина не выпрямилась и не затянула веревку на его шею. Господь проклял осину, и потому она всегда трясется (Гудзий 1915: 19). В Калужской губ. народный обычай не допускал сажать осину около жилища как проклятое дерево, потому что на ней повесился Иуда, а также был распят Христос (РК 2005 (3): 251).

Более сложный мотив проклятия осины зафиксирован в Ростовском уезде Ярославской губ. Поверье объясняет запрет сажать осину близ жилища так: «...потому как это дерево Бог назначил для удавления Иуды, и потому оно проклято самим Богом, со времени удавления Иуды враг рода человеческого постоянно живет около осины и искушает грешника повеситься именно на ней, оттого удавленники все больше и вешаются на осине, под осиной в лесу всего больше и разные преступления совершаются» (РК 2006 (2): 301).

Иногда в рассказах нет упоминания о проклятии этого дерева. Признаки, которыми наделяется осина, объясняются не гневом божественных персонажей, а ее собственным отношением к случившемуся – к самоубийству Иуды с ее пассивным участием: постоянное дрожание объясняется страхом, обидой, позором – вот те чувства, которые испытывает дерево за то, что на нем повесился Иуда. В одной польской легенде осина дрожит с тех пор, как Иуда, испытывая муки совести, повесился на ней (Dunowska 1928: 284); она дрожит от страха (поляки р-на Живец). В Шенкурском у. Архангельской губ. считают, что осина по сию пору мучается за то, что на ней удавился Иуда. Трепет ее листьев означает предательство, трусость Иуды, а красный цвет листьев осины осенью –

это пролитая кровь преданного им Христа (цветовая ассоциация) (Ефименко 1877: 187, 172). В белорусском сказании Иуда «ны осінины зыдавіўся, а ны олёшину кровь пускáv», с тех пор осина горькая, потому что хранит вкус чертовой крови, а сырая ольха кровавого цвета (Витебская губ.) (Никифоровский 1897: 130, № 957, 958), древесина ее быстро загнивает, а листья постоянно дрожат, трепещут от страха и стыда (ср. ее названия, мотивированные глаголами со значением ‘дрожать’, ‘трепетать’: серб. *трепетљика*, *трепетуша*, словен. *trepetlika*, пол. *trzepiecina*, укр. *трпета*, *трпетина*, болг. *трпеп-рика*, *трпетлика* и под.). Иуда выбирал дерево, чтобы повеситься, но все деревья поднимали ветки вверх, только осина не сделала этого, она заснула и опустила ветки, а когда он повесился, очень испугалась и с тех пор шелестит без ветра (Замощье Гомельской обл.) (ПА).

У славян существует поверье, что осина приносит несчастье, поэтому ее не сажают вблизи дома. Ей приписывают связь с хтоническими животными. В Витебской губ. верили, что убитая змея оживает от капли осинового сока, влитого ей в рот (Никифоровский 1897: 200); русские считают, что если на осине (нечистое дерево) повесить мертвую змею, она оживет и ужалит своего убийцу (Даль 1957: 930). В русских заговорах осина награждается еще одним эпитетом-признаком: «горко древо осина» (ср. этот же признак и у болезни: лихорадку называют *горькуша*, так как больной трясется в лихорадке, как осина⁷).

В других версиях в качестве помощницы предателя выступают следующие деревья: Иуда повесился на березе, с тех пор она плачет: так украинское поверье объясняет обильное выделение весной сока – это слезы березы; на рябине, поэтому ее ягоды горьки и их никто не ест, а древесина непрочна (вост. Сербия) (Чайкановић 1985: 52, *брекиня*). Как отражение этого события на юге Польши рябина получила названия *juda*, *judaszyna* (Dunowska 1928: 284; Karwicka 1973: 137), чеш. народн. *Jidášový strom*, по Махеку, *arbor Judae*, словац. диал. *judaš*, пол. (XVI в.) *judasz*, *judaszewo drzewo*, лемковское *judyna* и укр. *jud*, *judyk*, *judyna*, мотивированные ново-

⁷ Аудитивные и визуальные признаки проклятых деревьев перекликаются с этими же признаками в названиях болезней. Ср. прямо связывающее с аппелятивом *осина* белорусское название лихорадки *асиная*, а на Волыни лечили лихорадку осиновою корой: *similia similibus curantur* – признак болезни ассоциируется с признаком дерева, которое постоянно дрожит как больной в лихорадке. Различные ассоциации с этим свойством трястись, дрожать отразились в названиях лихорадки: *дрожуха*, *трясуха*, *трясавица* и под.

заветной легендой об Иуде Искариоте (Янышкова 2006: 468). В них отражено негативное отношение к библейскому персонажу и его поступку, а через это и к дереву. В Герцеговине считают, что Иуда повесился на рябине (*Sorbus aucuparia*), которая называется *смрдыка* (Чајкановић 1985: 221), часто этим объясняется запрет употреблять ягоды, рубить рябину и использовать ее древесину; фольклорный образ рябины, в которую превращается невестка по заклятию свекрови, и подобные сюжеты в балладах породили определение *несчастливое дерево*, а с ним и запрет сажать рябину около дома, что будто бы влечет за собой несчастье (ПА; Federowski 1897 (1): № 1167–1170); на сирени – с тех пор она считается ни на что не пригодной (Моравия) (Bartoš 1892: 305); на бузине (Чубинский 1872: 77), поэтому ее не берут на постройку дома (Украина) (Ермолов 1902 (2): 438). Бузина проклята еще и потому, что на ней повесили св. Варвару, и за то, что под ней живет черт (Чубинский 1872: 77). Подобные легенды отражают поверья о пребывании черта под деревом, которое запятнало себя позорной смертью Иуды (по другим легендам и поверьям, такое дерево и сажает дьявол). В Словении вербу, на которой повесился Иуда Искариот (ипостась дьявола), называют *искариотовка*. Ее ветки покраснели от стыда за свершившееся злодеяние и отклонились от ствола дерева так, что предатель упал на землю (Менцеј 1996: 33).

Русский апокриф рассказывает о том, что сам Бог спас дуб от позора: когда Иуда хотел на нем повеситься, то по Божьему повелению дерево склонилось и сохранило себя (Никифоров 1922: 49). Дуб на славянской земле издревле считался священным деревом (Коринфский 1995: 77). Сохранились следы культа старых вековых дубов. Раньше эти дубы выполняли функции храма, святилища. В Болгарии под старым дубом совершается жертвоприношение в честь св. Ильи (Ловешки край 1999: 129, 318). У русских старообрядцев заключали брачный союз, трижды обходя вокруг священного дуба в лесу (Денисова 1995: 76). Дуб в большинстве сел Вармии и Мазур отмечен как доброе дерево (Szyfer 1975: 139). В то же время довольно часто упоминается о том, что дуб связан с нечистой силой. По представлениям жителей Бронсвальда близ Ольштына, в дупле тысячелетнего дуба жил дьявол (Там же), под дубом прячется черт, поэтому в него бьет молния (СД 3: 281), а может быть отнесен к деревьям, в которые молния не ударяет (польское поверье); под ним собираются юды, самовилы, черти (Странджа 1996: 223). Дуб – *мъртвичево дърво* (Ловешки край 1999: 129), *дьяволско дърво* (разновидность дуба *Quercus cerris*, *цер*) (Странджа 1996: 223). И у сербов *цер* – дерево демонов, его любят вилы (Гружа) (Чајкановић 1985: 296).

В традиционной культуре славян один из признаков проклятого дерева – способность притягивать молнию – приписывается и дубу, особенно одиноко стоящему (Бяльскоподляское, Опольское воев.) (Niebrzegowska 2000: 111, № 166). Дуб, береза, ясень считаются деревьями духов, поэтому якобы в них бьет молния. Но молния ударяет и в такие деревья, которые не являются местом обитания демонов. В Вармии и на Мазурах к таким деревьям, кроме дуба, относят бук, сосну и клен (Szyfer 1975: 139). Вместе с тем существует верование, что деревья, в которые ударяет молния, отмечены, наказаны Богом. С этим связано представление, что, если такие деревья использовать для строительства дома, он сгорит (Сакар 2002: 139).

Как и многие другие растения, ежевика в этиологических легендах и песнях наделяется признаками чистоты и святости и в то же время – проклятого растения. В Сербии происхождение ежевики связывалось с Богородицей: когда она убегала с Младенцем, в ответ на ее мольбу о спасении на дороге выросла ежевика и задержала преследователей (р-н Ниша) (Софрий 1912: 144). В апокрифических текстах, наделяемых магической функцией, ежевика – одно из имен Богородицы. По легенде из Трстена (обл. Дубровника), в еженике была найдена икона Богородицы. Несколько раз ее переносили в церковь, но каждый раз она вновь возвращалась в заросли этого растения (Чайкановић 1985: 152). В одной из сербских легенд проклятие ежевики объясняется ее нечистым появлением на свет из пальца дьявола, отрубленного им и брошенного на землю, отсюда ее название серб. *ђаволје грожђе* (Босния). По болгарским этиологическим легендам, ежевика создана дьяволом, поэтому называется *ђаволско грозде* (БНМ 1999: 205, № 475). В дуалистической космогонии ежевика как творение дьявола противопоставляется винограду, созданному Богом. Виноград появился из капли крови, упавшей из мизинца Бога, поэтому его плод берут для причастия (Чайкановић 1985: 152). В поверьях болгар дьявол сделал так, что плоды ежевики созревают раньше, чем виноград, творение Бога (БМ: 196). Ее ягоды запрещалось пробовать до праздника Преображения, «јер се онда ђаво радује» [потому что это радует дьявола] (Там же) и чтобы не стать слугой дьявола (болгары). Ежевика стала съедобной только после того, как св. Савва благословил ее. В болгарской этиологической легенде ежевика произошла от очень злой жены и поэтому цепляет и ранит всякого, кто проходит мимо (БНМ 1999: 205, № 475). В апокрифической молитве Сисиний проклинает ежевику, говоря, что она всегда будет влачиться по земле, потому что помешала ему найти отрока Богородицы (Там же). По верованиям сербов-мусульман (р-н Ни-

ша), ежевика проклята Мухаммедом за то, что, убегая от неприятелей, он зацепился за куст, упал и был схвачен. В другой легенде ежевика проклята за то, что задержала девушку, которая убегала от парня и таким образом стала его жертвой (Софрий 1912: 144). Заросли ежевики – место обитания, игрищ и трапез женских демонов – вил и самодив, поэтому в этих местах запрещается находиться в темное время суток (р-н Преспы). В Далмации существует верование, что в ежевике прячется *вужодлак* (Чайкановић 1985: 153)⁸.

Ряд деревьев не упоминается в апокрифических произведениях. Эти деревья не получили эпитетов *благословенные* и *проклятые*, однако в народных представлениях о них наблюдается тот же принцип бинарной оппозиции, соответствующий категории *благословенный–проклятый*. Их называют добрыми, хорошими, чистыми, почитаемыми, священными, святыми или наоборот – злыми, плохими, нечистыми, демоническими (дьявольские, самодивские, вилинские, чертовы). На них распространяется запрет рубить, ломать, за несоблюдение которого грозит кара божества или демона.

Считалось, что клен приносит счастье, он безопасен при грозе (Вармия) (Szyfer 1975: 139), его называют «добрым» (карпатоукр.), святым: в него не ударяет гром, на нем появляется Богородица (Кашубы) (Perszon 1992: 58); его сажают близ дома (Гомельщина, Брестщина) (ПА). У сербов (р-н Сврлига) клен чаще других деревьев выступает как культовое дерево (*zánic*). Его почитали, охраняли, верили, что он является местом пребывания божеств или демонов (в.-слав., ю.-слав.), он помогал в борьбе с нечистой силой. Например, кол, которым пробивали тело (сердце) вампира, мог быть не только из осины, но и из клена (общеслав.); музыкальный инструмент *bazun*, который кашубские пастухи использовали в канун Нового года для устрашения нечистой силы, делали из клена.

В верованиях южных славян омела проявляет свою противоречивую природу. Это растение самодив, юд (Пирин, Панагюрско) (БМ: 292); в Сербии и Македонии – место обитания вил, змей (омела, растущая на лещине) (Чайкановић 1985: 105). Вместе с тем болгары относят омелу к священным растениям,

⁸ Кроме сербских, хорватских легенд и поверий В. Чайканович приводит нидерландскую легенду, в которой это растение поступает благородно: когда от ежевики потребовали дать прутья для бичевания Христа, ее ветки покрылись острыми шипами и ободрали руки тем, кто пытался их взять. По немецкой легенде, ежевика возникла из прутьев, которыми истязали Христа (Чайкановић 1985: 153).

загадочным и таинственным, оно растёт без корней, что свидетельствует о его чудесном происхождении. Омела падает с неба на ветви священных деревьев (дуб, ясень, акация), и когда дуб, на котором она растёт, стоит голый, она остается зеленой. Дом, где есть омела, счастлив, а его хозяева всегда здоровы. Болгары в районе Карнобата считают, что омелу сажают на деревьях птицы (БНМ 1999: 163, № 370). В Брестском Полесье омелу называют заклятым растением (ПА).

Груша в духовной культуре славян наделяется как положительными, так и отрицательными свойствами. Болгары области Сакар считают грушу плохим деревом, под ней собираются самодивы и устраивают трапезы (Сакар 2002: 74; Ловешки край 1999: 285), ведьмы-*босоркани* встречаются в грушевом саду (Закарпатье) (Богатырев 1971: 282). В то же время старые люди вспоминают вековые груши, под которыми до постройки церкви священник венчал молодых (Ловешки край 1999: 27); рождественское полено *бадняк* из груши должно гореть всю ночь, чтобы освещать путь Богородице, когда она придет на ужин (Там же: 298).

На Витебщине существовало правило из проклятого дерева ничего не делать, чтобы избежать его вредоносного действия, так как дерево может быть «несчастно само по себе» (Никифоровский 1897: 102).

В традиционной славянской культуре под влиянием легенд, поверий о проклятых деревьях формируется система запретов. Деревья, утратившие «добрые» качества и приобретшие в силу проклятия отрицательные свойства, запрещено использовать для изготовления сакральных предметов, для строительства дома и даже в качестве дров для обогрева жилища. Вместе с тем их употребляют в магических действиях, совершаемых для охраны человека от нечистой силы (ср. широко распространенное употребление осинового кола в борьбе с ведьмами, колдунами и упырями).

В дальнейшем своем развитии мотив проклятия начинает жить самостоятельно, в нем нет уже упоминаний лиц, событий, описанных в Библии; хотя встречается он также в легендах этиологического характера, но действующие лица другие. Это мать, проклинающая своих детей: например, в Страндже известна легенда о происхождении дуба, ясеня и осины. В ней рассказывается о рождении от брака девушки со змеем детей – двух мальчиков и девочки. Мать проклинает их за то, что они выдали секрет, указали братьям матери, как найти дом змея. Дети превращаются в деревья: сыновья – в дуб и ясень, а девочка – в осину с вечно дрожащей листвой (Странджа 1996: 223). В белорусской легенде дочь в результате проклятия матери превращается в осину, а мать от

отчаяния – в березу (Federowski 1897 (1): 567). После родительского проклятия дочь превращается в тополь (Вольтинь) (Neuman 1884: 167, № 129). Запрет есть ягоды рябины связан с поверьем о проклятии свекровью своей невестки, превратившейся в это дерево (Federowski 1897 (1): 567, № 1167–1170).

Эксплицитное выражение признаков *святой, священный, благословенный и проклятый*, восходящее к христианской эпохе, в дохристианской традиции осуществлялось посредством признаков *свой–чужой, добрый–злой*, в дальнейшем, особенно по отношению к деревьям, о которых шла речь, *счастливый–несчастливый*, а с принятием христианства – и притяжательными прилагательными *Богов, дьяволов, чертов*. Как писали В.В. Иванов и В.Н. Топоров, преимущественная бинарность мифологических противопоставлений в восточнославянской (и шире – в общеславянской) мифологической системе может быть соотнесена с двумя воплощениями мирового дерева в фольклорных текстах космологического содержания, ср. «рабина – дзерива нещасливая... ягора – дзерива щасливая» в белорусских песнях (Иванов, Топоров 1974: 251, 252).

Описанная нами ситуация с разделением деревьев на благословенные и проклятые, связанным с понятиями греха и святости, возникла под влиянием христианской традиции. Вместе с тем она вписывается в архаическую систему ценностей, основанную на категориях *свой–чужой, добрый–злой*. Идея сакрализации одних деревьев и отнесение других к миру враждебному, чужому ярко отразилась в этиологических легендах, отсылающих к новозаветной традиции. Они рассказывают о происхождении растений и о дальнейшей их судьбе в славянской духовной культуре. Затронутая здесь проблема перевода текста с языка одной культуры (книжной) на язык другой (устной), взаимодействие апокрифа с устной народной традицией требует сопоставления с текстом Библии, со сборниками апокрифических произведений разных жанров. Тема благословенных и проклятых деревьев – лишь маленький фрагмент этой проблемы, но она проходит сквозной нитью в текстах разных жанров – в преданиях, легендах, песнях, в поверьях, обрядах, запретах, в народной медицине и т.п.

Литература

- АА – Архангельский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
Афанасьев 1994 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. М., 1994.

- Афанасьев 1996 – Афанасьев А.Н. Ведун и ведьма // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 45-86, 367-377 (примечания).
- Байбурин, Логинов 1988 – Байбурин. А.К., Логинов К.К. Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 26-36.
- Бартминьский 2005 – Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- БМ – Българска митология: Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994.
- БНМ 1999 – Българска народна медицина. Енциклопедия. Съст. и общ. ред. М. Георгиев. София, 1999.
- БНТ 1963 – Българско народно творчество. София, 1963. Т. 11. Народни предания и легенди.
- Богатырев 1971 – Богатырев П.Г. Магические действия и обряды Закарпатья // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167-296.
- Булашев 1993 – Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Пер. Ю. Буряка. Київ, 1993.
- Веселовский 1883 – Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI-X. СПб., 1883. (Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. 1883. Т. 32. № 4).
- Воропай 1991 – Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Т. 1, 2. Київ, 1991.
- Геров 1978 – Геров Н. Речник на българския език. София, 1978. Ч. 5. Фототип. изд.
- Головацкий 1878 – Головацкий Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Вып. 2, 3. М., 1878.
- Гудзий 1915 – Гудзий Н.К. К легендам об Иуде Предателе и Андрее Критском // Русский филологический вестник. 1915. Т. 73. № 1. С. 1-34.
- Гура 1989 – Гура А.В. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей (серболужицкие параллели) // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989. С. 115-132.
- Даль 1955 – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1, 2. Фотомеханическое воспроизведение издания 1881 г. (СПб.; М.).
- Даль 1957 – Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.
- Денисова 1995 – Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. Материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995.
- Дучыц 2000 – Дучыц Л. Культурныя дрэвы ў Беларусі // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 2000. Knj. 3. S. 57-61.
- Ермолов 1905 – Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 2: Всенародная агрономия. СПб., 1905.

- Ефименко 1877 – Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877.
- Зеленин 1999 – Зеленин Д.К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1934. М., 1999. С. 140-180.
- Иванов, Топоров 1974 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Иванова 1984 – Иванова Р. Българска фолклорна свадба. София, 1984.
- Илиев 1919 – Илиев А. Растенията от българско фолклорно гледище // Списание на Българската академия на науките и изкуствата. София, 1919. Кн. 8. С. 93-180.
- Коваль-Фучило 2003 – Коваль-Фучило І. До проблеми: гріх і кара в української народній традиції // Діалектологічні студії. Львів, 2003. Вип. 2: Мова і культура. С. 201-222.
- Коринфский 1995 – Коринфский А.А. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1995.
- Костомаров 1843 – Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.
- КС – Киевская старина. Киев.
- Куликовский 1890 – Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 1. С. 44-60.
- Кулишић 1970 – Кулишић Ш. Из старе српске религије (новогодишњи обичаји). Београд, 1970.
- Левкиевская, Плотникова 2001 – Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А. Этнолингвистическое описание севернорусского села Тихманьга // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 259-299.
- Ловешки край – Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Максимов 1989 – Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Мандельштам 1882 – Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Маринов 1914 – Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. (Сборник за народни умотворения и книжнина. 1914. Кн. 28).
- Менцеј 1996 – Менцеј М. Врба – посредник између овог и оног света // Кодови словенских култура. Београд, 1996. Бр. 1. С. 31-35.
- Миладинови 1981 – Български народни песни събрани от братя Миладинови. София, 1981.
- Никифоров 1922 – Никифоров А.И. Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922.
- Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

- ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Петканова 1981 – Стара българска литература. Т. 1: Апокрифи / Съставителство и редакция Д. Петканова. София, 1981.
- Петканова 1994 – Петканова Д. Средновековна литературна символика. София, 1994.
- Пирински край – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Порфирьев 1872 – Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.
- ПСП – Периодическо списание на Българско книжовно дружество. София.
- Раденковић 1996 – Раденковић Љ. Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996.
- РК 2005 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» кн. В.Н. Тенишева. СПб., 2005. Т. 3: Калужская губерния.
- РК 2006 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» кн. В.Н. Тенишева. СПб., 2006. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 2: Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. Т. 4: Нижегородская губерния.
- Романов 1912 – Романов Е. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. Быт белоруса.
- Сакар – Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
- Свешникова 1983 – Свешникова Т.Н. Об одной группе румынских заговоров с вопросно-ответной структурой // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 179-184.
- СД 3 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И.Толстого. Т. 3. М., 2004.
- Софрић 1912 – Софрић П. Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1912.
- Стоилов – Стоилов А.П. Показалец на печатените през XIX век български народни песни. 1816–1860. София, 1916. Т. 1; 1918. Т. 2.
- Странджа – Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Сумцов 1888 – Сумцов Н.Ф. Очерки истории южнорусских апокрифных сказаний и песен. Киев, 1888.
- Толстой 1987 – Толстой Н.И. Несколько вступительных слов о символике и языке поэмы Н. Клюева «Погорельщина» // Новый мир. 1987. № 7. С. 78-81.
- Толстой 1994 – Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // Живая старина. 1994. № 2. С. 18-19.
- Толстые 1981 – Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству: 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44-120, 270-276.

- Тројановић 1930 – Тројановић С. Ватра у обичајима и животу српског народа. Београд, 1930.
- Трофимов 2001 – Трофимов А.А. Ритуално-магическая практика рыбаков Каргопольского р-на Архангельской области // Мужской сборник. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. Вып. 1. С. 54-57.
- Усачёва 2000а – Усачёва В.В. Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 259-302.
- Усачёва 2000б – Усачёва В.В. Можжевелик в обычаях и обрядах славян // Живая старина. 2000. № 4. С. 41-43.
- Филиповић 1939 – Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 277-566.
- Филиповић 1949 – Филиповић М. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд, 1949. (Српски етнографски зборник. 1949. Књ. 61).
- Финченко 1992 – Финченко А.Е. Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX – нач. XX в.) // Сборник Музея антропологии и этнографии. СПб., 1992. Т. 45. С. 78-91.
- Целакоски 1984 – Целакоски Н. Дебарца. Обреди, магии и обредни песни. Скопје, 1984.
- Чажкановић 1985 – Чажкановић В. Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Чубинский 1872 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел: Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1. Верования и суеверия.
- Шейн 1898 – Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898.
- Янышкова 2006 – Янышкова И. Названия рябины в славянских языках // Ad fontes verborum: Исследования по этимологии и исторической семантике. К 70-летию Ж.Ж. Варбот. М., 2006. С. 467-478.
- ArchKEUW – Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- ArchIHKM – Archiwum Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Zakład Etnografii. Warszawa; Wrocław.
- ArchISW – Archiwum Fonograficzne im. Mariana Sobieskiego Instytutu Sztuki PAN w Warszawie.
- Bartoš 1892 – Bartoš F. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- Biegeleisen 1929 – Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
- Ciszewski 1887 – Ciszewski S. Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim. Cz. II // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. Т. 11. S. 1-129.
- Dynowska 1928 – Dynowska M. Polska w zwyczaju i obyczaju. Warszawa; Kraków; Lublin; Łódź; Paryż; Poznań; Zakopane, 1928.

- Federowski 1897 – Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. Kraków, 1897. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wolkowyska, Stonima, Lidy i Sokółki.
- Gieysztor 1982 – Gieysztor A. Mitologia słowiańska. Warszawa, 1982.
- Húsek 1932 – Húsek J. Hranice mezi zemí Moravsko-slezskou a Slovenskem: Studie etnografická. Praha, 1932.
- Karwicka 1973 – Karwicka T. Zakazy związane z drzewami i motywujące je wierzenia // Etnografia Polska. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973. T. 17. Z. 1. S. 131-140.
- Klepačová 1979 – Klepačová E. Zeleň vo výročných obyčajoch // Slovenský národopis. Bratislava, 1979. R. 27. S. 553-562.
- KLW – Kultura ludowa Wielkopolski. Pod red. J. Burszty. Poznań, 1967.
- Kolberg 1962 – Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 29. Pokucie. Wrocław; Poznań, 1962.
- Košťál 1892 – Košťál J. Vodník v podání lidu českého // Český lid. 1892. R. 1. S. 468-472.
- Kuret 1967, 1970 – Kuret N. Praznično leto pri Slovencih. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1967. D. 2: Poletje. Celje, 1970. D. 3: Jesen.
- Lurker 1989 – Lurker M. Słownik obrazów i symboli Biblijnych. Poznań, 1989.
- Łęga 1933 – Łęga W. Ziemia Malborska. Toruń, 1933.
- Malicki 1986 – Malicki L. Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.
- Marczewska 2001 – Marczewska M. Aspekty wierzeniowe w językowym obrazie drzew // Język a kultura. 2001. T. 16. Świat roślin w języku i kulturze. S. 83-98.
- Moszyński 1967 – Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.
- Möderndorfer 1948 – Möderndorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Celje, 1948. T. 2: Prazniki.
- Neyman 1884 – Neyman C. Materiały etnograficzne z okolic Pliskowa w pow. Lipowieckim zebrane przez pannę Z. D. // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1884. T. 8. S. 115-246.
- Niebrzegowska 2000 – Niebrzegowska S. Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- Nowosielski 1857 – Nowosielski A. Lud Ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabobony, zwyczajaje... Wilno, 1857.
- Olejnik 1963 – Olejnik J. Poverove predstavy o ženských demonických bytostiach vo Vysokých Tatrách // Nové obzory. 1963. № 5. S. 215-227.
- Perszon 1992 – Perszon J. Na Jastra Wielki Post i okres wielkanocny w wejherowskiem. Luzino, 1992.
- Reinfuss 1990 – Reinfuss R. Śladami Łemków. Warszawa, 1990.
- Seweryn 1937 – Seweryn T. Podłazniki. Kraków, 1937.
- Sobotka 1879 – Sobotka P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice. Praha, 1879.
- Sychta 1976 – Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1976. T. 6.

- Szyfer 1975 – Szyfer A. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Václavík 1959 – Václavík A. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Vlastivěda moravská – Vlastivěda moravská. D. 1. Místopis. Okres novojičínský. Brno, 1933.
- Zborowski 1931 – Zborowski J. Drobne notatki z Podhala // Lud. 1931. T. 30. R. 10. S. 192-200.
- Zíbrt 1995 – Zíbrt Z. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Praha, 1995.

Ключевые слова: этноботаника, этнолингвистика, славянская традиционная культура, славянский фольклор, обряд, ритуал, фольклорные жанры, благословенные деревья, проклятые деревья.

К. И. Шарафадина

**ФЛОРИСТИЧЕСКАЯ «ЗАГАДКА»
А.Н. ОСТРОВСКОГО,
ИЛИ ЭТНОБОТАНИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
«ВЕНКА ВЕСНЫ ДЛЯ СНЕГУРОЧКИ»**

По точному определению А.И. Журавлевой, в «весенней сказке» «Снегурочка» (1873) «создан максимально обобщенный образ “мира Островского”, воспроизводящий в фольклорно-символической форме глубоко *лирическое авторское представление о сути национальной жизни*» (1991: 244).

Яркой особенностью «театра Островского» вполне обоснованно считается бытопись, которой виртуозно владел драматург. Понятие же «мира Островского», на наш взгляд, необходимо дополнить еще одним, неожиданным для театральной сцены параметром, – природно-пейзажным. Автор сделал природные образы неотъемлемым драматическим элементом таких пьес, как «Воевода» и «Гроза», «Лес» и «Снегурочка». В этом ряду «весенняя сказка» выделяется переполненностью «поэзией» природных явлений и стихий. Они входят в мир Берендеева царства в контексте обрядов, которым драматург предписал действиеобразующую роль: берендеи провожают Масленицу и встречают Солнце, участвуют в свадебном обряде.

Этот перечень надо дополнить обрядом посвящения (своего рода инициации), происходящей во время знаменитой сцены последнего свидания матери (Весны) с дочерью (Снегурочкой) из второго явления четвертого действия: *«Последний час Весна с тобой проводит, / С рассветом дня вступает бог Ярило / В свои права и начинает лето»*. Чтобы скрасить расставание, мать готова «великими дарами утешить на прощанье» Снегурочку. *«Чего тебе не хватает?»*, – вопрошает она. *«Любви!»* – отвечает дочь и поясняет: *«Хочу любви, но чувств любви не знаю, / И чувства нет в груди; начну ласкаться – / Услышу брань, насмешки и укоры / За детскую застенчивость, за сердце / Холодное. ... О мама, дай любви! / Любви прошу, любви девичьей!»* Даже напоминание-предупреждение Весны *«Дочка, / Забыла ты отцовы опасенья. Любовь тебе погибель будет»* не останавливают Снегурочку: *«Мама, / Пусть гибну я, любви одно мгновенье, / Дороже мне годов тоски и слез»* (Островский 1977 (7)).

Вняв мольбе дочери, мать смиряется: «...любовью поделиться / Готова я». Сцена заканчивается магическим ритуалом передачи Снегурочке «любовных сил» от матери-Весны. На роль магического атрибута, который выступит в роли медиатора, драматург выбрал цветочный венок: «...родник неистоцимый / Любовных сил в венке моем цветном! / Сними его!».

Сам ритуал состоит в последовательном «сплетении» (или переплетении) венка и увенчивании им Снегурочки. Весна отбирает из цветочно-растительного многообразия своего венка («Смотри, дитя, какое сочетанье / Цветов и трав, какие переливы / Цветной игры и запахов приятных!») девять конкретных растений и объясняет их магическое назначение:

*Зорь весенних цвет душистый
Белизну твоих ланит,
Белый ландыш, ландыш чистый
Томной негой озарит.*

*Барской спеси бархат алый
Опушит твои уста,
Даст улыбку цветик малый -
Незабудка-красота.*

*Роза розой заалеет
На груди и на плечах,
Василечек засинеет
И просветится в очах.*

*Кашки мед из уст польется
Чарованием ума,
Незаметно проберется
В душу липкая **Дрема.***

*Мак сердечко туманит,
Мак рассудок усыпит.
Хмель ланиты нарумянит
И головку закружит*

(Надевает венок на голову Снегурочки) (Островский 1977 (7): 449-450).

Увенчивание Снегурочки «переплетенным» для нее венком соотносится с известным в русском народном обиходе ношении девушками венка как атрибута девичества. Но цветы Весны должны последовательно **преобразить** Снегурочку: «холодное сердце» девочки – в «горячую душу» жаждущей любви молодой женщины: «Один цветок, который ни возьми, / Души твоей дремоту пробуждая, / Зажжет в тебе одно из новых чувств, / Незнаемых тобой, –

одно желанье, / Отрадное для молодого сердца, / А вместе все, в один веночек душистый / Сплетясь пестро, сливая ароматы / В одну струю, – зажгут все чувства разом. / И вспыхнет кровь, и очи загорятся, / Окрасится лицо живым румянцем / Играющим, – и закалышет грудь / Желанная тобой любовь девичья» (Островский 1977 (7): 449).

Выбор Островским цветочного венка для этой роли был обоснованным: веночек издавна служил эмблемой любви и супружеской связи. Любовно-эротической символикой атрибуты растительного происхождения наделялись в славянской обрядовой традиции близкой функциональности (Потебня 1860; Водарский 1915; Курочкин 1982).

Мы уверены в обманчивости представления о прозрачной инносказательности венка, сводимой только к пояснениям Весны о преображающем назначении каждого входящего в него цветка. Здесь стоит напомнить сцену из пьесы, когда царь Берендей, расписывая красками один из столбов в своих палатах, поясняет, что *«...палатное письмо имеет смысл. / Небесными кругами украшают / Подписчики в палатах потолок / Высокие; / в простенках узких пишут, / Утеху глаз, лазоревы цветы / Меж травами зелеными...»* (действие 1, явление 1).

Пояснения Весны также построены на «имеющих смысл» аналогиях, ассоциациях, уподоблениях, продиктованных разными свойствами выбранных цветов и растений.

Наша задача – предложить подробный этноботанический и лингвокультурологический комментарий флористики «венка Весны для Снегурочки» как актуальных для его смыслонаполнения интерпретационных контекстов.

Из знакомства с немногочисленными комментариями к этой сцене выяснилось, что контекстная инносказательность «венка Весны для Снегурочки» до недавнего времени вольно или невольно игнорировалась: комментаторы полностью доверялись текстуальным объяснениям матери-Весны.

Для Л.М. Лотман было важнее, что веночек, наделяющий Снегурочку даром страстной любви, получен из «божественного источника» (Лотман 1977: 540). Ей принадлежит тонкое замечание о последовательно проводимом Островским параллелизме: пробуждение чувственности в Снегурочке, которую Берендей сравнил с ландышем, уподоблено драматургом северной природе, «отвечающей бурным цветением Весне, которая освобождает ее от оков зимнего холода» (Там же).

Не так давно молодой исследователь А.Д. Шмакова (2004) рискнула предложить для интерпретации символики венков, упоми-

наемых в пьесе, иные – мистические и магические контексты интернационального масштаба. Функциональность цветов в венке Весны она видит преимущественно в психологическом портретировании преобразившейся Снегурочки. Исследовательница апеллирует к символике цветовой гаммы растений. Ее выводы основаны на мистической символике красного и голубого, связанных с васильком, незабудкой и барской спесью, – тремя из девяти выбранных Весной цветов.

На наш взгляд, А.Д. Шмакова привлекает некорректные источники для интерпретации символичности растительных образов с отчетливой этноботанической доминантой в именах и этноментальной – в их народных репутациях. Она необоснованно возводит цветочные иносказания к другим национальным традициям, к мистическим и этикетно-галантным контекстам: «Красный цвет (речь идет о цветке «баярская спесь» – *К.Ш.*) на языке цветов означает «пыл», «порыв». Ярко-голубой цвет незабудки обозначает пылкую нежность. Синий цвет – цвет мужского начала, неба. Синий цвет цветка (речь идет о васильке – *К.Ш.*) приносит равновесие во внутренний мир Снегурочки, дополняя женское холодное начало» (2004: 207).

Принципиальным для интерпретации венка Весны нам представляется в первую очередь этноботанический контекст, тесно связанный с лингвокультурологическим. Этнолингвисты утверждают, что концептосфера «цветы» – важная составляющая национальной языковой картины мира, отражающая этнокультурные особенности (Котова 2007; Филатова 2004).

В венке девять растений: ландыш, барская спесь, незабудка, роза, василек, кашка, дрема, мак, хмель. Как видно из перечня, Островский поместил в венок Весны почти исключительно дикорастущие растения, соотносимые с топосами поля, луга, леса, устойчиво связанными в нашей культурной памяти с русскими ландшафтами.

Славянский колорит венка Весны усиливают флоронимы – драматург отобрал из народного словаря названия с яркой этноментальной семантикой. Так, название «барская спесь» прямо отсылает к лексеме-историзму «баре», «баяре». В названии «кашка» (клевер) содержится отсылка к простонародной традиции – детской забаве лакомиться клевером, высасывая нектар из цветочных головок. Имя «дрема» возводится к известному в народном травознании снотворному эффекту растения, оно же омонимично названию хороводных и детских игр. «Василечик» и «незабудка-красота» напоминают о поэтике народных лирических песен: В

явлении 4-ом третьего действия Снегурочка запекает песенку, которая начинается с фразы «Ах, цветочки-василечки!».

Название «ландыш», возможно, тоже имело отношение к народной ботанике. Так, М. Фасмер приводит этимологическую версию Добровольского, считавшего название *ландыш* произведенным от народного *гладыш* (Смол.) – от *гладкий*, либо сближенному по народной этимологии с *гладкий* (Фасмер 2: 457). Островскому было знакомо такое имя цветка – оно входит в записи для задуманного им словаря русского народного языка (Островский 1978 (10): 469), которые драматург начал собирать во время этнографической экспедиции по Волге в 1856 г. и продолжал до конца жизни в течение еще трех десятков лет, но так и не успел осуществить свое намерение. Мемуарист свидетельствовал: «Родную речь он любил до обожания, и ничем нельзя было больше порадовать его, как сообщением нового слова или неслыханного им такого выражения, в которых *рисовался новый порядок живых образов или за которыми скрывался неизвестный цикл новых идей* (курсив наш. – К.Ш.)» (Максимов 1898 (1): 21; цит. по: Островский 1978 (10): 659-660).

Современные лингвисты отмечают реперсонализированность как принципиальную черту этого лексикографического произведения драматурга. «Личность автора ярко выражена... в отборе материала, в способах семантизации лексем, в полемике с Далем... в использовании специфических металингвистических приемов и формул», – итожит свои наблюдения над «Материалами» И.П. Плюснина (2006: 308).

«Материалы» содержат 1130 лексем, среди них слов, имеющих отношение к народной ботанике (названия цветов, кустарников, деревьев, грибов и пр.), около 70. В этот ряд стоит добавить выразительные диалектизмы, производные от фитонимов, например, *жимолостный* ‘гибкий’ (Моск.), *крапивник* ‘незаконнорожденный’ (у русских в Пермской губ.) (Островский 1978 (10): 474, 482).

Избирательность продиктована тем, что Островский предпочитал выбирать в народной ботанике оригинальные диалектные названия с этноментальной семантикой в именовании. В ряде случаев он дает лингвогеографические пометы: «*Еж, или вѣх*. Трава “болиголова” (*Cicuta virosa*). (Орл.). *Косач*. *Вьюн* (Яросл.). *Морошка*. Красная морошка – *малура* (Петерб., Арх.); *поленика* (Яросл., Костром., Волжск.)» (Островский 1978 (10)). Отдельные пометы касаются применения растений в народном обиходе: «*Будра* (висячее растение) – *парят кринки*», «*Зеленика* – *красильное растение в Сибири*» (Островский 1978 (10): 466, 477). Островский сопровождал

27 из 32 фитонимов латинскими родовыми или видовыми названиями, что свидетельствует о его серьезных ботанических знаниях и позволяет точно атрибутировать растения. Все записанные фитонимы построены на выразительной метафорике, отражающей остро подмеченные и оригинально отраженные народным языком творчеством особенности или аналогии.

Прокомментируем самые яркие примеры из записей Островского, добавляя свою версию мотивации названий природными и иными свойствами растений.

Чертово серебро ‘*Chrysosplenium alternifolium*’. Это селезеночник обыкновенный, ранневесеннее растение с коротким сроком жизни (отсюда названия «первоцвет» и «месячная трава»). «Чертовское» название, заинтересовавшее Островского, подсказано, судя по всему, желтыми невзрачными комочками-цветами без лепестков, напоминающими рассыпанные монетки. Дополнительный вклад вносит и предпочтение селезеночником сырых лесов и оврагов.

Толкачик ‘хвощ полевой *Equisetum arvense*’. Съедобные колоски растения тоже называли «толкачиками» и «земляными шишками»: спороносный стебель с верхушечным колоском заложен под землей еще с осени, а весной он «толкается» наружу за считанные дни, пробивая значительный слой земли.

Черезгривица ‘копытень европейский *Asarum europaeum*’ – растение используют в ветеринарной практике при разнообразных болезнях лошадей. *Сердечник* ‘белозор болотный *Parnassia palustris*’ – на каждом стебле у растения по одному стеблеобъемлющему сердцевидному листу. *Сорочьи ягоды* ‘майник двулистный *Majanthemum bifolium*’ – маленькие красные бусинки-плоды любят дрозды и рябчики.

Без комментария очевидны образные аналогии облика растений или их лечебное применение, подсказавшие фитонимы *звонцы* (колокольчики), *припутник*, *казаки* и *лапушник* (виды подорожника), *подсадник* (мытник болотный), *скрыпник* (кипрей волосистый) и *петровка* (гвоздика-цвет), *кудерь* («царские кудри»), *розовый пушок* (спирея), *желтостебельник* (трава «душистый колосок»), *лев* (львиный зев), *ёж* (трава болиголова), *пупник* (грыжник) и *зубник* (полевой цикорий), *мозольное дерево* (алоэ) (Островский 1978 (10)).

Обзор словарика народных фитонимов позволяет утверждать, что Островский явно отдавал предпочтение именам растений с неожиданными, оригинальными этноментальными ассоциациями.

Фитонимика венка Весны полностью подтверждает это наблюдение. Выбранные драматургом названия корреспондируют по

своей оригинальной образности с флоронимами из записей для словаря.

Островский не ограничил именованных девяти растений девятью названиями. Ряд номинативных флоронимов он увеличивает за счет синонимических имен растений, построенных на метафорических уподоблениях и метафорических эпитетах, перифразах, метонимиях: «**зорь весенних цвет душистый**», «**бархат алый**» барской спеси», «**липкая дрема**», «**кашки мед**», **незабудка-красота**. Можно сказать, что драматург наглядно применил им же сформулированный принцип: «Толковать слова народным толком – самый лучший и короткий метод» (Островский 1986: 240).

В основе трех флоронимов – антропоморфная метафора: барская спесь, **незабудка-красота**, дрема. Название «**василек**» обнаруживает свой антропоцентризм через омонимию с мужским именем. Напомним также ремарку, предшествующую монологу Весны. Судя по ней, персонифицированные цветы из ее свиты участвуют в обряде: «Весна садится на траву. Снегурочка подле нее. Цветы окружают их».

Акцентированная тремя флоронимами персонифицирующая роль фитонимики, на наш взгляд, не случайна: имя «Снегурочка» основано на предметной метафоре, аналогии со снегом, в то время как преобразование с помощью цветов и венка последовательно *о-лице*-творяет героиню.

Ландыш – первый цветок, на который пал выбор Весны, и это не случайно. В пьесе он уже упоминался, и тоже в связи с заглавной героиней. Снегурочка явно чувствует родство с «застенчивым» цветком, знает заповедные места, где он растет: «*Жалко, / Что ландыши так скоро отцвели! / Сказал бы ты, что любишь их, так я уж / Давно б тебе пучочек нарвала, / Хорошеньких. Не всякий место знает, / А я в лесу как дома; если хочешь, / Пойдем со мной, я место укажу*» (действие 2, явление 5), – приглашает она Царя Берендея. Поэтому естественно, что именно ландыш избран Берендеем как портретирующий для героини, ее цветочный двойник: «*Не плачу я, что цветики увяли, / Такой цветок цветет перед очами*», – восхищен Берендей.

Островский поделился с персонажем собственной приверженностью – этот цветок, как свидетельствуют мемуаристы, был его любимцем. Ссылаются при этом и на тот достоверный факт, что крестьяне Щелькова, придя попрощаться с драматургом, усыпали весь гроб ландышами.

Лейтмотивом аналогии-уподобления, вложенного в уста царя Берендея, является белый цвет как традиционный знак – инсказание невинности, девственности, чистоты: «*Полна чудес мо-*

гучая природа! /...бросит цветок весны **жемчужный** / Задумчиво склоненный ландыш, брызнет / На **белизну** его холодной пылью / **Серебряной** росы – и дышит цветок / Неуловимым запахом весны, / Прельщая взор и обонянье». Заметим попутно, что в мотиве ландыша подчеркнута недолговечность этого весеннего цветка: «Жалко, / Что ландыши так скоро отцвели!»

Но основной в растительном уподоблении героини стала коннотация девической невинности. Л.М. Лотман прозорливо отметила контраст цветочных эмблем героинь-антагонисток: Купавы и Снегурочки (1977: 540-541). Загадочности «задумчиво склоненного ландыша» – Снегурочки противостоит пышная, яркая кувшинка, к которой отсылает имя Купавы, омонимичное в народном словаре названию этого цветка (*купавка, купава*). Можно добавить к этому наблюдению, что старославянское название ландыша отталкивалось от аналогии с лилией – «крин удольный», «полевая лилия», а кувшинку часто называли «водяной лилией».

Преображение, которое должна пережить Снегурочка, сначала предстоит пройти ландышу – ее двойнику. Заметим кстати, что была отмечена любопытная феминизация цветка (изменение мужского рода на женский): наряду с *ландышек/ландышки*, его ласково именovali *ландышка* (Яросл.), *ландушка* (Ворон., Екатеринбург.) (Анненков 1878: 106).

Обратите внимание на неожиданную колористическую деталь в описании ландыша из венка Весны, мимо которой проходили комментаторы. Во-первых, цветок назван **цветом зорь весенних**, что явно исключает его полную идентификацию с белым цветом, во-вторых, он должен **озарить ланиты** Снегурочки «томной негой». Этот новый оттенок ландыша важен для понимания природы преобразования Снегурочки.

Ландыш в уподоблении Берендея – цветок ранней весны. Это отражено в таком народном названии растения, как *ранник* (Анненков 1878: 106), и его описание полностью соответствует календарной приуроченности.

Белизна ландыша в описании Весны дополнена новым оттенком – зари. Сравним: в обстановочной ремарке к IV действию указана приуроченность происходящего также к этому времени суток: «Утренняя заря».

Эта неожиданная для ландыша ассоциация проясняется, если мы обратимся к народному ботаническому лексикону, зафиксированному в словарях XIX в., в частности, в известном словаре Н.И. Анненкова. *Молодильником* ландыш называли в Тамбовской губ., *мытной травой* – в Костромской губ. (1878: 106). Эти названия были связаны, судя по всему, с «косметическим» при-

менением цветка – соком ландышевого корня девушки натерали щеки, чтобы вызвать румянец (Золотницкий 2002: 77).

Для нас важен мотив изменения, лежащий в основе «косметологических» имен ландыша. Но если они указывают только на внешнее преобразование, то Островским преобразование героини мыслится иным: оно начинается с внутреннего света, озаряющего ланиты и наполняющего Снегурочку томной «негой» (кстати, одно из словарных значений этого слова – «страстность»). Напомним также, что семена ландыша скрыты в красных ягодках. Ядовитость этих привлекательно-ярких ягод объяснялась народным опытом многозначительно: красивы, но опасны, как любовь.

Второй цветок, выбранный Весной для венка, носит колоритное имя с национально-культурным акцентом – **барская спесь**: «Барской спеси бархат алый / Опушит твои уста».

Современному читателю-горожанину это многолетнее травянистое растение семейства гвоздичных, известное в научной ботанической номенклатуре как «лихнис», вряд ли знакомо. Деревенский житель больше знаком с этим растением, но знает его под другим именем, из народной ботаники – *зорька*. К числу популярных этот цветок сейчас, в отличие от XVIII-XIX вв., явно не относится. Встретить его можно скорее в природе, чем в цветниках, растет он на лугах, лесных опушках, на пустырях – почти как сорняк (неприхотлив и быстро размножается семенами), поэтому и связанные с ним сегодня ассоциации сниженные, повседневные.

Но во времена Островского и ранее у цветка была совершенно иная репутация, вернее, у него было много разных репутаций. Роман Г.П. Данилевского «Сожженная Москва» иллюстрирует одну из них – «барская спесь» упомянута в ряду оранжевых цветов, высаживаемых для украшения цветников в усадебном парке начала XIX в.: *«Ярко светил месяц. Влажный воздух сада был напоен запахом листвы и цветов. Прямая, широкая липовая аллея вела от ограды двора к пруду, окаймленному зеленою поляною, с сюрпризами, гротами, фонтанами и грядками высаженных из теплиц цветущих нарциссов, жонкилей и барской спеси. Сквозь ограду виднелись освещенные и открытые окна дома, откуда доносились звуки пения. В саду было тихо. Каждая дорожка, каждое дерево и куст веяли таинственным сумраком и благоуханием»*. Писатель прав: окультуренные формы лихниса известны в Европе с середины XVI в. Как «траву в садах для красоты размножаемую» представлял читателю и Словарь Академии Российской в конце XVIII в.

Фонд именовании этого цветка удивительно многообразен, спектр связанных с ним ассоциаций колеблется от сакральных

аналогий до бытового опыта, от позитивных оценок – до осуждающих.

Родовое название лихнис (от греч. *lychnos* ‘лампа, факел, светоч’) растение получило за связь с огнем: его волокна, по свидетельству Плиния, использовались в качестве фитиля в лампах (Каден, Терентьева 1975); синонимические имена *зорька*, *огненный цвет*, *огневик*, *горицвет*, *бархат* – за видные издали густые ярко-алые бархатные соцветия-щитки, венчающие почти метровый стебель. Народная ботаника дала и более выразительную оценку ослепительно-ярким соцветиям: «выпирающий» из цветника «самодовольный, спесивый» цветок получил характерологическое имя *барская спесь* (варианты – *боярская/баронская спесь*) (Анненков 1878: 200).

В ботанических руководствах XVIII-XIX вв. зафиксировано еще несколько любопытных названий этого растения, отсылающих к сакральной «географии»: *константинопольский/цареградский цвет/цветок*, *иерусалимский/мальтийский крест*. Повод для подобных ассоциаций давали цветки лихниса и своим «кровавым» цветом, и крестообразным расположением лепестков (Подробный словарь... 1792 (2): 95).

В народной среде цветок приобрел иную, вполне прозаическую репутацию полезного в быту растения. «Словарь Академии Российской» давал такое пояснение: «Татары употребляют ее (траву. – К.Ш.) в мытье вместо мыла; поелику трава сия истертая и с водою перемешенная производит пену мылу подобную, то в низовых местах называют ее и *Татарским мылом*» (САР 1: 308-309).

Эти сведения позволяют рассматривать народные названия лихниса как этническую номинацию, дополненную метонимической связью с национальными топосами.

П.А. Вяземский в сатирическом стихотворении «Цветы», по нашим наблюдениям, обыгрывает именно эти два наиболее известных в его время простонародных названия лихниса. Одаривая гостей своего «сада» цветами-характеристиками, он выбирает для букета («князю надутому» *барскую спесь*). Текстуально упомянув портретирующее название с негативной характеристикой, второе («мыльное») имя он использует косвенно, через эпитет «надутый», вызывающий ассоциацию с мыльным пузырем. Это народное название растения позволяет выявить подтекстовый смысл эпитета, его язвительную подоплеку: непомерное барское чванство – это мыльный пузырь, который раздувается, чтобы... лопнуть.

Вернемся к именам цветка, которые выбрал Островский. Он предпочел остальным цветное («алый»), предметное («бархат») и «антропоцентрическое» (*барская спесь*) названия, соединив их в

одной метафоре – «барской спеси бархат алый». Этот образ воплощает одну из стадий преобразования Снегурочки, связанную с «уста́ми»: они становятся алыми, как цвет лихниса, и нежными, как бархат или пух («бархат алый опушит твои уста»). Кстати, метафоры бархата и пуха оправданы природным обликом растения: оно действительно снизу доверху опушено ворсинками.

Что могло подсказать Островскому соотнести это растение с девушкой, использовать для женского портретирования? В русских говорах Ярославской губернии диалектологи отметили использование эпитета «барский» в значении «нарядный, щеголеватый», а также меткие, выразительные характеристики женской адресации: «барской холкой» крестьянки называли горожанок, «барской бароной» – опрятно одетую дворовую девушку (СРНГ 2: 120).

Другим возможным ключом к женскому акценту в образе этого растения у Островского может стать, на наш взгляд, группа «девичье-женских» именованний лихниса, зафиксированных в XIX в. Н. Анненков приводит целый ряд его имен, в которых акцентируется мотив девичьей привлекательности. Мыльно-косметическая подоплека известного синонимического названия лихниса трактована ими в более поэтическом ракурсе. Это такие имена, как *девичье мыло*, *сурмило* (1878: 200), а также *девичья красота* (Подробный словарь... 1792 (2): 184), *девичья краса* (Список... 1705; цит. по: Лихачев 1991: 111); *надутая девичья красота* (Осипов, Ушаков 1812 (2): 65). «Женские» имена растения были записаны, в частности, в Вятской губернии. Именно эти комплиментарные имена могли натолкнуть драматурга на использование растения для портретирования преобразующейся Снегурочки.

Таким образом, выбранные Островским из народной ботаники синонимы названия лихниса своими текстуальными и затекстовыми референциями подхватывали заданный ландышем мотив девического преобразования. Важно, что в портрет Снегурочки *барская спесь* привносила живую, яркую доминанту, отсылающую к ассоциации с «горячей» кровью: цветок наделял своим алым цветом и нежным бархатом лепестков уста героини.

Третьим в венке Весны выступает «цветик-малый, **незабудка-красота**». Предваряющая характеристика «цветик малый» – одновременно и синонимическое имя травки: в ботанических словарях конца века она именуется *незабудицы* (Анненков 1878: 220), *незабудочки* (Подробный словарь... 1792 (3): 34)¹.

¹ Ср. иноязычные названия с той же внутренней формой: нем. Vergißmeinnicht, фр. ne m'oubliez pas, англ. forgetmenot, швед. förgätmigej,

Островский присоединяет к ее основному говорящему имени оценочное приложение «красота», подсказанное, судя по всему, популярным в XIX в. народным названием растения – *пригожница*. Оно бытовало, в частности, в Тверском крае, так как цветок считался пригожим «и для старух, и для молодых» (1878: 220). В. Даль поясняет это имя ссылкой на глаголы «пригожить, становиться пригожее; пригожничать, казотиться, красотничать или кокетничать» (З: 408). Среди других народных прозваний есть еще несколько, которые указывают на применение: *горлянка* или *волосовая* (Вят.), *глазопарка* (Перм.) и бел. *жабьи очки*. В Костромской губ. зафиксировано именование *катишь* (Анненков 1878: 220).

Главная примета этой весенней травки – трогательные бледно-голубые цветочки с желтым сердечком в середине. Приведем ее описание из старинного травника: «Трава измоден растет при тальниках, собою низка и маленька, в середках у нея беленько, а около цветки сини» (Там же). В народной медицине незабудка применяется мало, хозяйственными достоинствами не обладает (как корм домашний скот ее не жалуется), ее главное назначение – увлажнять взор. В то же время она не лезет на глаза, растет в тенистых оврагах, по сырым займищам, на речном иле или даже в воде, не выгорает и не тускнеет на солнце.

Напомним предпочтение самой героини Островского «лазорево-му цветочку», поразившему ее в убранстве палат царя Берендея: «Снегурочка (оглядывая дворец): Какой простор, как чисто все, богато! / Смотри-ка, мать! Лазоревый цветочек – / Живехонек. (Садится на пол и рассматривает цветок на столбе)».

В другом облике травка не удостоилась бы столь восторженных оценок у поэтов всех поколений. Одним из первых в русской лирической поэзии Г.Р. Державин уподобил свою любимую этому «милому цветику»: «Милый незабудка-цветик! / Видишь, друг мой,

дат. *forglemmigei*, пол. *niezapominajka* и др. «Как указано Э. Френкелем в рецензии на книгу Э. Дикенмана “*Untersuchungen über die Nominalkomposition im Russischen*”, прямыми соответствиями русскому слову незабудка, также образованными путем калькирования соответствующих слов немецкого и французского языка (*Vergißmeinnicht* и *le ne m'oubliez pas*), являются, кроме польского (и русского областного, очевидно, из польского) *niezapominajka*, также латышск. *neāizmirstele*, литовск. *neūžmirštuōle*, *nemiršele*. Следовательно, в данном случае мы сталкиваемся с своеобразным фактом интернациональной европейской языковой кальки. Причины этого явления связаны не только с повсеместным распространением соответствующего растения, но и с его эмоционально-общественными функциями» (Виноградов 1964).

я, стена, / Еду от тебя, мой светик: / Не забудь меня. / Встретишься ль где с розой нежной, / Иль лилеей взор пленя, / В самой страсти неизбежной / Не забудь меня». Попутно он дал «пояснение» ее семантике – быть залогом верности, не дать любви иссякнуть, особенно в разлуке. Поэты видят в ней хранительницу лесных тайн: «примнится... колдуньей лесной – незабудка» (Н. Клюев), склонны проводить аналогию голубенького цветка с желтеньким «глазком» в серединке – с «участливым взором»: «их взор лазурный чуток и аромат целебен, как простор. / Как я люблю участливый их взор!» (И. Северянин), а «незабудка болотная» дала повод назвать ее «чистоглазой дочерью» реки (В. Хлебников).

Ясно, почему именно этот цветок как нельзя лучше подходил для портретирования нежной и хрупкой Снегурочки, ее улыбки. Интересно, что мотив улыбки, приписанный незабудкам Островским, «подхватил» поэт-эстет Игорь Северянин: «Я изнемог и жажду незабудок ... / Нарвите мне смеющийся букет». Избранную драматургом для незабудки роль по-своему дополняло ее известное этикетное использование. К ее помощи прибегали влюбленные, доверяя несказанное, невысказанное: «Она за меня все тебе выскажет». Так и новая улыбка Снегурочки должна «сказать» за нее, что она изменилась и ее горячее сердце жаждет любви и отклика.

Четвертой в венке Весны стала **роза**: «Роза розой заалеет на груди и на плечах». Ее роль в преображении Снегурочки, вне всякого сомнения, восходила к известным поговоркам, описывающим девичью привлекательность: «свежа как роза», «расцвела как роза», «румяная как роза».

Обратим внимание на акцентирование алого цвета в образе розы. Иносказательность цветового уточнения розы следует искать не в мистических контекстах, как это делает А.Д. Шмакова, а в народно-песенной традиции. «Цвет алый» неизменно и однозначно соотносится здесь с образом любви, становясь ее флорозмблемой: «Я по цветикам ходила, / По лазоревым гуляла, / Цвета алого искала, / Не нашла цвета алова / Супротив мова милова» (Автамонов 1902: 249). Напомним также такую песенную аллегория, означающую поиск (ожидание) любви, как «ходить по цветам или по траве».

Известно, что в «весенней сказке» Островского нашло отражение его знакомство с подобным материалом этнографически насыщенного романа П.И. Мельникова-Печерского «В лесах». Похоже, что роль «алой розы» в преображении Снегурочки могла быть подсказана описанием языческого обряда, связанного с пробуждением чувственности в девушке – в нем упомянут сходный растительный атрибут: «Тронет Яр-Хмель алым цветком сонную

девицу, занает у ней сердце ретивое, не спится молодой, не лежится...»

В середине венка, на пятом месте, оказался **василек** – в славянской лирической ботанике один из любимых цветов: «Василечик засинеет и просветится в очах».

По данным Словаря русских народных говоров (СРНГ 4: 66), антропонимическое название растения, омоним имени собственно го – *василек*, помимо известного полевого растения с голубыми цветами, в народной традиции прилагалось еще к 21 растению, среди которых выделялась группа с синими и голубыми цветами. Это, в частности, касатик, живокость, синюха голубая, вероника, дербенник. Васильком также было принято именовать ряд растений с выраженным ароматом, запахом – мелиссу лимонную, базилик, шалфей, герань.

Но в первую очередь название василек соотносится с «васильком синим» (*Centaurea cyanus* L.). Это неудивительно, так как главная опознавательная черта растения – ярко-синий цвет лепестков (ср. с закрепившейся характеристикой яркого оттенка голубого цвета как «василькового»). Цвет отражен и в таких его именах, как *синецветка*, *синюшка*, *синявка*, *синьки*, *синюха*, *голубоцветник*, *голубые цветки* (Анненков 1878: 89-90; Колокольцева, Кудряшова 2000: 66).

Любопытно, что в народном календаре имя Василий ассоциировалось как с зимними, так и весенними датами, а также их пограничем. Васильевым днем называли 1 января, Новый год, продолжение рождественских святок. Отсюда выводят и популярный эпитет мороза – Васильевич. Этот же день называли в Архангельской губернии Василием-солнцеворотом: «солнце начинает доле светить». В Ярославской, Вятской, Тверской губерниях Василием-капельником называли день 23 февраля (по ст. ст.) – с этого времени начиналась весенняя капель. В Ярославской губернии 12 апреля именовали «Василием парийским»: «весна землю парит», пояснял В.И. Даль (СРНГ 4: 65).

В народных говорах отмечено использование слова «васильки» для портретирования: во Владимирской губернии так называли волосы (СРНГ 4: 66). Но самая популярная аналогия, конечно же, с цветом глаз. Добавим, что в народной медицине вода, перегнанная через цветы василька, использовалась от глазных болезней (Анненков 1878: 90).

В формировании фольклорного образа растения, по наблюдениям этнолингвистов (Колосова 2003: 12), определяющую роль сыграла народная этимология – желание играть сходными по звукам словами: «На что ж тебе василек? – Чтобы мальчик весел был» (Автамонов 1902: 253). Отсюда исследователи выводят и

символику василька в народном творчестве восточных славян: этот цветок – к счастью, на счастье: «Ах вы, горы, горы крутыя! Ничего вы, горы, не породили, Что ни травушки, ни муравушки, Ни лазоревых цветочков василечков...» (Там же). В то же время именно у восточных славян василек – еще и эмблема девичества. «Васильки – беззаботная девичья жизнь, девичество, проводимое в доме родителей... После замужества «девственность невесты остается в доме ее родителей в образе цветов: рута-мята – девичество, васильки – связанное с ним счастье и веселье» (Там же). Напомним известное поэтическое сравнение Н.А. Некрасова, которое было подсказано подобной символикой: «Голпа без красных девушек, Что рожь без васильков».

Названия «приворот», «приворотник» говорят о том, что цветок использовали в магически-приворотных целях. В Черниговской губернии зафиксировано такое «сюжетное» название, как «люблю и ненавижу» (Анненков 1878: 89).

Можно не сомневаться, что Островский был знаком с этим богатым фондом семантики растения. Напомним, что и Катерине Кабановой он приписал особую приверженность к цветам и выделил из всех один – василек: *«Кабы я маленькая умерла, лучше бы было. Глядела бы я с неба на землю да радовалась всему. А то полетела бы невидимо, куда захотела. Вылетела бы в поле и летала бы с василька на василек по ветру, как бабочка. (Задумывается.)»*.

Образ василька приобрел у драматурга черты детской чистоты, стал воплощением девичьей доверчивости и безоглядности чувств, которая яснее всего выражена во взгляде: «Василечик засинеет и просветится в очах». По Далю, васильковый цвет – «густо голубой, ярко-голубой, самый чистый голубой» (1: 167).

Напомним, что до преобразования глаза Снегурочки вызывают у Мизгиря другую цветовую ассоциацию: *«Безумец я, любовью опьяненный, / Сухой пенек за милый образ принял, / Холодный блеск зеленых светляков – / За светлые снегурочкины глазки»* (действие 3, явление 3).

Отметим в заключение, что глагол «просветится» предполагал семантику отклика, взаимности, и этим смысловым нюансом продолжал заданную незабудкой тему ожидания любви.

На шестом месте в венке Весны – растение под названием-метафорой *кашка*, усиленной вторым, тоже простонародным флоронимом – *мед*: **«кашки мед из уст польется чарованием ума»**. Островский отталкивался от традиции народной ботаники, где отмечался построенный на такой двойной ассоциации флороним *кашка медовая* (Анненков 1878: 359).

Первое название было достаточно популярным для народного лексикона, так как прилагалось более чем к двум десяткам самых разнообразных растений с мелкими цветами: лабазнику, астрагалу, очанке, гречихе, чихотнику, рыжику и другим (СРНГ 13: 151-152). Предполагают, что повод для «вкусного» названия давало то, что при перетирании руками частей растения или цветов они превращаются в «крупку» (Меркулова 1967: 90). Самой известной «белой кашкой» был тысячелистник, а «красной» – клевер. Семь его видов (дикий, луговой, ползучий, пашенный, шведский, средний, «котики») носили этот «псевдоним» (Анненков 1878: 358-360). В Ярославской и Костромской губерниях *кашкой* именовали преимущественно дикорастущий клевер.

В России клевер растет повсеместно – от европейской части до Дальнего Востока: «Кашка, клевер луговой – стебли имеет тонкие, желобоватые, иногда пушистые, вышиною в фут, листья попеременно сидящие, по три вместе на коротких стебельках; цветки пурпурово-красные, в колосок собранные, довольно душистые. Растет у нас везде по лугам» (Осипов, Ушаков 1812 (4): 162). Репутация у этого растения самая позитивная. Оно – нежный и питательный корм для домашнего и дикого скота, будучи прекрасным медоносом, дает ароматный, приятный на вкус мед, широко используется в народной медицине. Высокая жизненная сила клевера дала повод сделать его символом жизненной мощи.

Русское «клевер» восходит к западноевропейским названиям этого растения и родственно немецкому *Klee* и английскому *clover*. Научное латинское название рода – *Trifolium* – переводится как «трилистник» и объясняется тройчатостью единого листа клевера, поэтому в христианской символике клевер удостоился быть воплощением Троицы.

Народные названия растения обыгрывают не столь высокие, обаявающие ассоциации. В старинных травниках его можно найти чаще всего под общеславянским названием *дятлина* (варианты: *дятловина*, *дятельник*, *дятлик*, *дятло*) – по ассоциации красных цветочных головок с красными перышками на темени дятла (ср. с именем-синонимом *красноголовка*): «Дятлина есть трава а растет по лугам и низким местам» (Роспись травам...; цит. по: Меркулова 1967: 89). Некоторые этимологи увязывают название птицы и цветка через сему 'пестрый' (Там же: 90). Среди имен клевера, связанных с его цветом, выделим имеющее женский акцент название *девичьи румяна* (Анненков 1878: 359).

Именование клевера *кашкой* (*медовой кашкой*) зафиксировано еще в старинных рукописных травниках. Такое «детское», сладкое имя он получил из-за того, что дети любили высасывать сладкий

нектар из его цветочных головок (он «упрятан» в нижней, трубчатой части цветков) – см. также названия *сосунчик*, *сосульки*, *смоктушки* (от *смоктать* ‘сосать’) (Колосова 2003: 12). Репутация клевера как детского лакомства отразилась и в таких его именах, как *коврижка красная*, *красный орешек*, *медовик красный* (Анненков 1878: 359-360).

Фольклорный образ клевера, таким образом, был устойчиво связан с семьей «детства». Выбранный Островским двойной флороним оправданно участвовал в развитии мотива эмоционального взросления героини: «...*Ребенком прибежала, / Снегурочка в зеленый лес – выходит, / Девуцею с душой счастливой, полной / Отрадных чувств и золотых надежд*».

В народном сознании семантика клевера дополнялась мотивом отыскания, обнаружения сокровищ: славяне приписывали травке способность открывать любой замок, отыскивать клады. Ср. признание преобразенной Снегурочки: «*Какое я сокровище храню / В груди моей. / Снесу мой клад тропинкой неизвестной*».

Но главная функция клевера – научить Снегурочку любовному диалогу. Напомним первый после преобразования Снегурочки опыт ее любовного красноречия: «*Мизгирь: Остановись! Боишься ты? Снегурочка: О нет, Мизгирь, не страхом / Полна душа моя. Какая прелесть / В речах твоих! Какая смелость взора! / Высокого чела отважный вид / И гордая осанка привлекают, / Манят к тебе ... Мизгирь (обнимая ее): Жадным слухом / Ловлю твои слова, боюсь поверить / Блаженству я, Снегурочка. Снегурочка: О милый, / Прости меня! / Позволь взглянуть в твоё лицо, в огонь / Твоих очей взглядеться... Снегурочка твоя... любить и нежить буду, / Ловить твой взгляд, предупредить желанья*».

В венке Снегурочки седьмое место мать отдала цветку-загадке, скрыв его за олицетворяющей метафорой «липкая **Дрема**»: «*Незаметно проберется / В душу липкая Дрема*». Обращает на себя внимание (на фоне остальных восьми флоронимов) придание названному растению статуса имени собственного и акцентирование этого графически – с помощью прописной буквы.

По данным Словаря русских народных говоров, диалектное слово *дрёма/дрема́* было зафиксировано в середине XIX в. в Вологодской, Калужской и Костромской губерниях (СРНГ 8: 183). Такое оценочное «имя» давали сонливым и вялым людям, соням и лежебокам. «Человеческое» значение оправдывало персонификацию растения, предложенную Островским, делая ее не только достоверной, но и фольклористической.

Это дает повод обратиться еще к одной фольклорной традиции – обрядово-игровой. Дремой называли некоторые хороводные игры,

святочные и детские, и того, кто водит в этой игре. Его роль (обычно ее доверяли парням) заключалась в том, что до поры до времени он делал вид, что дремлет, когда остальные вокруг него водили хоровод, пели песни. Дрема должен был сделать свой выбор, как пишет В.И. Даль, «по песне», и закрепить свой выбор поцелуем (1: 492). Таким образом, фоновая семантика флоронима с антропоморфным акцентом дополнялась важным для сцены мотивом любовной связи, симпатии, обнаружения своих чувств.

Вернемся к ботаническому аспекту и попробуем прояснить, какому растению и почему Весна доверила начать последний, завершающий этап преобразования дочери, связанный с внутренним изменением. Выбор Островским на эту роль растения, которое было причастно и к мотиву сна, и к мотиву метаморфоз, стал очень точным решением.

Народные имена *дрема*, *сон-трава* прилагались к травянистым растениям разных родов семейства гвоздичных. Основанием для ассоциаций могли быть понижающие, «дремлющие» днем цветки (*Silene alba* – смолевка, смолка клейкая, *Pulsatilla patens* – прострел, *Melandrium album* – дрема белая) или одурманивающее либо снотворное (*Melandrium album* – дрема белая, или луговая) действие растения (Анненков 1878: 34; Брем 2007: 266, 714, 777).

Уточнение, которое Островский прилагает к имени *дрема*, а именно «липкая», позволяет сузить круг растений-претендентов. Самыми вероятными становятся три растения.

Это смолевка (*Silene alba*, букв. «слюна»), так как ее стебель в верхней части густо покрыт липким веществом, отсюда и отсылка к смоле в русском названии.

Второй претендент – вид лихниса (*Lychnis flos cuculi* L. – *кукушкин цвет*), он же *кукушкины слезки*, *дрема*, *дремотник*, *дремуха*, *колдунник*, *сон*, *сон-трава*, *клей сорочий*, *умывальница* (Анненков 1878: 200). Стебель растения покрыт липкими «слезками» – так называют похожую на слюну жидкость, выделяемую личинкой насекомого пенницы, которая в этой «слюне» и живет.

И, наконец, смолка клейкая, или липкая (*Viscaria* – букв. «птичий клей»). Приведем колоритное описание этой многолетней травы, цветущей в мае-июне розовыми или малиново-красными цветами, из «Всеобщего садовника»: «Листья имеет длинные, узкие и травоподобные, выходящие от корня без всякого порядка и разстилающиеся по земле; из промежду листьев выбегает ствол, высотой около 1,5 фута, имеющий при каждом коленце такие же листья, как и нижние, только несколько их поменьше. Из-под каждого листочка вытекает некоторого рода сок, подобный Птичь-

ему Клею. Ствол оканчивается кистью краснобагряных цветов, которые начинают цвести в мае» (Осипов, Ушаков 1812 (2): 65).

Действительно, во время цветения верхние междоузлия стебля смолки, как и у многих других гвоздичных, становятся клейкими, смолистыми – это создает заслон для ползающих насекомых, стремящихся полакомиться нектаром (опыляется она бабочками). Смолка клейкая, кроме того, использовалась как легкое снотворное, отсюда ее названия, связанные с мотивом сна, – *дрема, сон-дрема, сонула* (Тверск.) (Анненков 1878: 201).

Дополнительным аргументом в пользу выбора Островским для роли Дремы именно смолки клейкой становится его знакомство с романом П.И. Мельникова «В лесах». В нем есть прямое указание на то, что в районе Волги дремой, сон-травой считалась смолка клейкая: «Вот выдалась прогалинка. Будто розовыми шелковыми тканями покрыта она. То сон-трава подняла кверху цветы свои. Окраины дороги тоже сон-травой усыпаны. Бессознательно сорвал один цветок Василий Борисыч. Он прилип к его пальцам». Автор поясняет в сноске: «Сон-трава, сонуля, дрема – *Viscaria vulgaris*» (Мельников 1977 (2): 241).

Монахиня «мать Аркадия» и послушница Фленушка, каждая по-своему, поясняют герою репутацию этого цветка. Мать Аркадия, ссылаясь на «сказание» из Киево-Печерского патерика и из летописи Нестора, опознает в «сон-траве» «бесовский цветок», которым бес пытался искушить монахов на заутрене, вгоняя их в сон: «Вот это тот самый бесовский цветок и есть. По народу “сонулей” зовут его, “дремой”, потому что на сон наводит, а по-книжному имя ему “цвет лепок”. Не довлеет к нему прикасаться, понеже вражия сила в нем» (Там же: 242).

Фленушка, влюбленная в Василия Борисыча, раскрывает ему другую ипостась цветка – магическую: «Подошла Фленушка... и тихонько сказала: – А захочет молодец судьбу свою узнать, пожелает он увидеть во сне свою суженую – подложить ему под подушку липкий цветочек этой травы. Всю судьбу узнает во снах, увидит и суженую... Не сорвать ли про тебя, Василий Борисыч?.. Так уж и быть, даром что бесовский цвет, ради тебя согрешу, сорву» (Там же: 243).

Похоже, что и искусительная, и любовно-провидческая репутация цветка, характерные для его фольклорного инварианта, повлияли на образ Дремы, созданный поэтическим воображением Островского. Колдовская, имеющая отношение к магии гадания Дрема должна проникнуть в душу Снегурочки только ей ведомыми путями («незаметно проберется» – вспомним приписанное ей народной фантазией свойство «двигаться») и прильнуть-«при-

липнуть», чтобы раскрыть в ней новый дар – погрузиться в мечты, дать волю воображению.

Напомним, что, согласно В.И. Далю, дремы – это «сны, грезы, виденья, мечты, игра залетного воображения» (1: 492). Чтобы любить, нужно «душу усыпить», отрешиться от холодности, рациональности, контроля над чувствами.

Мотив приворота, любовных чар подхватывал восьмой цветок – мак – древнейшее культурное растение. Островский в этом случае отказался от выбора синонимического имени-образа из народной ботаники, используя традиционное название цветка, акцентированное анафорой: «Мак сердечко отуманит, / Мак рассудок усыпит».

Мак оправданно подхватывал цветочное портретирование героини; в народной традиции он служил ласковым обращением к любимой, использовался в сравнениях: «красна, как маков цвет», «красная девка в хороводе, что маков цвет в огороде». Подобные тропы были характерны для описания невесты в свадебных песнях. Но для мака в венке Весны эта семантика была скорее фоновой. Трактовка Островского отсылала к другой фольклорной репутации растения, связанной с применением мака в народной медицине и магии, отсюда и «колдовской» акцент в характеристике его роли – сердечко «отуманит», головку «закружит».

Вот как описывали садовый, или сонный мак авторы «Всеобщего садовника»: «...имеет стебель травянистой, крепкой, плотной, коленчатой... листья вырастают из коленцов и менее вырезаны, по мере как приближаются к вершине, содержащей цветки, стебель объемлющие, мясистые, зубчатые, с выемками по краям; все произрастание усажено жесткими волосками. (...) Все растение выпускает при надрезе сок, который на воздухе сгущается, чернеет, и становится подобным камеди, имеет наркотический запах и острогорький вкус: в восточных странах бывает он сильнее и составляет известный Опий... Цветки его бывают красноватого или белого, а иногда и двойного различного цвета» (Осипов, Ушаков 1812 (3): 65).

Другое известное пособие поясняло действие макового опия: «После приема опия вначале наблюдается живость воображения, быстрое течение мыслей... затем наклонность ко сну, который часто сопровождается сновидениями» (Залесова, Петровская 1899 (2): 613). Раньше сок мака или его семена подмешивали в детскую пищу, чтобы дети хорошо спали.

Понятно, почему в народной культуре с маком связывали «сверхзрение» и «сверхзнание», что отражено в его простонародных названиях, таких, к примеру, как украинские «видун, ведун, видюк,

зиркач, здрячий» (народноэтимологическое сближение с глаголами «ведать» и «видеть»). К маку-«провидцу» девушки прибегали, гадая на суженого под Новый год и в канун Андреева дня (Усачева 2004: 171).

Мак достойно выполнил свою миссию в преобразении Снегурочки: она «ведает» и «видит» все вокруг новым зрением. Это подтверждается ее признанием: *«Ах, мама, что со мной? Какой красю / Зеленый лес оделся! Берегами / И озером нельзя налюбоваться. / Вода манит, кусты зовут меня / Под сень свою; а небо, мама, небо? / Разлив зари зыбучими волнами / Колышется. Весна: Красой лугов и озером зеркальным / Дотоле ты любишь, пока, / На юношу не устремятся взоры».*

В то же время именно с маком было связана отсылка к мотиву жертвенности: как известный в мифопоэтической традиции хтонический символ, он аллюзийно вводил тему сна и смерти. Этот мотив усиливался природным свойством растения – каждый цветок сохраняет свежесть всего два дня, после чего опадает.

Завершало веноч Снегурочки растение, которое цветком, строго говоря, назвать сложно: *«Хмель ланиты нарумянит / И головку закружит».* Хмель в венке-портрете Снегурочки, возможно, самая неожиданная деталь². Как и ландыш, хмель уже упоминался в песне до того, как попал в веноч Весны. К нему обращалась за помощью обманутая и брошенная Мизгирем Купава: *«Молю тебя, кудрявый ярый хмель, / Отсмей ему, насмешнику, насмешку / Над девушкой!».*

Комментаторы установили, что Островский использовал для обращения Купавы народную песню о хмеле: *«Хмелинушко, тычинная былинка, / Высоко ты по жердочке взвился, / Широко ты развесил яры шишки...»* (Кашин 1939: 83; цит. по: Островский 1978 (7): 596). В ней точно отражены оригинальные природные свойства хмеля, в частности то, что самая длинная травянистая лиана (более

² Ср. подобную метафору, использованную Л.Н. Толстым при описании девичьей «прелести» Наташи Ростовской и реакции на нее Андрея Болконского: «Он предложил ей тур вальса. То замирающее выражение лица Наташи, готовое на отчаяние и на восторг, вдруг осветилось счастливой, благодарной, детской улыбкой. «Давно я ждала тебя», – как будто сказала эта испуганная и счастливая девочка своей просиявшей из-за готовых слез улыбкой, поднимая свою руку на плечо князя Андрея. ...лицо ее сияло восторгом счастья. ... едва он обнял этот тонкий, подвижный, трепещущий стан и она зашевелилась так близко от него и улыбнулась так близко от него, *вино ее прелести* ударило ему в голову: он почувствовал себя ожившим и помолодевшим, когда, переводя дыханье и оставив ее, остановился и стал глядеть на танцующих» (Война и мир. Т. 2. Ч. 1. Глава XVI).

10 метров) нуждается в опоре, а найдя, завивается вокруг нее (для цепкости стебли наделены шестью рядами крючочков). Хмелевые шишки традиционно использовали в пивоварении для придания напитку крепости, поэтому хмель ассоциировался с опьянением: *«Домой пойдет, так хмельной головою / Ударь об тын стоячий, прямо в лужу / Лицом его бесстыжим урони!»*.

Одним из любимых песенных растений называет хмель Т.В. Клюева, исследовавшая народно-поэтическую ботанику. Он отмечен в песнях хороводных, плясовых, солдатских. Клюева приводит, в частности, пример плясовой песни «Ходили девушки по Волге, по реке...», в которой растение наделено своеобразной ролью покровителя свадеб: *«Сеяли девушки ярый хмель, / Сеяли они приговаривали: / Расти, хмель, по тычинке, вверх! / Без тебя, без хмелинушки, не водится: / Добрые молодцы не женятся, / Красные девушки замуж нейдут»* (2004: 37). Очевидна здесь и отсылка к «пьянящим» свойствам растения.

Вводимый хмелем мотив опьянения («ланиты нарумянит, головку закружит»), поддержанный контекстом магического ритуала, закономерно подводил к аллюзии на концепт «любовного напитка», «любовного зелья». Но растение недаром носило синонимическое имя «горкач» (Анненков 1878: 170) – оно придавало пиву горечь. Эта подтекстовая ассоциация (как метафора предчувствия «горькой беды») актуализировалась последним признанием Весны: «Предчувствие тревожит сердце мне».

Возможно, у хмеля была еще одна функция – свойственной ему цепкостью «соединить» цветы в один венок. Но и в этой своей роли хмель мог быть неоднозначен, так как общеизвестно, что, обвивая растения, хмель их губит. Недаром Плиний Старший дал ему название «ивовый волк», *lupus salictarius* (Плиний 21, 86); «волк» имеет отношение и к научному видовому названию хмеля – *lupulus* – уменьшительное от лат. *lupus* ‘волк’. Так последний растительный компонент венка ассоциативно подхватывал ключевую для финала и поэтической философии пьесы тему жертвенности/гибельности любви.

Отметим, наконец, значимость последовательности вплетения растений в венки: от «холодного» ландыша, отмечающего пограничье зимы и весны, – к яркому хмелю, снимающему запреты, кружащему голову. Разгадка флористики венка – в постепенно сложившемся из «сплетения» цветочных концептов мотиве преобладающей силы любви как стихийного чувства, но и ее жертвенности, гибельности.

То, что эти смыслы доверены Островским цветам, согласуется с их особой ролью в лингвоментальной картине мира, создаваемой

народным сознанием. Драматург не только не случайно, а скорее принципиально использует ресурсы хорошо известной ему и ценимой народной ботаники, пронизанной разнообразными ассоциациями, от бытовых до аксиологических.

Литература

- Автамонов 1902 – Автамонов Я. Символика растений в великорусских песнях // Журнал Министерства народного просвещения. 1902. Ч. 344. № 11. Ноябрь. С. 46-101; № 12. Декабрь С. 234-288.
- Анненков 1878 – Анненков Н. И. Ботанический словарь. СПб., 1878.
- Брем 2007 – Брем А. Жизнь растений: Новейшая ботаническая энциклопедия. М., 2007.
- Виноградов 1964 – Виноградов В.В. История русского слова *незабудка* // Prace filologiczne. 1964. Т. 18. Cz. 2. S. 229-230.
- Водарский 1915 – Водарский В.А. Символика великорусских народных песен // Русский филологический вестник. 1915. Т. LXXIII. № 1. С. 40-50; № 2. С. 99-107.
- Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. М., 1989-1991.
- Журавлева 1991 – Журавлева А.И. Александр Николаевич Островский // История русской литературы XIX века. Вторая половина. М., 1991. С. 207-250.
- Залесова, Петровская, 1899 – Залесова Е.Н., Петровская О.В. Полный иллюстрированный словарь-травник и цветник, составленный по новейшим ботаническим и медицинским сочинениям врач. Е.Н. Залесовой и О.В. Петровской: В 4 т. Ч. 2. СПб., 1899.
- Золотницкий 2002 – Золотницкий Н.Ф. Цветы в легендах и преданиях. М., 2002.
- Каден, Терентьева 1975– Каден Н.Н., Терентьева Н.Н. Этимологический словарь латинских названий растений, встречающихся в окрестностях агробиостанции МГУ «Чашниково». М., 1975.
- Кашин 1939 – Кашин Н.П. «Снегурочка» // Труды Всесоюзной Государственной библиотеки им. В.И. Ленина. Сб. 4. М., 1939.
- Клюева 2004 – Клюева Т.В. О символической роли названий растений в русских и немецких народных песнях. М., 2004.
- Колокольцева, Кудряшова 2000 – Колокольцева Т.Н., Кудряшова Р.И. Варианты наименований растения *василёк* в русских говорах (лингво-географический аспект) // Лексический атлас русских народных говоров. 1997. СПб., 2000. С. 65-73.
- Колосова 2003 – Колосова В.Б. Лексика и символика народной ботаники восточных славян (на общеславянском фоне). Этнолингвистический аспект. Автореферат кандидатской диссертации. М., 2003.
- Котова 2007 – Котова Н.С. Лингвокультурологический анализ концептосферы «цветы». Автореферат кандидатской диссертации. Челябинск, 2007.

- Курочкин 1982 – Курочкин А.В. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 138-163.
- Лихачев 1991 – Лихачев Д.С. Поэзия садов. СПб., 1991.
- Лотман 1977 – Лотман Л.М. Стихотворная драматургия Островского // Островский А.Н. Полн. собр. соч.: В 12 т. Т. 7. Пьесы (1866-1873). М., 1977. С. 520-542.
- Максимов 1898 – Максимов С.В. Александр Николаевич Островский (из воспоминаний) // Русская мысль. 1898. Кн. I.
- Мельников 1977 – Мельников П.И. (Андрей Печерский). В лесах: В 2-х кн. Книга вторая. М., 1977.
- Меркулова 1967 – Меркулова В.А. Очерки по русской народной номенклатуре растений. М., 1967.
- Осипов, Ушаков 1812 – Осипов Н.П., Ушаков С.И. Всеобщий садовник, или Полное садоводство и Ботаника, расположенные азбучным порядком. В 4 ч. СПб., 1812.
- Островский 1977 (7) – Островский А.Н. Полн. собр. соч. В 12 т. Т. 7. Пьесы (1866-1873). М., 1977.
- Островский 1978 (10) – Островский А.Н. Полн. собр. соч. В 12 т. Т. 10. Статьи. Записки. Речи. Дневники. Словарь. М., 1978.
- Островский 1986 – Островский А.Н. О литературе и театре. М., 1986.
- Плиний. Естественная история, 21, 86.
- Плюснина 2006 – Плюснина И.П. Лексикографический дискурс «Материалов для словаря русского народного языка» А.Н. Островского // Щельковские чтения 2005. А.Н. Островский: личность, мыслитель, драматург, мастер слова: Сб. статей. Кострома, 2006. С. 303-308.
- Подробный словарь... 1792: Подробный словарь увеселительного, ботанического и хозяйственного садоводства. В 4 ч. СПб., 1792.
- Потебня 1860 – Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860.
- Роспись травам – Роспись травм ко всякому лечению, где которая растет. Рукопись кон. XVII в. Государственный Литературный музей (Москва).
- САР – Словарь Академии Российской. В 6 ч. СПб., 1789-1794.
- Список... 1705 – Список дворцовых садов на Москве и в Московском уезде дворцовых сел. 1705. ГИМ. Фонд Барсова. Ед. хр. 450.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.; Л., 1965– (переиздание: СПб., 2002–).
- Усачёва 2004 – Усачева В.В. Мак // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 170-174.
- Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М., 1986.
- Филатова 2004 – Филатова В.Ф. Концепт цветы/трава в народной культуре // Материалы по русско-славянскому языкознанию. Вып. 27. Воронеж, 2004. С. 255-273.
- Шмакова 2004 – Шмакова А.Д. Цветочная символика в пьесе А.Н. Островского «Снегурочка»: природный код // Филологический анализ текста. Вып. 5. Барнаул, 2004. С. 204-210.

Ключевые слова: инициация, венок, цветочный концепт, этноботаника, этноментальная семантика.

ЭТНОГРАФИЯ
НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА
МАГИЯ



Т. В. Володина, В. А. Лобач

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС И РИТУАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ ЛЕСА В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ БЕЛОРУСОВ

Для характеристики символической и функциональной роли леса в системе народной медицины белорусов необходимым является понимание его статуса в традиционной картине мира. В большинстве дуалистических мифологий лес входит в одну из основополагающих оппозиций «поселение» – «лес» в качестве отрицательного полюса, репрезентируя стихию, враждебную человеку. Представления о лесе как о добром или, во всяком случае, не категорически враждебном человеку довольно редки в традиционных мифологиях. Белорусская традиция как раз относится к этому редкому типу (Санько 2006: 284).

Основанием положительной интерпретации леса в мифопоэтической картине мира белорусов выступает не только его исключительная роль в бытовой и хозяйственной жизни («*Што у лесе родзіцца, то ў хаце згодзіцца*»), но и собственно мифологический статус, который соотносит лес с божественным сегментом мироздания: «*Лес сам Бог засеяў*» (Federowski 1897: 164); «*Лес насеіў Бог, ніхто яго ні росыціў, не годуваў...*» (Шейн 3: 20); «*Лес – Божы гай!*» (Сержпутоўскі 1998: 198). Показательно, что «жителям» леса покровительствует один из наиболее уважаемых в народе персонажей священной истории – святой Георгий (*Ягор'я*): «До Юрья (23.IV) нельзя выводить коней на ночлег, т.к. у зверей нету еще начальника – Юрия, и они попортят много коней. В ночь под Юрье этот святой (а в некоторых местностях – лесовой) собирает зверей в одно место и распределяет, куда которому идти на лето жить» (Романов 1912: 301). «Божий» характер леса фиксируется и в белорусской заговорной традиции.

Т.А. Агапкина, подробно разрабатывая мотив мифологического центра в восточнославянских заговорах, находит материал для отнесения леса к составляющим мифологического центра: «*Лес (бор/дуброва)* как элемент первого уровня встречается редко (около 15 случаев): это *лес, темный лес, бор, щирый бор, зеленая дуброва, Лес Кодра*: “У цёмным лесе стаяла хатка, у той хатцы Божая матка. Яне не умела ні шыць, ні праць, ні ткаць, а толькі нуду загавараць з касцей, масцей, з сініх жыл...” (Таямніцы 1997: № 628). Этот локус характерен для белорусских и в меньшей степени для украинских заговоров; в русских он нам неизвестен. *Лес* в

белорусских и украинских заговорах часто появляется в контекстах, близких к сказочным (*лес – хатка – бабка*), что, возможно, прямо указывает на заимствования из сказки» (Агапкина 2005: 253). В обрядовых песнях героиня напрямую называет своего собеседника: «Ой, пойду я бором, бором, // Говорыты з богом, з богом; // Просвэты, боже, дороженьку, // Кудую йти додомоньку»¹.

Фигурируя в качестве мифологического центра, лес и сам довольно четко структурируется через выделение собственного сакрального центра, представленного особенным деревом («*У шчырым бару рос дуб. У том дубі дзвянаццаць какатоў, на тых какатах дзвянаццаць малайцоў*») (От испуга. Замовы 1992: № 1059)). Именно в лесу, более точно – в его центре, человек имеет непосредственную возможность контакта с представителями иного мира, которые в ситуациях магического целительства выступают в роли сакральных персонажей-помощников. Это *баба без зуба* – «*У цёмнам лесе пад дубам сядзіць баба без зуба, не ўмее ні шыць, ні бяліць, толькі на свету хадзіць да людзям ляк гаварыць. ... І заносіць еты ляк за цёмныя ляса, за шырокія паля, за сінія мара*» (От испуга. Замовы 1992: № 1058); *дзевачка* – «*У лесе стаіць елачка, пад той елачкай сядзіць дзевачка. Яна не умее ні шыць, ні мыць, ні ткаць, ні бяліць, толькі звiх да ўдар гаварыць, сустаўку да сустаўкі састаўляць*» (От удара. Замовы 1992: № 515). При этом виртуальная структуризация леса в заговорах находит отчетливые параллели в жизненной практике, когда в качестве сакрального центра выступает сакральное дерево: «...во тут у лесе. Дуб гнілы быў, выгнаты і дупло далёкае, і капейкі там дажэ лежалі. Яго цяпер ужо няма. А там быў ручаёк гэты, і там кідалі капейкі. І баба такая ў нас у дзярэўне была Лапарчынская, казалі, ўзяла з гэтага дуба, што пасыпаліся капейкі, пабрала гэтыя капейкі – яна немая стала. Нельзя браць гэтыя капейкі. – А што яшчэ пра той дуб гаварылі? Сам дуб быў святы ці ручаёк? – Ну, мусіць, дуб. “Сьвяты дуб” звалі» (Полацкі 2: 296).

Закономерной представляется вписанность леса в картину космологической завершенности мироздания, где ему регулярно отводится срединная часть: «*На небе – месяц малады, у лесі – дуб таўсты, а ў полі – камень сяды*» (От зубной боли. Замовы 1992: № 599); «*На небе месяц высока, у моры камень глыбока, у лесе дуб далёка*» (От зубной боли. Замовы 1992: № 608). Заговоры сохранили и архаическое восприятие леса как равнозначного стихиям: «...вагнішча. Агняны – на агонь, вадзяны – на ваду, лесавы – на сухі

¹ Полесский архив Института славяноведения Российской академии наук (Москва): д. Радчицк Столинского р-на Брестской обл.

лес»²; «Пуд вадзяны, ідзі на ваду, пуд земляны, ідзі на зямлю, пуд ветраны, ідзі на вецер, пуд агнявы, ідзі на агонь, пуд лесавы, ідзі на лес» (Wereńko 1896: 212).

Лес как место иерофании часто фигурирует и в реальных практиках магического дарообмена между миром людей и миром сверхъестественного, итогом которого является исправление различных девиаций (прежде всего, в здоровье человека). Не случайно большинство культовых (святых) источников на территории Беларуси находится именно в лесных массивах: «...народ верит в чудодейственную силу некоторых лесных источников... бросают на дно криницы несколько серебряных или золотых монет. В некоторых местах эти источники имеют праздничный день; в этот день сюда собираются местные жители, водят хороводы и поют песни» (Сно 1904: 13).

Еще более выразительно лес как источник не человеческих, но божьих (сакральных) ресурсов выявляет свою символическую функцию в ритуалах окказионального типа, когда нарушение течения жизни (эпидемия) угрожает всему деревенскому сообществу. Так, крестьяне д. Приборово Берестейского уезда во время холеры 1867 г. пришли к священнику с просьбой разрешить им добыть святой огонь и освятить им свою хату. Ответ был отрицательный. «Увещевание священника не на всех, однако, подействовало. На другой или третий день толпа крестьян отправилась в лес добывать святой огонь. Добыли его посредством трения одного дерева о другое, зажгли им лежавшее здесь порядочное сосновое бревно, взложили на плечи и двинулись назад в деревню» (Шейн 3: 331); «Як бывае халера ці другая якая пошасць, едуць у лес, там спускаюць тоўстае дзерава, кладуць яго на воз і саматугам вязуць у вёску. Тут з яго робяць высотны крыж і стаўляюць пры канцы вуліцы ці дзе-небудзь на узгорку, каб ён адусюль быў відзён. Пошасць мінае тую вёску» (Сержпутоўскі 1998: 208).

В значении сакрализованного локуса, широкой контактной зоны со сферой божественного, лес занимает особенное место и в знахарских практиках. Так, корреспондентка П. Шейна Р. Рачинская сообщила, что один из «сильных» знахарей из Бельского уезда Матей Егоров практически не посещает церковь, а молится в лесу (Шейн 2: 522). Другой знахарь этого же уезда заговорам от змеи учил в сосновом лесу (Там же: 518). Сюжет с научением/получением в лесу таинственных, знахарских знаний, не характерных для мира обычных людей, соотносится с идеей

² Зап. Н. Драбудька в д. Хорасы Мстиславского р-на Могилевской обл. от Юрченко Домны Борисовны, 1909 г.р.

мифологического времени – эпохи сакральной чистоты, когда Бог и «насеяў» лес. Культурный же ландшафт, в совокупности с его обитателями, всегда выступает как хронологически вторичная пространственная зона, созданная человеком и потому лишенная первородной сакральности и потаенных знаний. Вот почему в качестве «донора» особенной знахарской силы достаточно часто выступает сам мифологический хозяин леса: «Многія, пачуўшы ад Лесавіка ўсялякай прамудрасці, робяцца знахарамі і знахаркамі...»; «звышнатуральныя веды і багацце атрымліваюць ад Лесавіка тыя, хто зробіць якую-небудзь паслугу яго дзецям, напрыклад, прыкрые іх, калі знойдзе ў лесе голых» (Зямная дарога 1999: 540). Понимание одушевленности и сакральности леса лежит в основе и современных предписаний деревенских знахарок по лечению нервных и психо-эмоциональных нарушений: «Вот нада ў лес схадзіць, па лесе нада паходзіць, када чалавек нервный, каб ён успакаіваўся, када паходзіць па лесу, паляжыць на зямлі. Вот, бываець і так, што ў чалавека плоха з галавой станавіцца што-небудзь, вот яму нада цішына, вот ён паходзіць, аднаму не нада хадзіць, паходзіць па лесе, а тады паляжыць на цёпленькай зямельцы ці на травіцы. Эта очнь харашо, эта ўспакаіваець і балезнь зямелька ў чалавека атнімаець. – Лес – гэта добра? – Да, очань, очань. Нада к лесу прыслушацца, як лес гаворыць, вот тада ў чалавека ўспакаіваецца нерв» (Полацкі 2: 218).

Кроме того, в своей пространственной организации лес, как и деревенская усадьба, является наиболее разработанным локусом, который по количеству структурных элементов (все видовое разнообразие флоры) не имеет себе равных. Внутренняя организованность и системность леса в народном мировосприятии понималась как *высший порядок*, установленный не людьми, но сакральными силами (Бог, леший), которые патронируют всех лесных обитателей: «Лясны бог... Ён апякун звяроў і лясных птушак. Кажуць, што бачылі велізарныя чароды вавёрак, якіх лясны бажок перапраўляў з аднае пушчы ў другую; ён рабіў гэта, каб выратаваць іх ад агню, бо прадбачыў, у якім баку выбухне пажар» (Баршчэўскі 1998: 86-87). Отсюда, поведение человека в лесу было довольно жестко регламентированным и, во всяком случае, исключало баловство, что могло навлечь мечь со стороны леса (лешего, *доброхожего*), которая выражалась, к примеру, в змеином укусе. Вот почему ритуально оформленной оказалась ситуация *входа* в лес, что отождествлялось с приходом в чужой дом и требовало соответствующей правильной формулы: «*“Дзень добры таму, хто ў тым даму!”* Тады не заблукаеш» (Романов 1891: 3); «Ну вот заговор, я вот іду ў лес, я пераксыцілася і пашла, і сказала:

“Цар Гаратын, Цар гаспадын, ялюха палятуха, бойся іарданскага духа, бойся польскай каляды, бойся іарданскай вады. А іарданская вадзіца ад усіх змей памачніца”» (Полацкі 2: 245); « – Што трэба зрабіць, каб змеяў ня відзіць? – Нада ў лес уваходзіць, ветку за спіну заторкнуць і хадзіць з веткай гэткай»³.

Собственно в лесу человек также придерживался норм поведения, не свойственных ему в мире культуры: «Ходзячы па лесі, не можна абходзіць кругом дзерава, бо лесавік закружыць голаў і пачне вадзіць па лесі. У лесі не можна лажыцца на зямлю дагары, бо заблудзіся, а трэа аддыхаць, лежачы бокам ці нічком, або седзячы на пні ці калодзе» (Сержпутоўскі 1998: 113). И даже внешне в лесу человек должен был символическим образом уподобиться представителям «того» мира, где все наоборот: «Дучы ў лес, лепш усяго надзець сарочку навыварат, та ніякі лесавік не падманіць і не будзе вадзіць да блутаць па лесі» (Там же). В этом смысле наибольшая опасность угрожала детям, которые в силу своего возраста еще не усвоили в полном объеме правила поведения в лесу и потому могли быть наказаны лесовым (*доброхожим*) испугом и долгим блужданием. Так, внук, который пас коней в ночном, сообщил деду о ночном испуге в лесу, на что получил следующий выговор: «Дурачкі, дурачкі: гэта лесавы, ён гневаецца, што ў лясу вы на сасонкі лазіця, друг друга чуркамі шкубуняця; эта хазяіну ня дужа прыятна...» (Добровольский 1891: 94). Временами последствия могли быть более драматическими: «...Дабрахожыя ходзяць. – Гэта хто? – Людзі. Яны нявідзімыя. Аднажды я з жэншчынай адной па лесе хадзіла ў грыбы. І найшлі мы на тое месца, як намецена ўсё і сасонік стаіць, маладняк. Толькі ўзыйшлі на гэту плошчадзь, бачу, тая баба крэсціцца. Ну і я ўслед. Ціхонька, ціхонька і нам прайшоў харашо. А гэта ўжо наяву ёсць. Мальчыка нашага суседняга, яму, наверна, было гадоў дзесяць, тры дні дзяржалі, гэтыя дабрахожыя» (Полацкі 2: 314).

Поэтому главной стратегией взаимоотношений с лесными духами в системе народной медицины было установление с ними паритетных отношений, что особенно наглядно отразилось в заговорной традиции. Так, в заговорах от детской бессонницы представлен мотив установления родственных связей с лесными духами, когда в обмен на добрый сон для своего ребенка предлагается: «пасватаймся, пабратаймся, пакумемся, палюбемся», например, *«День добры табе, верасовы дзядок, дзень добры табе, верасовая бабка! У цябе сыночак Захарка, у мяне*

³ Зап. Лобач В. А. в 2006 г. в д. Жавнино Ушаческого р-на Витебской обл. от Козловской Марии Дмитриевны, 1925 г.р.

дочачка Наталка. Твайму сыночку Захарцы на лесу крычаці ды веращачці, маеі дочачцы Наталцы ў калысаццы спаці, да гуляці, да прыбуваці» (Замовы 1992: № 1167); «Лесавы дзед – гу-у, лесавая баба – гу-у. Пасватаемся, набратаемся. У цябе маладзёна, у мяне маладзёніха. Вазьмі ў маеі маладзёніхі крыксы, плаксы, занясі сваёй маладзёніхі» (Замовы 1992: № 1168).

В случае, если с лесным духом устанавливались близкие, доброжелательные отношения, то он всячески помогал семье, в том числе и при детских недугах: «Лесавік часам прымае блізкі і непасрэдны ўдзел ў смутках чалавека – ён закалыхвае хворае дзіця, каб супакоіць схіленую над ім маці і даць ёй адпачыць. Лесавік прадбачыць будучыню, і яму наперад вядомы лёс чалавека» (Зямная дарога 1999: 539).

Договорные отношения с лесом и его реальными/мифическими жителями в сфере медицинских практик читаются в предписаниях при зубной боли просить рябину в лесу, обещая никогда ее больше не трогать: «Рабина, ходзяць як ужэ к той рабине де та рабина расте ў лесе, ходзяць як зубы буляць, да просяць туу рабину. Ну, от пудходзяць к рабине, хрысцяця, моляцца й йэту рабину цалуюць и просяць, што ты рабина, шчоб пэрэстали ў мени звбы боляць. Хуоч будэш ты на муём поле стояць, я цябе не буду ни секци, ни рубаць»⁴.

Лес выступает как место приобретения атрибутов для лечения, изгнания болезни, причем как виртуальных: «*Як пайду я ў лес, як высыяку я аলেখавы дубец, як стану вас біць, як стану я вас сцябаць – будзя мне святы Мікола памагаць, каб вы на міру не хадзілі, касьцей не ламілі, хрысціянськія крыві не смакталі*» (От лихорадки. Замовы 1992: № 862), так и реальных, применяемых в магических практиках. Так, от бесплодия в лесу находили дуб и березу, которые срослись вместе, соскребали с них кору, заваривали ее и пили (Jeleńska 1891: 507); или: «Вот падушча балець, нада браць бацька хрышчоны, бацька родны і той, у каго падушча балець. І нада іці два кілометры. І назад не адкідацца. І прыці пад дуба... дуб і бяроза чы елка. І взяць з таго дуба кары, і з тае елкі кары. І з таго хлопца адрэзаць валасоў і закапаць у зямлю. Калі хлопец, лепш кара з дуба ці лясной грушы. Калі кабета, то з бярозы ці лясной вольхі. Важна, што ідзеш з хросным. Ето ўжэ бы яны ідуць з Богам, а як ідзеш з Богам, Бог паможа» (Okolotowicz 2004: 52-53); «Кілу лячыць трэба клінам, які выпадкова знайдзеш у лесе, ды там жа клінам і абцёрці яе, да па тое самае месца і кінуць той клін. А каб лёгка было ў лесе

⁴ Полесский архив: зап. Агапкина Т.А. в д. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.

знайсці клін, дык просяць суседа, каб ён загадзя панарабляў ды накідаў кліноў» (Варлыга 1972: 11); «Ад удару (“як дзе баліць”) знайсці ў лесе сплеченыя сучкі, прыкласьці іх да бальнога месца: Вісень, Вісень, вазмі боль, а балезнь ідзі дамой» (Полацкі 1: 100).

В ритуальнай медыцыне беларусов устойчыво фіксуецца практыка абрачання в лесу к сакральна адмеченым дрэвьям, каторыя выдзяляюцца некаторымі асабнасцямі вонешняга віда, значымымі в контексте мифологических схем излечения как нового рождения, перерождения больного: «Пашукаць у лесе такое тоўстае дзераво, у каторум само сабой утварылася вялізная дзірка. От туды прыходзіць хворы ў адной сарочцы, развязаўшы каўнер і зняўшы з рук рукавы. Зрабіўшы тое, хворы ракам пралазіць праз тую дзірку ў дзераве. Ён плішчыцца так, што яго сарочка й зачэпіцца ў дзірцы, а з сарочкаю застанецца й трасца. Пралезшы праз дзірку, той хворы хутчэй ідзе дамоў. Тым часам трасца згубіць след і не трапіць дагнаць таго чалавека, а сядзе ды й сядзіць у той сарочцы, пакуль яе хто не возьме. Як толькі хто возьме сарочку, та ён адразу возьме й шуню, каторая на яго ўссядзе» (Сержпутоўскі 1998: 225). Подобная роль отводилась и двум/трем деревьям, которые росли из одного корня: «Знахар Мазэнка завёў хворага ў пуно, загадаў яму распрануцца і голаму бегчы ў суседні гай (а справа была позняя восенню ў замаразкі); там ён павінен быў знайсці дзве асініны, якія раслі з аднаго караня, і пралезці паміж імі. А дзед Мазэнка ў гэты час нешта шаптаў» (Шлюбскі 1927: 21-22). Из таких деревьев на Витебщине изготавливали магическое снадобье впрок – для этого через высушенный кусок дерева с отверстием проливали воду (Никифоровский 1897: 183-184). Вместе с тем необходимый проем моделировался искусственно: «Як ёсьцека грыжа, мая бабка насіла рабёначка ў лес. Сядзіць дубок малады. Яна той дубок рассякае напалам. А тады дубок на два бокі, а сюдэма дзіятка пераймаюць»⁵. Дерево в таком случае, кроме прочего, становилось своеобразными воротами между настоящим (деструктуризованным) и минувшим (гармоническим, здоровым) и артикулировало космогонический миф. В подобных ситуациях избавление от болезни представлялось возможным при условии установления соответствия: нынешнее (ритуальное) время = мифологическое (правремя), что достигается путем обращения к архетипу древа, в котором совпадают начало времени и центр пространства (Швед 2006: 73-74).

⁵ Зап. в 2005 г. Володина Т. в д. Мыслабаж Ляховического р-на Брестской обл. от Рахманец Алины Христофоровны, 1930 г.р.

Даже найденные в лесу свежие пни ольхи или осины наделялись магическими способностями оттянуть лихорадку или эпилепсию: «Шунно, хіндзю ці трасцу яшчэ добра лячыць так: правесці хворага ў лес і, як яго пачне трасца трасці, пасадзіць на свежы пень асіны, трасца ўвойдзе ў асінавы ў пень, а хворага пакіне. Тады яго хутчэй весці дамоў і схаваць на печы» (Сержпутоўскі 1998: 206-207).

Кроме того, лес в системе народной медицины выступает как незаменимый источник фитотерапевтических средств. Проще говоря, значительное количество лекарственных растений растет *только* в лесу. «Калчан» (дуброўка) – расьце ў сасновых узьлесках; нізенькі, жоўтыя цвяточкі, корань з палец; корань настоены на гарэлыцы – ад паносу, ад страўніка»; «Ёсьць трава такая – *упуднік*. Сушат, палят. Вот не помню хто расказывал, немец стаял ва врэмя вайны. І цэлую ноч крычал гэтак рабёнак... Немец бярот автамат і пашол. Ані думаюць, што он этава малова прыстрэліт. Он пашол в лес, нарвал травы. Здзелал атвар. Ана падумала, што, значыт гэтак немец атравіт малова. Аказываецца у этава малова балел жывот. Он проста-напроста вылечыл этава рэбёнка»; «Загаварваю [золотник – *Т.В., В.Л.*] на клубочак (суровых ільняных нітак) і тады загаварваю на целе, і на водцы. Ну, можна і на сахару. Ну, і такія зэлачкі ёсьць – *надсаднік* у лесе. Як брусьніцы і сядзіць, як качанок, адна розачка. Беленькім цвіцець» (Полацкі 2: 46, 27, 49).

Вместе с тем, символические приемы народного лечения в значительной степени опираются на амбивалентность леса, что в немалой степени основано на объективной фенологической изменчивости и видовом разнообразии лесных массивов. Иными словами, если усадьба тождественна сама себе в любой сезон года, то еловый лес (низовой), сосновый бор, березовая роща или дубрава (как и зимний / летний, ночной / дневной) наделяются самостоятельными мифологическими статусами. Амбивалентность леса позволяет моделировать оптимальный сценарий магического лечения, наиболее полно отраженный в заговорной традиции. Так, «цёмны», «сухі» лес соотносится с идеей смерти и деструкции и довольно часто фигурирует в заговорах как локус, в который изгоняется болезнь: «*Дзіця вы, спугі і здрыгі, на мхі, на балоты, на ніцья лозы, на сухія лясы, дзе вятры ня веюць, дзе й сонца ня грэя, дзе і пціцы не летаюць і звяр'ё не бегаець*» (Замовы 1992: № 1066). Подобную формулу находим и в белорусских проклятиях: «*Дзі ты, бес, на сухі лес*» (Выслоўі 1979: 206). В свою очередь, «зьялёны лес» отождествляется с идеей жизненного достатка и прибыльности. Так, в заговоре «Як карова не дае малака» содержится формула: «Як лес развіваецца, так у Жанкі [кличка коровы. – *Т.В., В.Л.*] малако

прыбаўляецца». Такой же символизм присутствует и в народном соннике: «лес зялёны – добрэ, сухі – ліхо» (Сержпутоўскі 1998: 69).

Таким образом, анализ фольклорных и этнографических источников позволяет высказать предварительные наблюдения относительно семантики леса, согласно которым в белорусской традиционной народной медицине (шире – в мифопоэтической картине мира) лес выступает не как враждебное человеку пространство, но как своеобразный «природный социум» (с собственной структурой, иерархией, нормами), альтернативный собственно человеческому сообществу и наделенный, соответственно, альтернативными (нечеловеческими, сверхъестественными) ресурсами, использование которых в лечении (избавлении от болезней) требовало от человека партнерских, диалоговых отношений с лесом и его репрезентантами. Высокий сакральный статус леса и одновременно амбивалентность его семантики с явным тяготением в сторону положительного заметно выделяют белорусскую мифопоэтическую пространственную модель на фоне соседних этнокультур.

Літаратура

- Агапкина 2005 – Агапкина Т.А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 247-291.
- Баршчэўскі 1998 – Баршчэўскі Я. Выбраныя творы / Уклад., прадм. і камент. М. Хаўстовіча. Мінск, 1998.
- Варлыга 1972 – Варлыга А. Забабоны. Нью-Йорк, 1972.
- Выслоўі 1979 – Выслоўі / Склад., сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і камент. М.Я. Грынבלата. Мінск, 1979.
- Добровольский 1891 – Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. М., 1891. Ч. 1.
- Замовы 1992 – Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
- Зямная... 1999 – Зямная дарога ў вырай. Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Уклад. У. Васілевіч. Мінск, 1999.
- Никифоровский 1897 – Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Полацкі – Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. / Склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. Наваполацк, 2006.
- Романов 1891 – Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891.
- Романов 1912 – Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912.
- Санько 2006 – Санько С. Лес // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2006. С. 283-285.

- Сержпутоўскі 1998 – Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.
- Сно 1904 – Сно Э. В болотах Полесья. Белорусы. СПб., 1904.
- Таямніцы 1997 – Таямніцы замоўнага слова / Уклад. І.Ф. Штэйнер і В.С. Новак. Гомель, 1997.
- Швед 2006 – Швед І.А. Космас і чалавек у дэндралагічным кодзе беларускага фальклору. Брэст, 2006.
- Шейн – Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: В 3 т. СПб., 1890–1902.
- Шлюбскі 1927 – Шлюбскі А. Матар’ялы да вывучэння фольклёру і мовы Віцебшчыны. Мінск, 1927.
- Federowski 1897 – Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.
- Jeleńska 1891 – Jeleńska E. Wieś Komarowicze w powiecie Mozyrskim // Wisła, 1891. T. V. Kн. II. S. 479-520.
- Okołotowicz 2004 – Okołotowicz E. Białoruscy szeptuni. Praktyka zamawiania chorób na podstawie współczesnych materiałów z Białorusi Zachodniej. Praca magisterska. Warszawa, 2004.
- Wereńko 1896 – Wereńko F. Przyczynek do leczenia ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. T. 1. Kraków, 1896. S. 99-229.

Ключевые слова: лес, народная медицина, мифология, заговоры, сверхъестественное.

И. В. Игнатенко (Колодюк)

**ЛЕКАРСТВЕННЫЕ РАСТЕНИЯ
В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ УКРАИНЦЕВ ПОЛЕСЬЯ
(ПО ПОЛЕВЫМ ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ
МАТЕРИАЛАМ)¹**

Исцеление травами – одно из традиционных основных направлений народной терапии. Наблюдая за окружающей природой и накапливая знания о свойствах растений, люди на протяжении веков вырабатывали правила сбора, сушки, хранения и применения лекарственных трав. Биологически активные вещества образуются и накапливаются в растениях в определенные периоды их развития, поэтому и заготавливать их нужно точно в соответствующее время (Перевозченко 1995: 43). Заготавливали лекарственный материал в зависимости от того, какую часть растения считали целебной, – корни, листья или цветы. Листья обычно собирают перед цветением; подземную часть (корни, клубни) – осенью или ранней весной, когда у растения прекращается движение соков; кору же, наоборот, – во время движения соков, то есть весной; семена и плоды – в период созревания. Цветы рекомендуют собирать в начале цветения растений (Кархут 1973: 4).

В то же время следует отметить, что сбор лекарственных трав – «зелья», как говорят в Полесье, традиционно имело магическую окраску и приурочивалось к определенным календарным праздникам. Как отмечала исследовательница народной медицины

¹ Статья является частью монографии, опубликованной автором на украинском языке (Колодюк 2006). Полевые материалы были собраны автором статьи в течение 2003–2006 гг. во время комплексной историко-этнографической экспедиции, организованной Центром защиты культурного наследия при МЧС Украины под руководством главного специалиста МЧС Украины Р.А. Омеляшко, в частности: в 2003 г. – в селах Брусиловского и Попильнянского р-нов Житомирской обл., где проживают переселенцы из Народицкого и Овруцкого р-нов; в 2004 г. – в селах Андрушевского, Барановского, Бердичевского, Житомирского, Новоград-Вольнского, Ружинского, Черняхивского р-нов Житомирской обл., в которых проживают переселенцы из Овруцкого, Лугинского, Олевского, Народицкого, Коростенского, Емилчинского, Малинского, Полесского, Иванковского р-нов; в 2005 г. – в селах Лугинского р-на Житомирской обл. (II–I чернобильские зоны); в 2006 г. – в селах Рокитновского р-на Ровенской обл. (II–I чернобильские зоны).

3. Болтарович, в начале XX в. в Западном Полесье, частично Центральном и Восточном, лечебные зелья заготавливали накануне или в день Ивана Купалы (Болтарович 1986: 33). Еще одним днем, к которому приурочивалось собирание лекарственных трав, было 10 (23) мая – праздник святого апостола Симона Зилота (Золота, Злотника). Травы, собранные на Симона Зилота, считались в народе наиболее целебными (Борисенко 2000: 57). Особенно этот день был почитаем жителями отдельных местностей Центрального и Восточного Полесья (Болтарович 1986: 34). За травами ходили исключительно женщины (Дмитренко 2001: 14). На Киевщине, согласно записям М. Гайдая, процесс собирания лекарственных зелий заканчивался обрядовыми гуляньями (Гайдай 1927: 101). В Полесье почитались и другие праздничные дни, подходящие для сбора трав, в частности, Маковея и Спаса (Шкарбан 1997: 212), «переплавная среда» (четвертая неделя после Пасхи) (Дмитренко 2001: 14).

Объяснение приуроченности сбора трав к праздникам, возможно, заключается в том, что, согласно народным воззрениям, именно в этот период стирались границы между мирами.

Кроме праздников, полешуки (жители Полесья) советуют собирать зелье в среду или пятницу, мотивируя это тем, что это «женские» дни, являющиеся наиболее благоприятными для таких целей (запис. в с. Лазаривка от перес. из с. Стовпычне). Впрочем, нам удалось зафиксировать интересную информацию о том, что в пятницу травы лучше не собирать, так как именно в этот день «*бабкі, которіє знають, то все на п'ятницю зсилають*» (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне). Поэтому собранные в пятницу травы будут неэффективными в лечении, а то и навредят здоровью. Не рекомендовалось собирать целебное зелье в понедельник (Шкарбан 1997: 212). В то же время нами отмечены случаи, когда к делению дней на «плохие» и «хорошие» полешуки относились с сарказмом, объясняя это тем, что «*у Бога всі дні однакові*» (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне).

Большое значение при сборе трав имела фаза месяца. Наиболее благоприятным для этого было новолуние, считавшееся божественным, – житель Полесья, сняв шапку, кланялся молодому месяцу (Трусевич 1865а: 423). Современные жители региона также советуют приурочивать сбор трав к новолунию: «*Як старий місяць, то воно не таке помочне, як од молодика*» (запис. в с. Хомуец от перес. из с. Омельники). В то же время некоторые из них считают, что зелье, наоборот, лучше собирать на старый месяц: «*На сходніх днях, шоб уже ця болезнь сходила, на молодіку не треба*» (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне).

Нынешние собиратели трав обращают внимание на экологические факторы, советуют производить сбор, *«де чисто, де машини не ходять»* (запис. в с. Пилипонка от перес. из с. Червоносилка).

Практика сбора трав в определенный период обусловлена тем, что, по народным поверьям, следуя таким правилам, *«дістанеш вельми пользітьельне зілля»* (запис. в с. Лазаривка от перес. из с. Межилиска).

Традиционно считалось, что травы можно собирать только до обеда: *«Брать до дванадцяти часов, а позней нельзя, бо тінь уже пішла. Видно чоловіка – зелле ни в помоч»* (Кравченко 1920: 145). Нами зафиксирована интересная информация о том, что собирать травы, а также начинать любую другую работу в двенадцать часов дня нельзя, так как *«у цей час якраз саме приробляють»* (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне). Поэтому собранная после полудня трава окажется вредной.

Полевые материалы автора и других собирателей, в частности, А. Шкарбана (Шкарбан 1997: 212), дают основания констатировать, что перечисленные выше традиции известны современным полещукам. Тем не менее, помня о давних обычаях сбора лечебных трав, они почти не выполняют их, объясняя это нехваткой времени: *«Ну вообщє повинні збирать, кажуть, до схід сонця. ... Я збираю, коли мені є час. В мене якась хозяйство є, я не можу отак все кинуть і йти»* (запис. в с. Лазаривка от перес. из с. Межилиска); *«Колись, то це перед Трійцею, все в суботу, їздили трави збирать, а тепер, де йдеши да нападеш – да нарвеш»* (запис. в с. Облитки от перес. из с. Звиздаль); *«Ну в середу, як Трійця, треба, але я коли найшла, да й збираю»* (запис. в с. Осывци от перес. из с. Быкив); *«Саме найлучше збирать трави на Івана Купала. Уранці, рано, до обіда. Вообщє зілля збирається до обіда. Збирається на молодіку, а хто каже у третю середу после молодика. Ну, я рву, як коли, коли надумалась, тоді і вирвала»* (запис. в с. Морозивка от перес. из с. Заводне).

В Полесье существует обычай: собираясь идти «по траву», нужно взять с собой краюшку хлеба, соли и положить на то место, где росло растение. Иногда советуют класть и деньги: *«Хоч треба покласти девіть грошиков за каждеє зелле – на девіть ямок. Іще цілушички с хліба кладуть. Як на девіть поклала, то можна копать хоч і сто зеллів»* (Кравченко 1920: 145). Объяснялось это по-разному: *«шоб не зводилось зілля»* (запис. в с. Хомутец от перес. из с. Омельники); *«шоб родило»* (запис. в с. Осывци от перес. из с. Быкив); *«шоб помогло»* (запис. в с. Морозивка от перес. из с. Заводне); *«ну так треба, платіть за зілля Божій Матері»* (запис. в

с. Пилипонка от перес. из с. Червоносилка). Причем остерегались, чтобы положенные деньги никто не забрал (Давидюк, Давидюк 1999: 79). Во время сбора трав также «шептали», к примеру:

*Добрий ден, тобі, зємля Зіна,
Шоб ти всякого зілля зароділа.
Пречиста Маті,
Поможи мені цього зілля нарваті
І к чому приложу –
Тому поможу.
І тобі, Мать Свята Земля,
Заплачу.*

* * *

*Господу Богу помолюся,
Матері Пречистой поклонюся.
Не йду я гуляти,
А йду я зіллячко рвати,
Котре сам Господь посадив,
Сам Господь розрешив,
Божя Мати посадила,
А Ілля поливав
Да нам помоц давав.*

(запис. в с. Старосильци)

При сборе трав существовали и определенные табу. Например, собирать травы разрешалось только девочкам и женщинам старшего возраста, а женщинам «стирающимся», «цветущим» делать этого не полагалось (Болтарович 1986: 33). Ныне эти ограничения уже в прошлом. На вопрос, все ли могут рвать зелье, полешуки отвечали: «*Усі, хто вміє, хай рве*» (запис. в с. Лазаривка от перес. из с. Межилиска); «*Усі, хто хоче, той собірає. Хто боліє, хто понімає, кому треба, той і собірає*» (запис. в с. Пилипонка от перес. из с. Червоносилка). Лишь изредка респонденты упоминали о таком табу, подчеркивая, впрочем, что оно уже не выполняется (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне).

Народные рациональные знания полешуков относительно сбора трав обнаруживаются и в соблюдении других предписаний. Так, наземные части растений советовали собирать в сухую погоду, при отсутствии росы. Объяснялось это тем, что в случае несоблюдения такого правила при сушке может произойти самонагревание растения, вследствие чего оно потеряет свои лечебные свойства. Сушить лекарственные травы нужно было в сухом, темном, хорошо проветриваемом месте, ни в коем случае не на солнце. До сих пор наиболее пригодными для хранения трав считаются сухие, хорошо проветриваемые помещения. Сохранять травы лучше всего в хлопчатобумажных мешочках, картонных или деревянных коробках,

выстланных чистой бумагой, а также в стеклянных банках с крышками. Срок хранения лекарственного сырья: трав – один год, плодов и семян – два года и больше. Из растений полешуки изготавливают разнообразные лекарственные препараты, в частности, внутреннего применения – отвары, настойки, соки, порошки; внешнего – в виде ванн, клизм, примочек, припарок, компрессов, мазей (Носаль, Но-саль 1965: 11–15).

Традиционно главное место в рациональном лечении населения Полесья занимают травы. Среди них хорошо известны и используются многими славянскими народами полынь горькая (*Artemisia absinthium* L.), мята (*Mentha piperita*), лопух (*Arctium lappa* L.), мать-и-мачеха (*Tussilago farfara*), золототысячник (*Centaureum minus* Moench), валериана (*Valeriana officinalis*), ландыш (*Convallaria majalis*), душица (*Origanum vulgare* L.), коровяк (*Verbascum thapsiforme* Schrad), тысячелистник («кровавник», «серпориз», «серпоризник») (*Achillea millefolium* L.), подорожник большой (*Plantago major*) и подорожник средний (*Plantago media*), вероника аптечная (*Veronica officinalis* L.), ромашка лекарственная (*Matricaria chamomilla* L.), чабрец (*Thymus vulgaris* L.), толокнянка (*Arctostaphylos uva ursi* (L.) Spreng). Целебные свойства этих трав широко известны еще со времен Киевской Руси (Лахтин 1912: 79); упоминания о них встречаются во врачебных и хозяйственных руководствах (Лікарські та господарські поради 1984: 71) и травниках (Потебня 1890).

Вместе с тем наиболее популярными, как отмечала З. Болтарович, в исследуемом регионе были, да и ныне остаются такие травы, как аир (*Acorus calamus* L.), зверобой (*Hypericum perforatum* L.), лапчатка прямостоячая (*калган, дубравка, поддібник*) (*Potentilla erecta* L.), Melissa (*Melissa officinalis* L.), белена (*Hyoscyamus niger* L.), багульник болотный (*Ledum palustre* L.), купена лекарственная, чемерица (*Veratrum lobelianum* Bernh.), чистотел (*Chelidonium majus* L.). Интересной особенностью полесской народной медицины является применение ядовитых растений. Специфика полесского траволечения – также в широком использовании смесей лекарственных трав (Болтарович 1986: 36). Перечень трав второй группы обусловлен рядом факторов экологического характера. Поскольку растения очень тесно связаны с условиями существования, в процессе эволюции у них выработались определенные приспособления к окружающей среде: водо- и светообеспечению, торфности субстрата, химизму грунта и др. (Мшанецька 1995: 14). Климат Полесья умеренно теплый, влажный, мягкий на западе и умеренно континентальный на востоке, в целом благоприятный для лесной растительности (Величко 1999: 3), что и объясняет большую популярность лесных растений среди жителей региона. Достаточно

отметить, что на Украине растет свыше 25 разнообразных листовых и хвойных пород деревьев, а наибольшие лесные массивы сосредоточены в Полесье (26,8 %) и Украинских Карпатах (42,0 %) (Кузнецова, Афанасьева 2000: 73).

Специфику полесской флоры предопределяют и грунты Полесья, подразделяющиеся на три вида: дерново-подзолистый, дерновый оподзоленный и дерново-глинистый. Первый развивался в наиболее благоприятных для лесной растительности условиях, второй – мало пригоден для лесов и занят травяной, преимущественно лугово-болотной растительностью, третий подходит для трав (Величко 1999: 3).

На дерново-оподзоленных грунтах растут преимущественно такие травы, как аир, багульник болотный; на дерново-глинистых – мелисса, чистотел, белена, дурман, зверобой; на дерново-подзолистых преобладает лесная растительность, в т.ч. травы – дереза, толокнянка, лесные ягоды (земляника, черника, брусника), грибы.

Указанные экологические факторы определяют специфику полесской экосистемы, в частности флоры, и оказывают непосредственное влияние на формирование народных экологических и медицинских знаний.

Широко применяется в Полесье **аир** (*лепеха, татарка, плешник, явор, ягур, піски*). Его используют при заболеваниях желудочно-кишечного тракта, головной и зубной боли; настоями и отварами промывают раны и гнойные язвы. Растение применяется как желчегонное средство. Аиром рекомендуют мыть голову, с корневищем делают ингаляции. Вдобавок он считается замечательным дезинфицирующим средством. Корень аира – один из важнейших компонентов смесей для ванн при лечении золотушных и рахитичных детей (Носаль, Носаль 1965: 23). Процедура лечения аиром сопровождалась магическими действиями. В частности, для приготовления отвара от головной боли стремились брать те растения, которыми устилали пол на Троицу. Мыть голову аиром советуют в среду или пятницу, при этом использованную воду нужно вылить через межу, а идя назад к дому, не оглядываться (Болтарович 1990: 91).

Мелисса, или лимонная мята. Народное название этого растения – *маточник* – по мнению М. Носаля, связано с тем, что употребляют его от болезней матки (Носаль, Носаль 1965: 81). Также мелиссу используют при лечении нервных болезней, спазмов желудка, вздутия живота, колик в кишечнике, и даже как средство от испуга, горя, тоски. Листья мелиссы прикладывают к ранам (Пастушенков и др. 1990: 34).

Издавна используется в Полесье **толокнянка**. Отваром из нее лечат воспаление почек, мочевого пузыря, используют при закупорке мочевыводящих путей. Растение является обязательным компонентом травяных смесей при лечении упомянутых болезней. Лист толокнянки содержит около 6 % гликозида арбутина, до 3,5 % метил-арбутина, а также дубильные вещества, органические кислоты, воск, смолы (Бондар и др. 2002: 20).

Большой известностью в Полесье пользуется **зверобой** (*кривавник, кровавці, Ян-зілля*) (Болтарович 1990: 90); считается, что он излечивает 90 болезней (запис. в с. Лука от перес. из с. Рудня-Радовельская). Рассказывая о свойствах этого растения, полешуки говорят: *«Звіробій дуже од усього добрий»* (запис. в с. Хомуец от перес. из с. Омельники). В приготовлении лечебного сбора зверобой почти всегда является обязательным компонентом: *«Як без борошна хліба не спечеш, так без звіробою зілов не зваршиш»; «Всяке зілле без звіробою, як трава без солі»* (Болтарович 1986: 36). Зверобой эффективен при лечении женских болезней, желудочно-кишечного тракта, печени, почек, воспалительных процессов, нарывов, чирьев (Носаль, Носаль 1965: 68).

«**Дереза**», согласно М. Носалю, – сугубо полесское название растения, используемого как внешне (присыпание опрелостей у детей, ранений, ожогов кожи, остановка кровотечения), так и внутренне (в виде отвара при болях, воспалении и спазмах мочевого пузыря) (Там же).

Широко известен в Полесье **калган**. В народном целительстве применяют его корневище, на котором делают водочные настойки и употребляют как вяжущее средство (запис. в с. Лазаривка от перес. из с. Межилиска). Кроме того, корень калгана считается эффективным средством от язвы желудка: его перемалывают и чайную ложечку этого порошка заедают сырым яйцом или коровьим маслом (запис. в с. Лука от перес. из с. Рудня-Радовельская).

Из ядовитых растений большой популярностью пользуется **багульник болотный** («багун», «багніца»), который применяют при лечении туберкулеза, диабета, болезней печени, дизентерии, экземы, бронхиальной астмы, головных болей, а также заваривают как чай при простуде. При ревматизме внешне применяли отвар багульника с чемерицей, копытнем и свиным жиром (Векірчик 1999: 14). Интересно, что багульник скормливают свиньям, «шоб не слабували» (запис. в с. Чернорудка от перес. из с. Лозница).

В Полесье употребляют еще одно очень ядовитое растение – **купену лекарственную**, применяемую при ревматических болезнях. Ее готовят в виде спиртовой настойки (натирают больные места) или как отвар для приема внутрь. Интересный способ при-

менения растения приводит М. Носаль: разрезанными корневищами девушки натирали лицо, чтобы свести веснушки, пятна. Кроме того, отвар корневища употребляется как болеутоляющее наружное средство (Носаль, Носаль 1965: 253).

Белена в народной медицине применяется при дизентерии, лихорадке, бронхите, спазмах желудка и кишечника, бессоннице, болезненных месячных и климактерических недомоганиях (Векірчик 1999: 38). Учитывая, что белена очень ядовита, ее опасались употреблять в чистом виде, поэтому использовали как внешнее средство, чаще всего для растираний от ревматизма, в виде примочек при фурункулах. Смесью белены с табаком окуривали при зубной боли (Танский 1866: 200). На Ровенщине мы обнаружили сведения о том, что белена излечивает рак (запис. в с. Серники).

Чемерицу, столь же ядовитую, как белена, чаще всего употребляют наружно при педикулезе, чесотке, невралгических и ревматических болях, а также при болезнях кожи (лишай, экземы) (Пастушенков и др. 1990: 238).

Об эффективности **чистотела** (*цвінталія, бринзолія, цинедонія, кривавичник, ранник, жабська кров, молочай, путинник, зеленіца, дрестушка, серуха*) при лечении кожных болезней было известно еще во времена Киевской Руси (Богоявленский 1960: 60). В средневековье чистотелом лечили не только кожные болезни, но и водянку, большую печень (Арнаутова 2004: 256). Растение широко используется в Полесье до сих пор, о чем, в частности, свидетельствуют разнообразие и многочисленность локальных названий. Употребляют чистотел как внешне (при бородавках, грибках, лишаях и других кожных болезнях), так и внутренне – при заболеваниях печени, болях в груди, одышке, кашле, простуде (Болтарович 1986: 36).

Дурман во многих случаях принимают как наркотическое средство при одышке, сильном кашле, эпилепсии, желудочно-кишечных болях (Векірчик 1999: 78). Из дурмана, корня живокости делали настойку на водке, которая, как считается, «*на натираниє дуже добра*» (запис. в с. Хомуец от перес. из с. Омельники).

Рассказывая о лечебных свойствах трав, в частности ядовитых, жители Полесья предостерегают, что употреблять их нужно лишь в очень малых количествах (запис. в с. Головенка от перес. из с. Лозница).

Как отмечалось, применение смесей лекарственных трав является одной из особенностей полесской медицины. Такие рецепты можно найти в архивных материалах; это подтверждается также полевыми материалами автора и других собирателей.

При смешивании нескольких трав, считают полешуки, лечение будет более эффективным. Даже при купании младенца жители Полесья старались сделать купель именно из смеси лекарственных трав (Колодюк 2005: 49-50). Интересно, что, выбирая количество компонентов таких смесей, преимущественно отдавали числам три, семь или девять; в любом случае число должно было быть непарным: «*Бог любить Тройцу, то треба три зіллі або дев'ять, не до пари, або сім, це воно лутше допомагає*» (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне). По рассказу одной респондентки, «*треба взяти сьмдесят зільов до кучи і купатися – всі хвороби лічить. Тільки треба сьмдесят зільов, усяких, але різних. Усіх по-одному*» (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне).

Особой популярностью пользовались такие смеси у женщин, делавших из них отвары в случае болезни «по женской части». В частности, при лечении женских болезней эффективен отвар, изготовленный из такой смеси трав: «*вовконіг, п'ятипал, змієголовнік, гусяча лапка, одна галузочка підкусника, кропива, цвіт білої акації*» (запис. в с. Лука от перес. из с. Рудня-Радовельская).

Для этих же целей применяли отвар из Melissa, маточника, ноготков (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне). При воспалении женских органов используют отвар из чистотела, белой акации, крапивы и ноготков (запис. в с. Лазаривка от перес. из с. Межилиска). Отвары ряда трав советуют употреблять внутрь, а также мыться ими при болезнях женских половых органов. В частности, это золототысячник (*центурія, рута, цвінтуря*), тысячелистник (*кровоавник, серпоріз, серпоризнік*), ромашка лекарственная (*Matricaria chamomilla L.*), звербой (*Hypericum perforatum L.*), Melissa (*Melissa officinalis L.*). Например, отвар из тысячелистника рекомендуют при маточных кровотечениях. Также его рекомендовали пить роженицам в случае тяжелых послеродовых кровотечений, и девушкам, у которых задерживались месячные. Широко известны свойства ромашки, в частности, при лечении женских болезней и маточных кровотечениях. Душица имеет свойство продлевать месячные, хотя злоупотреблять ею не советуют, так как это может привести к осложнениям. Зная об этих свойствах травы, женщины использовали ее также для прерывания беременности. С этой же целью пили отвар из хвоща полевого. Напротив, свойство укорачивать месячные приписывают спорышу (Болтарович 1990: 85).

Отвары из смесей лечебных трав в Полесье широко используют и при лечении других недугов. В частности, от зубной боли спасались отваром из полыни, белены, корня аира: им поливали раскаленный камень и вдыхали пар, накрывшись дерюгой или овчиной (Ми-

хайлюк: 43). От болей в животе на Ровенщине советуют пить отвар из зверобоя, тысячелистника, мать-и-мачехи и золототысячника (запис. в с. Серники); от кашля – из чабреца, туи, мать-и-мачехи, земляники (запис. в с. Потивка от перес. из с. Рудня-Осошня); от болезней печени – из зверобоя, мать-и-мачехи и бессмертника (запис. в с. Городище от перес. из с. Стовпычне).

Для укрепления и роста волос рекомендуется полоскать их ромашкой с крапивой, тогда *«коси будуть блистити і переливатися»* (запис. в с. Осывци). С этой же целью волосы моют тысячелистником (запис. в с. Хомуец от перес. из с. Омельники). Смесь из череды, мяты, цикория, ромашки, чистотела, любистка, цветков пиона использовали для приготовления душистых ванн и купелей для грудных детей. Купали детей в травах также «от испуга» (в отваре аира болотного), от *«криксів»* (в отваре вероники дубравной); если ребенок был слабым, болезненным, его купали в череде (Шкарбан 1997: 211). Особенно эффективной считалась купель из *коровяка* (девясила):

«Колись моя мати, сама з Поліського (село в Овруцком р-не. – И.К.), а в її сестра там, вона родила хлопця. Каже, таке було дитя, що мох по йому порос. Такеє – і коси і шкура поморцилась, хоч бери да на двір викинь його. А у нас баба була, що знала всякі зілля. Вона й каже: «Пошли зо мной раненько. Бери кусок хліба чи копійки». Оце коров'як є, що два стеблі з одного виходить, а є – що одне. Одне стебло, то на дівку, а як дві стеблі – то на хлопця. Вона каже: «Будеш купать цого. Якшо на добре, буде поправляться, а якшо на пагане – то умре. І тьотка решилась. І всьо! Зараз там такий, що аж-аж!!!» (запис. в с. Хомуец от перес. из г. Олевск).

Жители Полесья традиционно наделяли травы не только лечебными, но и магическими свойствами. Бытовало, в частности, убеждение, что некоторые травы способны не только вылечить больного, но даже воскресить мертвого; отпереть любые замки и цепи (Трусевич 1865а: 423), спасти от дурного глаза и от всякой напасти; помочь понравиться руководству и даже выиграть дело в суде. Умение распознавать эти травы приписывали знахарям (Трусевич 1865б: 271).

Конечно, представления такого рода остались в прошлом; тем не менее, как показывают полевые исследования автора, жители Полесья донныне продолжают наделять некоторые травы магическими свойствами. Например, освященной травой чабреца окуривают дома, когда что-то «пугает» или «кажется», отвар из василька дают пить от испуга и «данняя» (запис. в с. Жовтневе от перес. из с. Рудня Повчанская). С этой же целью применяют веро-

нику лекарственную («воронец»), предварительно настоянную на воде или водке, или на свекольном квасе (Шамраевский 1862: 277).

Б. Гринченко приводит интересное свидетельство о способе гадания с помощью растений: *«Нарить трейчи по девять гиллючок глуду и звары, якщо вода буде сива, – хтось скоро умре, а якь вода буде жовта, то вси будуть живі»* (Гринченко 1901: 44). Магическими свойствами наделялись «щенец» (герань луговая *Geranium pratense*), бедронец-камнеломка (*Pimpinella saxifraga* L.) и «тоя» (туя западная *Thuja occidentalis* L.). Эти растения использовали как обереги от «живых мертвецов»: *«Ось як, наприклад, як дівка з хлопцем гуляє, да чи вона помре чи він, да ходить одне до другого... то кажуть: «шоб не щенець, не бедронець і не тоя, то була б дівка моя». Його даже рвуть і под голови кладуть. Тоя – це вже шоб не підкралось зле»* (запис. в с. Хомутец от перес. из с. Калиновка).

Аналогичные свойства приписывали дикорастущему маку (*мак-выдюк*), которым обсыпали порог дома, когда кто-то из покойников «приходил» или что-то «пугало». Следует отметить, что такие представления были присущи не только жителям Полесья (Чубинский 1872: 80).

В любовной магии большой популярностью пользовался ятрышник (*Orchis* L.). Слово «orchis» по-гречески означает «мошонка», «ядро». Знаток лекарственных трав М. Носаль предполагал, что знахари на Волыни использовали клубни ятрышника от полового бессилия и как возбуждающее средство (Носаль, Носаль 1965: 87). Указанное свойство травы подтвердила автору этой статьи жительница Полесья, «разбирающаяся в зелье». От импотенции она советует употреблять отвар из клубней, причем его нужно делать на молоке. После употребления такого лекарства, уверяет она, мужчина будет *«рабочий і в постелі годний»* (запис. в с. Лука от перес. из с. Рудня-Радовельская). Следует отметить, что роль объективных признаков растений (их цвет, запах, вкус, форма) имели важное значение в формировании цели их применения в народной медицине (Колосова 2005: 450). В данном случае ятрышник, корневище которого напоминает по виду мужские гениталии, используют как приворотное зелье, а также от полового бессилия и бесплодия.

Интересно, что в научной медицине клубни ятрышника используют для изготовления лекарства, употребляемого только как противоядие (Мамчур 1986: 178). Как видим, в народной медицине функции трав существенно расширены по сравнению с официальной.

В этноботанической традиции жителей Полесья известны несколько видов трав, которые освящали в церкви, а потом украшали

ими дом, двор. Это мята, барвинок, ромашка, рута, зверобой, любисток, аир болотный (татарка).

Следует отметить, что в Полесье широко бытует легенда о цветке папоротника, зафиксированная исследователями XIX в. (Чубинский 1872: 77–79). Папоротник, по народным представлениям, цветет в ночь на Ивана Купалу. Чтобы заполучить его цвет, нужно выдерживать в эту ночь множество испытаний. Подобные повествования и сегодня можно услышать в Полесье:

«Колись же воли держали. Десь у дядька пропали воли. Пішов він шукать, а тоді сильно велика гроза була. Як папороть цвіте – сильно велика гроза. Він шов по лісі, а в постоях же колись ходили. Шов, і в постолі набралось, бо його так ніколи не побачиш і не збереш, тільки в таку ночь... Він найшов свої воли і як зілля потрусив, то він забагатів і став добре жити» (запис. в с. Хомутец от перес. из г. Олевск).

«Колись баба наша розказувала, що дід колись в ліс пошли, і тут хмара така і почав дощ. А колись ходили в постоях. По-накручують онучі, да в постоях ходили. Дід узав сокирку і пошов: часом чи вовка стріне, це ж ліс. А блискало, а блискало і гриміло страшино. Вон пошов по лісі і ходив по той папоротнік, а кажуть, що така та папорна ночь, що то гримить, да гримає так крепко... це, большеństwo, буває на Петра, ну, кажуть, що вона саме та папороть цвіте. Ну, он походив по тому лісі і прийшов. І впала ота квітка туди, у тії волюки. І він прийшов дудому, розувся і тут квітку приніс дудому. До, кажуть, що він знав усе: як корови говорили, уся птица, кури – усе, що вони говорять» (запис. в с. Лысивка от перес. из с. Великие Клещи).

Обобщая сказанное, отметим, что лекарственные средства растительного происхождения и ныне пользуются популярностью среди жителей Полесья. И хотя эта область народной культуры характеризуется широким спектром общеукраинских черт, она тем не менее отмечена определенной региональной спецификой, особенно четко прослеживающейся в рациональном лечении. В частности, определенные категории полесских трав в лечении местных жителей доминируют. Среди лекарственных трав региона значительное место занимают ядовитые. Широко применяются смеси лекарственных растений, количество компонентов которых варьирует от трех до семидесяти. Такая региональная специфика обусловлена рядом факторов экологического характера, которые определяют специфику полесской экосистемы, в т.ч. флоры, и оказывают непосредственное влияние на формирование народных экологических и медицинских знаний.

Литература

- Арнаутова 2004 – Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
- Богоявленский 1960 – Богоявленский Н.А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв.: Источники для изучения истории русской медицины. М., 1960.
- Болтарович 1986 – Болтарович З.Є. З народної медицини українців Полісся // Народна творчість та етнографія. 1986. № 2. С. 32–38.
- Болтарович 1990 – Болтарович З.Є. Народна медицина українців. Київ, 1990.
- Борисенко 2000 – Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. Київ, 2000.
- Бондар, Терлецький, Філіпенко 2002 – Бондар О.І., Терлецький В.К., Філіпенко А.Б. Зелена аптека Полісся. Луцьк, 2002.
- Величко 1999 – Величко В.А. Грунтовий покрив Українського Полісся як зонально обумовлений природний комплекс, його діагностика та класифікація: Автореф. дис. ... канд. с.-г. наук. Харків, 1999.
- Векірчик 1999 – Векірчик К.М. Отруйні лікарські рослини. Київ, 1999.
- Гайдай 1927 – Гайдай М. Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні // Етногр. вісн. 1927. Кн. 3. С. 95–101.
- Гринченко 1901 – Гринченко Б.Д. Из уст народа. Чернигов, 1901.
- Давидюк 1999 – Давидюк В., Давидюк Г. Народна медицина та ветеринарія Волині // Берегиня. 1999. № 3. С. 77–87.
- Дмитренко 2001 – Дмитренко А. Збирання трав і архаїчні елементи світогляду поліщуків // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. Київ, 2001. Вип. 11. С. 14–19.
- Кархут 1973 – Кархут В.В. Ліки навколо нас. Київ, 1973.
- Колодюк 2005 – Колодюк І. Вірування, пов'язані зі збором лікарських трав та їх застосування в родильній обрядовості українців // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. Київ, 2005. Вип. 20. С. 49–54.
- Колодюк 2006 – Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.). Київ, 2006.
- Колосова 2005 – Колосова В.Б. Роль признака в формировании цели применения растения в народной медицине. // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докл. СПб., 2005. С. 450.
- Кравченко 1920 – Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та деяких недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
- Кузнецова, Афанасьєва 2000 – Кузнецова Т.В., Афанасьєва І.Ф. Екологічні проблеми використання лісових ресурсів Українського Полісся // Матеріали міжнар. наук.-практ. конф. «Природні ресурси, екологія та охорона здоров'я Полісся». Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 73.
- Лахтин 1912 – Лахтин М.Ю. Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912. (Записки Московского археологического института. Т. 17).

- Лікарські та господарські поради 1984 – Лікарські та господарські поради XVIII ст. Київ, 1984.
- Мамчур 1986 – Мамчур Ф.І. Довідник з фітотерапії. Київ, 1986.
- Михайлюк – Михайлюк В.К. Збірник фольклорних та етнографічних матеріалів. Рукописные фонды Института искусствovedения, фольклористики и этнологии Национальной Академии Наук Украины. Ф. 14-3. Ед. хр. 71. С. 43.
- Мшанецька 1995 – Мшанецька Н.В. Аналіз флори Малого Полісся (Україна) (з використанням комп'ютерних баз даних): Автореф. дис. ... канд. біол. наук. Київ, 1995.
- Носаль, Носаль 1965 – Носаль М.А., Носаль І.М. Лікарські рослини і способи їх застосування в народі. К., 1965.
- Пастушенков и др. 1990 – Пастушенков Л.В., Пастушенков А.Л., Пастушенков В.Л. Лекарственные растения. Использование в народной медицине и быту. Л., 1990.
- Перевозченко 1995 – Перевозченко И. Забытые и современные целебные травы. К., 1995.
- Потебня 1890 – Потебня А. Малорусские домашние травники и лечебники XVIII ст. // Киевская старина. 1890. Т. 28. С. 1–51.
- Танский 1866 – Танский И. Село Локотки (Глуховского уезда) // Зап. Черниг. губ. стат. комитета. Чернигов, 1866.
- Трусевиц 1865а – Трусевиц И. Зилле: Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин. 1865. № 107. С. 423-424.
- Трусевиц 1865б – Трусевиц И. Знахари, ведьмы и русалки: Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин. 1865. № 69. С. 271-272.
- Чубинский 1872 – Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования в 7 томах, собранные П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1.
- Шамраевский 1862 – Шамраевский А. Статистическое описание Бобровицкой дачи // Памятная книжка Черниговской губернии. Чернигов, 1862.
- Шкарбан 1997 – Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: Матеріали іст.-етногр. дослідж. Л., 1997. С. 204-216.

Пер. с укр. яз. Н. Шевчук

Ключевые слова: Полесье, лекарственные растения, народная медицина.

РАСТЕНИЯ В ОБРЯДАХ ДНЯ СВ. ГЕОРГИЯ У БОЛГАР¹

День св. Георгия (Юрьев день в восточнославянской традиции) – один из самых значительных весенних праздников, совпадающий с пробуждением природы и открывающий весенне-летний календарный цикл у всех славян. У болгар, как и у всех южных славян, праздник занимает центральное место в календарном цикле. С одной стороны, день св. Георгия – *Гергьòвден, Джурòжòвдòн, Журòжòвден* и др. (6.V)² – помещается в ряд праздников, отмечающих приход весны (наряду с праздниками масленичного и пасхального циклов), с другой стороны, он тяготеет к праздникам пасхально-троицкого цикла, символизирующим расцвет весны и переход к лету³.

На Балканах в обрядах дня св. Георгия отражается древнее деление года на лето и зиму – отголосок древнего скотоводческого календаря, ориентированного по движению созвездия Плеяды (БНМ: 83, № 179). День св. Георгия на Балканах, и в частности на территории Болгарии, символизирует начало летней половины хозяйственного года, конец которой (и, соответственно, начало зимней половины) маркирует день св. Димитрия. Особое место в Болгарии занимают обряды, отмечающие начало пастушеского года, что связано в первую очередь с богатой традицией пастушеской культуры, характерной для территории всей Южной Славии (Ко-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 08–04–00053а «Словарь “Славянские древности”: итоги и перспективы этнолингвистического изучения традиционной духовной культуры славян».

² Начиная с 1968 г. церковные праздники в Болгарии отмечаются по григорианскому календарю (новому стилю). Единственный праздник, который отмечается по старому стилю, – день св. Георгия (по новому стилю должен быть 23.IV). Причина этого не вполне ясна. С одной стороны, нежелание перемещения празднования на 13 дней назад может быть связано с устоявшейся народной практикой празднования главного праздника, открывающего весенне-летний цикл. С другой стороны, существует версия, связывающая намеренную ошибку в календаре с личным фактором (волей чиновника), о ней подробнее см.: <http://www.dveri.bg/content/view/2170/392/>.

³ В некоторых этнографических работах днем св. Георгия отмечается начало летнего календарного цикла, например (Ловешки край 1999: 312; Странджа 1996: 337).

лева 1981: 186). Так, в день св. Георгия в Болгарии заключают договор с пастухами, расплачиваются же с ними в день св. Димитрия. Основные структурные компоненты южнославянской обрядности дня св. Георгия Т. Колева объединила в три группы: 1) обычаи и обряды, связанные с животноводством, 2) обычаи и обряды, связанные с земледелием, 3) обряды, имеющие брачную направленность (Там же). В целом обрядность дня св. Георгия объединяет брачная символика, связь с пробуждением природы, началом периода вегетации в природе. Основной пласт обрядности покоится на представлении, что на св. Георгия зелень и вода несут здоровье и плодородие (БНМ: 83, № 179). Поэтому праздник в народных болгарских песнях часто называется *цветен Георги* (*Гьорги*) 'цветочный Георгий' или *зелен Георги* (*Гьорги*) 'зеленый Георгий' (Попов 2006: 53), ср.: *Цветен Гьорги хорó води, / Хоролище разиграва...* [Цветочный Георгий водит хоро, / Хоро начинает плясать...], *Хубав Гьорги, мили Гьорги! / Кой ти рече, та да дойдеши? / Отговаря хубав Гьорги: /– Мене рече ден Великден: / «Цветен Гьорги, мили Гьорги! / Скоро по мен ти да дойдеши, / А по теб шума, трева. / По тревата овчарите, / По овчари сиво стадо»* [Красивый Георгий, милый Георгий, / Кто тебя зовет прийти? / Отвечает красивый Георгий: /– Меня зовет Пасха: / «Цветочный Георгий, милый Георгий! / Скоро вслед за мной ты должен прийти, / А вслед за тобой листва, трава, / Вслед за травой пастухи, / За пастухами стадо»] (Маринов 1981 (1): 594).

Использование растений в обрядах дня св. Георгия у болгар является исключительно значимым и охватывает всю обрядовую структуру праздника. При этом растения используются не только как *атрибуты обряда*, но и как *его объекты*: часть хозяйственных обрядов Юрьева дня направлена на увеличение культурных посевов (культивируемых растений), в этом случае само время праздника рассматривается в перспективе продуцирующей магии. Рассмотрим это последовательно.

1. Обычаи и обряды, связанные с животноводством (скотоводством). К этим обычаям относятся следующие обрядовые комплексы (Колева 1981: 30), в которых отмечается магическое использование растительности: сбор лечебных трав и первое кормление (*захрáване*) ими мелкого и крупного рогатого скота; первое ритуальное доение скота; магическое «отбирание» молока (магическое вредительство); обрядовое заклание первого приплода в стаде.

Центральным моментом животноводческой обрядности Юрьева дня является *первое доение* скота, включающее, в свою очередь, следующие элементы: украшение (в основном цветами и травами)

посуды для доения, доение первой овцы, которая дала приплод в стаде, украшение ее венком, разбрызгивание первого молока, катание обрядового хлеба по овцам, приготовление обрядовой пищи (Там же: 31). Подойник (обычно *ведро́* ‘деревянная кадка для доения’) украшает молодуха, девочка или, реже, пастух. В украшении подойника используются следующие растения, которые обычно перевязывают красной шерстяной нитью и к которым могут быть добавлены зажженные свечи, крестики из воска, белая косынка, кусок красной ткани, сало, серебряная или золотая монета, кольцо и браслет молодухи: ежевика (*кѣпѣна*), боярышник (*злог*), дикая герань (*здрáвец*, *Geranium macrorrhizum*, см. МББР: 392), крапива (*копѣва*), (молодой) чеснок (*прѣсен чѣсън*), молочай (*млѣчка*), подмаренник истинный (*еньовче*⁴, *Gallium verum*, ср. БНМ: 123, № 271; ММБР: 382; Фитотерапия 1972: 165), колокольчик или зверобой (*звъниче*), веточка яблони или груши, бутон (дикой) розы (*Rosa damascena* – *трендафил* или *Rosa canina*, *див трендафил*, шиповник), веточки бука (*бук*), кизила (*дрян*), сирени (*люляк*) и др. (Колева 1981: 31), см. также (Софийски край 1993: 252; Трефилова 2004: 369; Узенёва 2004: 277)⁵. В Восточной Болгарии обычай первого доения представлен в несколько редуцированной форме: так, обычно под сосуд, в который доят овец, не закапывают яйцо, по которому затем гадают, не используют дополнительных предметов, через которые доят овец; подойник и овцу, как правило, не украшают ритуальным венком, как это принято в Северо-Западной Болгарии, а также в Сербии (Колева 1981: 334; Плотникова 2004: 276).

Как правило, для украшения молочной посуды, и в частности подойника, в Восточной и Южной Болгарии используют крапиву, боярышник, молодой чеснок, дикую герань (*здрáвец*), пижму

⁴ Название растения *еньовче* происходит от названия праздника *Еньов ден* ‘Иванов день (29.VI/7.VII)’. Ритуальный сбор *еньовче* происходит на большей части территории Болгарии в ночь (рано утром до восхода солнца) на Иванов день (БНМ: 123, № 271). Ср. ниже фитонимы, образованные от названия *Гергьовден*.

⁵ Иногда трудно определить, какое именно растение имеется в виду, в частности, неизвестно, какое растение описывается термином *гергювче* или *великд’енче* (Узенёва 2004: 277, Старозагорская обл.). Очевидно только, что это растения, цветущие в данной области в день св. Георгия или на Пасху. Некоторую помощь может оказать поиск по определителям растений и словарные статьи в МББР и БНМ, однако с точностью реалию, обозначенную диалектным словом, в данном случае все же установить невозможно.

(*вратика*) (Добруджа 1974: 332; Седакова 2004: 246; Капанци 1980: 223; Сливенски календар... 1998: 51; Пирински край 1980: 446; Пловдивски край 1986: 270; Сакар 2002: 359; Странджа 1996: 337); иногда также (вместе с крапивой) веточки кизила (Узенёва 2004: 277)⁶, который на Балканах имеет ярко выраженную символику, связанную с пожеланием и обеспечением здоровья; в Сакаре (Юго-Восточная Болгария) боярышник и чеснок кладут в том месте, где доят овец (Сакар 2002: 358). В Страндже (Юго-Восточная Болгария) в подойник кладут веточки груши и боярышника (Странджа 1996: 223). Набор растений (плодовые деревья; растения, манифестирующие идею здоровья; растения-обереги – колючие растения, растения с сильным запахом, горьким или кислым вкусом), используемых для украшения предметов, атрибутов и участников скотоводческих обрядов, свидетельствуют о том, что главная цель – обеспечить богатые удои и плодовитость скота в течение всего года и уберечь стадо от злых сил, в том числе злонамеренных магических действий.

Крапива и чеснок в болгарской традиции используются как универсальные обереги, предохраняющие от злых сил и природных стихий (БНМ: 188, № 434; 439, № 1062).

Крапива (*копрѝва*), по болгарским народным представлениям, является сильнейшим отгонным средством, которое используется также и для обеспечения здоровья и плодородия людей и скотины. Основное время использования крапивы – весенний календарный цикл, и в частности день св. Георгия, поскольку в этот период крапива обладает, по поверьям, большей силой (БНМ: 189, № 434). Молодая крапива используется в народной медицине как сильное лекарственное средство. Крапива в Болгарии употребляется в качестве ритуальной еды в день св. Власия (11.И) и в день Обретения главы Иоанна Крестителя (25.И) (Усачёва 1999: 644). Крапивой следует «выпоститься» (*да се изпосни*) в Чистый понедельник. В некоторых районах Болгарии крапиву в первый раз в году едят в праздник Сорока мучеников за здоровье. Однако в некоторых районах Болгарии соблюдается запрет есть крапиву от Благовещения до Страстного четверга, так как считается, что крапива «женится»⁷. Наряду с полынью, которая используется чаще

⁶ Ср. тж. размещенную в Интернете экспедиционную запись из Северо-Восточной Болгарии: http://dariknews.bg/view_article.php?article_id=249060 (украшение подойника крапивой).

⁷ Данные представления связаны с восприятием растения как живого существа, которое мифопоэтически соотносится с человеком и наделяется его свойствами (Усачёва 2009: 406).

в обрядах троицкого цикла, крапиву используют как апотропейное средство: при помощи крапивы предохраняются от сглаза и порчи (злонамеренной магии), от нечистой силы (в частности, от русалок, вредящих людям в период Русальной недели, недели после Троицы)⁸. Крапива широко используется в болгарской народной медицине: отвар корня и листьев крапивы пьют при кашле, кровохарканье, носовом кровотечении, обильной менструации, дизентерии, коликах в животе, сердечной боли, желтухе, бессоннице, эпилепсии и др. (БНМ: 189, № 434). Также используют крапиву для увеличения количества молока у кормящих матерей. В Юрьев день крапиву используют для украшения не только подойника (см. выше), но и жилых и хозяйственных построек (Илиев 1919: 164), в окрестностях Преслава (Средняя Восточная Болгария) в венок, который вешают на дверь дома, добавляют крапиву, чтобы выжечь и прогнать все злое (*за да се пари лошото и да бяга*) (Димитрова-Павлова 2007: 93); в Пиринском крае крапиву для украшения построек используют вместе с листьями сливы, бука, боярышника, дикой геранью и растением *гергьовче* (Пирински край 1980: 444), там же крапивой наряду с брионией белой (*дѣва тѣква*) и хмелем (*пофѣт*) утром Юрьева дня женщины обвивают себе палец (Там же: 446); крапивой украшают девушку, которая принесит воду для замешивания обрядового георгиевского хлеба, при замесе хлеба крапиву кладут в дежу (Добруджа 1974: 331, 333; Пирински край 1980: 444; Пловдивски край 1986: 270); капанцы (Северо-Восточная Болгария), замесив тесто для обрядового хлеба, покрывают его тканью, на которую кладут крапиву, цветок айвы или женскую рубашку, чтобы рождалось больше ягнят женского пола (Капанци 1980: 224); на листьях и ветках растений, в число которых входит крапива, режут жертвенного ягненка⁹ (Добруджа 1974: 332); листь-

⁸ Крапиве, чесноку, полыни и можжевельнику в славянской народной традиции приписываются сильнейшие отгонные свойства (Усачёва 2009: 407); у южных славян наиболее часто употребляются первые три. Полынь используется в Болгарии в обрядах дня св. Георгия как оберег при замесе обрядового хлеба (ее кладут в воду, на которой замешивается хлеб, вместе с другими растениями, крапивой, айвовыми и буковыми листьями и др.), в Юрьев день на посевы полыни выливают воду, которой пастухи моют подойники – данный ритуал совершают с целью уберечь стадо от магического отбирания молока у скотины (БНМ: 303, № 716).

⁹ Обычно растения, листьями которых устилают место для заклания жертвенного ягненка, – плодовые, несущие идею плодородия (слива, груша), «священные» (бук) или растения-обереги (крапива, ревеня – *лапад*) (Добруджа 1974: 332; Пирински край 1980: 445; Пловдивски край 1986:

ями крапивы покрывают ягненка при запекании (Колева 1981: 78); почти на всей территории Болгарии (кроме западной части) по стеблям крапивы в Юрьев день гадают о замужестве и урожае (см. ниже). Крапива в скотоводческой магии используется в день св. Георгия на территории всей Южной Славии; ею украшают всю молочную посуду перед первым ритуальным доением, кладут в подойник. У всех славян крапива используется в скотоводческой магии и аграрных обрядах как апотропейное средство (Усачёва 1999: 645).

Такой же отгонной силой, как крапива, обладает чеснок (*чeсън*). Считается, что от чеснока убегают все болезни и злые силы. В Сакаре (Юго-Восточная Болгария) считают, что чеснок – «это дьявол и к дьяволу не пойдут» (*чeсънът e дявол и при дявол не се отива*); в Юрьев день при помощи молодого чеснока предохраняют скот от сглаза, а молоко – от магического отбирания (Сакар 2002: 359). Верят, что чеснок оберегает урожай и плодородие в доме. В первый раз в новом хозяйственном году (молодой) чеснок едят в день св. Георгия, считая, что в этот день он обладает наибольшей магической и целебной силой. Во время жатвенного периода чеснок едят, чтобы предохранить себя от болезней и змей, а также кладут в ритуально сплетенные колосья на сжатом поле (*брада*). Болгары используют чеснок в традиционной обрядности в целом в превентивных целях – для предохранения людей, животных, урожая, дома от действия злых сил (*самодив, русалок, караконджулов*), которые действуют, по балканским представлениям, на протяжении определенных временных и календарных периодов. Помимо использования чеснока в народной медицине в качестве средства от кашля, простуды и т.п. фиксируется широкое употребление чеснока в болгарской народной магической практике для лечения болезней демонического происхождения у детей и взрослых (БНМ: 439–441, № 1062)¹⁰.

Боярышник (*глог*), в отличие от крапивы и чеснока, не является универсальным апотропеем, применяясь в основном в погребальных и календарных обрядах (Агапкина, Усачёва 1995: 242), и имеет амбивалентную символику на болгарской этнической территории. С одной стороны, считается, что дьявол испытывает страх перед шипами боярышника, поэтому человек, который передвигается с палкой из дерева боярышника, защищен от нечистой

268). В целом именно эти типы растений используются в обрядовой практике Юрьева дня в Болгарии.

¹⁰ Подробнее об использовании крапивы и чеснока в болгарских магических практиках см. (Вълчинова 1997).

силы, ср. поговорку *Дето се намира черен глог, плътеници (таласъми) не влизат* [Где есть боярышник, туда воплощенные покойники (вампиры) не входят] (Илиев 1919: 118). Известна практика использования шипов или прута боярышника против воплощения нечистого покойника (покойника, умершего неестественной смертью или при погребении которого не были соблюдены надлежащим образом ритуалы, были нарушены ритуальные запреты) или для убийства такого покойника путем втыкания ветки боярышника в могилу (Там же; БНМ: 87, № 184). Лексема *глогове* 'боярышники' служит для эвфемистического обозначения детей (сыновей) воплощенных покойников, которые имеют способность уничтожать таких покойников (вампиров). С другой стороны, в некоторых регионах Болгарии (например, в Видинской обл., северо-запад Болгарии) верят, что место, где растет боярышник, нечисто, там собирается нечистая сила. В Ботевградском регионе фиксируются верования, что при пении первых петухов самодивы (по балканским представлениям, мифические существа типа русалок, вредящие людям в ночное время) превращаются в веточки боярышника¹¹ (БНМ: 87–88, № 184), в Софийском крае боярышник называют деревом дьявола (Агапкина, Усачёва 1995: 243). Боярышник в Болгарии широко используется в народной медицине и магии. Дети в Болгарии носят крестики из боярышника с целью предохранить себя от сглаза и болезней. В разных областях Болгарии боярышник используется знахарками для лечения сглаза, болезней младенцев, скотины и др. (БНМ: 88, № 184). Боярышник и его шипы используется как отгонно-апо-тропейное средство не только в народной магии и повседневной практике, но и в календарные периоды, считающиеся наиболее опасными (Агапкина, Усачёва 1995: 243). Как растение-оберег боярышник используют и в обрядовой практике Юрьева дня для украшения подойника, жилых и хозяйственных помещений (Странджа 1996: 337–338; Сакар 2002: 358).

Свойствами, схожими со свойствами боярышника, болгарская народная традиция наделяет грушевое дерево, которое болгары чаще других плодовых деревьев используют в обрядах дня св. Георгия. Груша (*кру́ша*) считается и деревом, которое дает пристанище демонам (*самодивам, вилам, юдам*), и растением, способным отгонять тех же демонов, змей, порчу. В обрядовой практике Юрьева дня у болгар груша выполняет ритуальную функцию плодового,

¹¹ Ср.: «Растение в фольклоре может почитаться как святое и одновременно считаться местом обитания демонических сил» (Усачёва 2009: 411).

следовательно, обеспечивающего плодородие, дерева¹²: в день св. Георгия в Родопях практикуется ритуальное пролезание под плодовым деревом – грушей или кизилом¹³ (БНМ: 196, № 455); в разных областях Болгарии веточками груши украшают молочную посуду для первой дойки овец; ножом, сделанным из грушевого дерева, режут первый пастушеский сыр; настоем из листьев груши девушки ритуально моют волосы утром Юрьева дня (см. ниже).

В западной части Болгарии, особенно на болгаро-сербском пограничье, существует более широкая ритуальная традиция использования растений для украшения молочной посуды и животных. По сути, набор растений для украшения подоюника в разных частях Болгарии – тот же, что и для других атрибутов обряда первого доения: венков для первой подоенной овцы и жертвенного животного («георгиевского» ягненка – *гергѡвско агне, гьоргѡвски курбѡн, джурѡджовско агне, ѱурѱил* и др.), являющегося первым приплодом в стаде (часто овцу, его родившую, выбирают для первого ритуального доения). В распространенном варианте первого обрядового доения, который сохраняется донныне в Северо-Западной Болгарии, в обязательном порядке плетут три венка – для украшения подоюника, овцы и жертвенного животного. Иногда венок плетут также для украшения ворот, через которые возвращается стадо с пастьбы утром Юрьева дня (Трефилова 2004: 369), или для сосуда, в котором сбивают масло (Софийски край 1993: 252).

Растения для обрядов Юрьева дня собирают, как правило, накануне праздника перед рассветом, иногда в пятницу перед днем св. Георгия. Верят, что именно в это время травы обладают лекарственными свойствами и магической силой. Таким образом, травы, собранные в ночь накануне праздника, используются в дальнейшем на протяжении всего хозяйственного года¹⁴. В Западной Болгарии и Македонии **сбор лекарственных трав** терминологически маркируется в народной традиции, ср. названия для сбора трав: *на биле* ‘за травами’, *на билявице*, *на цевке* ‘за цветами’.

¹² О семантике, символике и функциях плодовых деревьев в обрядовых практиках южных славян подробно см. (Агапкина 1994).

¹³ Кизил, как и груша, имеет в болгарской традиции амбивалентную символику: с одной стороны, оно является символом силы и здоровья как дерево «крепкое» (*здрѡво дърво*), с другой стороны, он связан со злыми духами (Илиев 1919: 117; БНМ: 111, № 249).

¹⁴ День св. Георгия как временной период, наделенный магической силой, и как период, благоприятный для сбора лекарственных трав, не уступает по своей значимости Иванову дню (24.VI), ночью накануне которого (или утром до восхода солнца) также принято ходить за травами.

Собирать лекарственные травы (*би́лки*) в этих местностях принято под сопровождение обрядовых песен (*биярске песме*, букв. ‘травные песни’). В Западной Болгарии девушки и парни ходят *на биявище, на цвеке* в четверг или в пятницу перед праздником или накануне праздника. Они обходят луга и поля и на рассвете собираются у реки, чтобы сплести венки. В Кюстендилской области, прежде чем вернуться домой, они танцуют *преплетено хоро* ‘переплетенное хоро’ (Колева 1981: 43–44). В Восточной Сербии (часть болгаро-сербского этнокультурного и диалектного континуума) пятница накануне Юрьева дня носит название *биљани петак* ‘травная пятница’ (Там же: 46). Традиция исполнения ритуалов, связанных с ритуальным сбором трав, на болгаро-сербо-македонском пограничье очень устойчива и практически не подверглась разрушению в течение последних 130 лет. В качестве примера приведу записи конца XIX в. и начала XXI-го. Видный болгарский этнограф Д. Маринов отмечал, что в Северо-Западной Болгарии (с. Стакевцы Белоградчикского р-на Видинской обл.) плели три венка: для первой окотившейся овцы, для ее ягненка (эти венки овца и ягненок носили, пока те сами не упадут; если этот ягненок мужского пола, он становился жертвенным животным) и на подойник (Маринов 1984 (2): 141). Об этом говорится и в записанной Д. Мариновым стакевской песне (Там же: 143):

<i>Първи венец за сиво стадо,</i>	Первый венок для серого стада,
<i>Двекъи венец за вакло ягне,</i>	Второй венок для черноокого ягненка,
<i>Трекъи венец за ново ведро.</i>	Третий венок для новой кадки.

При этом Маринов отмечает, что «ныне [в конце XIX – начале XX в.] венок на кадку плетут редко», что «это было когда-то» (Там же). Однако из современной записи (собственные записи 2004 г., см. Трефилова 2004: 369–370) видно, что эта традиция жива и сей-час. В указанном селе, в частности, сохраняется традиция сбора строго определенных лекарственных трав. Основные травы (цветы), которые должны быть в венке, – *барник*¹⁵, *ведричица*¹⁶, *здрáвец* (дикая герань). Собирают цветы и травы в ночь накануне Юрьева

¹⁵ Вероятно, растение семейства лютиковых, ср. србх. *барњача* – растение *Ranunculus repens* (РСХКJ (I): 143, РСКиНJ (I): 312: также называется *ђурђевче*), часто растения семейства лютиковых (*Ranunculaceae*) имеют названия, связанные с Юрьевым днем (*гергьовче*), см. (МББР: 258–259; БНМ: 226, № 526).

¹⁶ Возможно, растение *Aquilegia nigricans* Baumg., *Aquilegia vulgaris* ‘аквилегия’ или *Fritillaria* ‘рябчик, фритиллярия’, см. (БНМ: 57–58, № 116; БЕР (I): 127; МББР: 342).

дня. Утром Юрьева дня идут на реку. Там поют песни и плетут венки, наплетая цветы на веточки бука: *И се оти́ва на рекáта рáно, жeníте пéиъ^ат, то се нарéждъ^ат на рекáта, оттúка цéлата рекá, сiчки жení идзъдъ^ат на рекáта да вицъ^ат венци́. Осóбено млáдите неvéсти, момiчeта* [И идут на реку рано, женщины поют, выстраиваются вдоль реки, отсюда вся река, все женщины выходят к реке плести венки. Особенно молодухи, девушки] (записано мной в 2004 г. от Анны Георгиевой Веселиновой, 1935 г.р., с. Стакевцы).

В западной части Болгарии (юго-запад, македонская часть Болгарии, Средняя Западная и Северо-Западная Болгария) растения, которые вплетаются в ритуальные венки, призваны обеспечить большие надои у скотины. В частности, это ежевика, молочай, дикая герань (*здравец*), а также различные растения, названия которых образованы от хронима *Гергьовден*: *гергевка, гергьови баби, гергьови бабки, гергьовче, гергевденче, гергьовденче, гергйовденче, гергьовден, гергьовско цвете, гергйовско кокиче*. Указанными фитонимами могут обозначаться: ландыш (*Convallaria majalis*) – *гергевка, гергьовденче, гергьови баби, гергьови бабки*; круциата гладкая, или подмаренник крестообразный (*Galium cruciatum*, семейство мареновых), – *гергевка*; будра волосистая (*Glechoma hirsuta*, семейство губоцветных) – *гергьовденче, гергйовденче*; ракичник (*Cytisus*, семейство бобовых) – *гергьовденче*; вероника (*Veronica*, семейство норичниковых) – *гергьовденче*; пастушья сумка обыкновенная (*Capsella bursa-pastoris*, семейство крестоцветных) – *гергьовден*; калужница болотная (*Caltha palustris*, семейство лютиковых) – *гергьовско цвете*; живучка (*Ajuga*, семейство губоцветных) – *гергьовче*; яснотка пурпурная (*Lamium purpureum*, семейство губоцветных) – *гергьовче*; нарцисс белый (*Narcissus roëticus*, семейство амариллисовых) – *гергевденче, гергьовче*; лютик (*Ranunculus acris*, семейство лютиковых) – *гергьовче*; белоцветник летний (*Leucojum aestivum*, семейство амариллисовых) – *гергйовско кокиче*, см. (МББР: 351). Растениями (как правило, лекарственными – используемыми в болгарской народной медицине и магии), вплетаемыми в венки, ритуально кормят (*захранват, кърмят*) скотину перед первым доением.

Магические действия, призванные увеличить надои скота (продуцирующая магия) и обеспечить плодородие в доме, неразрывно связаны с ритуалами, исполняемыми с целью *предохранить скотину и дом от злых сил* (магической профилактики). Именно поэтому в народной практике используются растения, употребляющиеся как отгонные средства. Представления об отгонных функциях таких растений обусловлены наличием у них

свойств, которые в традиционной культуре связываются с апотропеями. Это могут быть шипы (колючки), как у боярышника, розы, терновника, ежевики; способность обжигать, как у крапивы; сильный запах, как у чеснока или у сельдерея¹⁷; горький или кислый вкус. Реже в традиционной культуре отгонные функции связываются с наименованием растения и его народно-этимологической трактовкой (вербальная магия). Растения с сильным запахом используются в обряде первого питья молока, которое осуществляется через растения с полым стеблем, имеющими сильный запах и горький вкус, и является превентивной магической практикой (Колева 1981: 36). Превентивной магией можно объяснить также практику пропускания первого выдоенного молока через кольцо девушки, которая носит ритуальный хлеб – подарок пастухам. Это делается для профилактики порчи скота и против магического «отбирания» молока у скотины (Ловешки край 1999: 312; Софийски край 1993: 252; Пловдивски край 1986: 270 и др.). (Ср. также ритуальное доение через обрядовый хлеб с отверстием посередине.) В Пиринском крае через венюк из крапивы и плюща доят овец, чтобы уберечь их от посягательств ведьм (Пирински край 1980: 466, прим. 42); в Родопах, чтобы предотвратить возможность магического «отбирания» молока у скотины, в подойник кладут крапиву, дикую герань (*здравец*), стебель чеснока, лекарственные травы, мелиссу (*мáточина*, *Melissa officinalis*) и тимьян (*мáщерка*, *Thymus serpyllum*) (Родопи 1994: 108). Те же цели преследуют, добавляя животным в корм растения с горьким вкусом или неприятным запахом (Каменица, Юго-Западная Болгария) (Захариев 1935: 223) или травы, смешанные с солью и порошком из

¹⁷ В Средней Западной Болгарии первое доение овец осуществляется через стебель сельдерея, предварительно очищенный от сердцевинки; также сельдереи кладут в кастрюлю, куда доят овец: *И през дўпката прџвио пџт да мўзне, през дўпката на сїлино, да са сїлни офцїте на млеко*¹⁷ [Через отверстие первый раз надо подоить, через отверстие (стебель) сельдерея (*сїлин*), чтобы овцы были «сильны» на молоко] (записано мной в 2005 г. от Филаны Петровой Велевой, 1920 г.р., с. Кралев-Дол), см. подробнее (Трефилова 2006: 247). В данном случае надо отметить также и языковое притяжение, паронимическую аттракцию (вербальная магия), которой объясняется использование сельдерея (*сїлин*) с целью увеличить надой молока (чтобы овцы были *сильны* на молоко). Тот же механизм (акциональный код поддерживается вербальным) отмечается в Страндже: ворота и двери хозяйственных построек украшают боярышником (*благїн*), чтобы с животными всё было в порядке (животные были *благ*) (Странджа 1996: 338).

черепашьего панциря (рупское население Странджа, юго-восток Болгарии) (Колева 1981: 52), украшая двери хлева чесноком и боярышником или боярышником и дикой грушей: *Глог се слага да им бучка на мамниците в очите, да не мож да видят* [Боярышник вешают, чтобы воткнуть ведьмам в глаза, чтобы они не могли видеть] (Сакар 2002: 358), выливая на посеvy полныи воду, которой моют подошники (см. прим. 7). Следует отметить, что само действие «отбирания» молока у скотины может сопровождаться ритуальным кормлением чужого стада заговоренными травами (Колева 1981: 64).

В дальнейших (после первого ритуального доения и украшения молочной посуды) действиях с травами из ритуальных венков можно усмотреть продуцирующую магию. Травы пускают по течению реки, «чтобы у овец молоко текло, как вода».

Использование растений в обрядовом комплексе первого доения этим не ограничивается. По традиции, молоко от первой дойки сразу же заквашивается с целью получить первый пастушеский сыр (брынзу, *сірене*). В Северо-Восточной Болгарии первую брынзу режут ножом, сделанным из дерева боярышника или груши. Свежую брынзу раздают за здравие овец, за св. Георгия и за упокой (для поминовения умерших). При этом ее украшают, как и молочную посуду, молодым чесноком, букowymi листьями, цветами боярышника, стеблями крапивы (Колева 1981: 36).

Заклание жертвенного животного также сопровождается действиями с растениями. В различных областях Болгарии жертвенного ягненка режут около очага, у ворот, в хлеву и др., а также под плодовым деревом или под кустом розы. Под плодовым деревом преобладает заклание ягненка в Юго-Восточной и Южной Болгарии (Там же: 77). Как было отмечено выше (см. прим. 8), место для заклания ягненка устилают листьями плодовых, «священных» растений и растений-оберегов. Ягненка при запекании накрывают крапивой или листьями бука, которые затем сохраняют и употребляют как лекарственное средство или дают курам, чтобы те лучше неслись (Там же: 78); также при запекании жертвенное животное могут накрывать листьями груши, ревеня, айвы (Странджа 1996: 339).

2. Обряды, связанные с земледелием и нацеленные на обеспечение плодородия. В данной статье имеет смысл объединить обычаи, связанные с плодородием вообще и земледелием в частности, так как практики использования растений в аграрных обычаях и в обычаях, связанных с обеспечением плодородия в целом, во многом схожи.

Часто сами травы (растения), которыми украшают атрибуты обряда первого доения, те же, что и используемые в украшении девочки, участвующей в замешивании обрядового хлеба (приносящей воду для замешивания хлеба), женщины, замешивающей хлеб, дежи (ночвы), в которой этот хлеб месят. Например, для замешивания обрядового хлеба используют «цветочную воду» (*цветкова вода*), в которой предварительно замочили молочай (*млечка*), дикую герань (*здравец*), растение *гергьовденче* (Пирински край 1980: 444).

Обрядовый хлеб в разных частях Болгарии используют с небольшими различиями как в скотоводческой, так и домашней практике. На западе (в основном северо-западе) Болгарии через хлеб с отверстием посередине доят овец, катают хлеб между овцами в хлеву, раздают в церкви и соседям за здоровье и за упокой (для поминовения умерших). Первое молоко и первая в новом скотоводческом году изготовленная брынза служат для обрядового угощения предков. Праздник св. Георгия наряду с другими, в зависимости от района определенными весенними праздниками, является и днем, когда почитаются предки, могущие поспособствовать обеспечению плодородия в новом хозяйственном году.

Земледельческие обычаи дня св. Георгия связаны с защитой новых посевов и будущего урожая и направлены на обеспечение плодородия и урожая в новом земледельческом году. Основные обрядовые комплексы в этот день следующие: ритуальные обходы полей, огородов, виноградников; приготовление обрядовых хлебов; гадание и предсказания плодородия, обычаи и обряды, направленные на обеспечение потомства у молодых; обряды, призванные обеспечить здоровье людей и животных в новом хозяйственном году (Колева 1981: 110, 156). Растения в ритуальной практике используются по-разному во всех элементах обрядового комплекса. В частности, *ритуальные обходы посевов* сопровождаются украшением участников обходов листвой и втыканием в землю веточек с листвой. Анализируя действия с веточками в день св. Георгия, Т. Колева предполагает, что в этот день (период) пробуждающейся растительности приписывается такая же магическая сила, что и головне от рождественского обрядового полена (*бъдник*) в рождественский период (Там же: 111), ср. тж. обычай в разных славянских традициях втыкать в землю освященные ветки и др. с целью уберечь посевы от вредителей и насекомых и повлиять на качество урожая (Агапкина, Левкиевская 1995: 458).

С ритуальными обходами полей связан и обрядовый комплекс «отбирания» плодородия, подобно магическому «отбиранию» моло-

ка у скотины¹⁸. В данном случае объектом обряда являются сами культивируемые растения. Чтобы предотвратить «отбирание» посевов, мужчины втыкают ветки с листвой по углам поля (Димитрова-Павлова 2007: 92), также используют растения-апотропеи, например, на засеянное поле кидают уголь и чеснок (Софийски край 1993: 254), но, как правило, исполняют ритуальные действия не с растениями, а с металлическими предметами и огнем (Колева 1981: 113–116).

В целом в использовании растений в указанных обрядовых комплексах усматривается имитативная магия: сама способность растения каждый год пробуждаться, обновляться, плодоносить используется в магической практике с целью перенести свойства растений на предметы или людей, которые контактируют с этими растениями. Так, широко распространенный в Болгарии обычай кататься по росе в день св. Георгия за здоровье исполняется на зеленой траве. В свою очередь, в Западной Болгарии травы, которыми в первый раз кормят стадо овец, собирают девушки, неженатые парни и молодухи после ритуального катания по росе (Колева 1981: 157). С целью *сохранить и приумножить здоровье (красоту)* в Средней Западной и Северо-Западной Болгарии (а также Македонии) девушки моются под кустом розы и после купания опоясываются веткой вербы или брионией белой (*дива тиква*) (Там же: 160). Чтобы в новом году лучше росли волосы, девушки моют их «георгиевской» водой, которую приносят до рассвета и в которую добавляют лекарственные травы, зеленые веточки, веточки от ритуальной палки, с которой ходили колядовать на Новый год (*сурвака*), колосья пшеницы, красную нитку и пасхальное яйцо. В некоторых районах воду, которой моют волосы в Юрьев день, оставляют накануне на ночь под кустом розы. В Средней Северной Болгарии девушки украшают свои волосы колосьями ржи и после этого подрезают их, произнося обрядовую формулу: *Както расте ръжта високо, така да расте и косата на момата, да е розова и хубава като гула* [Как растет рожь высоко, так пусть растет и коса девушки, пусть она будет розова и красива, как роза]. Чтобы волосы были красивыми и длинными, в этом же регионе их украшают в Юрьев день веточками бука, вербой и цветами (Там же: 157). В Юго-Восточной и Южной Болгарии при обрядовых действиях с волосами девушки используют пижму

¹⁸ На болгарской этнической территории этот ритуальный комплекс характерен больше для кануна Иванова дня (29.VI). Подробно о магических ритуалах «отбирания» посевов, о связанной с ними превентивной практике и о сходстве (изоморфности) в связи с этим семантических структур Юрьева и Иванова дня см. (Николова 1999: 66–67).

(*вратика*), действие с которой объясняется не только тем, что она обладает целебными свойствами, но и языковыми факторами, а именно паронимической аттракцией: в болгарском языке *вратика* созвучно глаголу *въртя се* 'вертеть(ся)': *вратика* (пижма) используется, чтобы «вертелись парни около девушки» (*за да се въртят момците край момите*) (Там же: 158; Странджа 1996: 338). В Юго-Восточной Болгарии девушки с утра моют голову настоем лекарственных трав: *дива тиква* (переступень двудомный, или бриония белая, *Bryonia alba*), *дива крастуна* (дикая тыква, *Cucurbita lagenaria*), *брéшнел* (плющ), *мáрна душичка*, *бабина душичка* (тимьян) (Сакар 2002: 360). В Юго-Западной Болгарии девушки в день св. Георгия мажут волосы тополиным и виноградным соком. Ритуально подрезанные волосы закапывают под виноградную лозу со словами: *Както расте лозницата, така да ми расте косата* [Как растет виноградная лоза, так пусть у меня растут волосы] (Колева 1981: 159). В Пиринском крае девушки расчесывают волосы под тополем, приговаривая: *Косата ми да порасне толкова дълга, колкото таа топола* [Пусть мои волосы вырастут такими длинными, как этот тополь] (Пирински край 1980: 446).

«Для здоровья» детей их матери в Юрьев день ритуально бьют их веточками бука (Ловешки край 1999: 312) или веточкой любого листоватого дерева ударяют по одеялу, под которым спит ребенок (Пирински край 1980: 446). В окрестностях Преслава в Юрьев день за здоровье детей исполняется ритуал *крадене на деца* (кража детей). Детей, которым еще не исполнился год, уносят в свой дом дети постарше, кладут их на бочку, полную вина, и надевают им венки, сплетенный из дикой герани (*здравец*) и цветов. *Здравец* символизирует здоровье, вино – красоту, бочка – полноту. Мать, найдя ребенка, одаривает «воров» (Димитрова-Павлова 2007: 98). В Страндже и у капанцев существует практика накануне Юрьева дня первый раз в году собирать ясенец (*рóсен*, *Dictamnus albus*, семейство рутовых), которым лечат больных: больной ложится на поляне, его огораживают набранным ясенцом, и больной со своими сопровождающими должен переспать так ночь. По сну, увиденным в эту ночь, гадают, выздоровеет человек или нет (Странджа 1996: 338; Капанци 1980: 225). В Софийском крае веточки вербы не только используют для украшения двери дома и хозяйственных построек, но и закрепляют за ушами (Софийски край 1993: 252).

На протяжении всего года болгары используют в качестве лекарственных средств растения, собранные накануне (или утром) Юрьева дня (та же сила приписывается растениям, собранным в ночь на Иванов день). Кроме того, как лекарство используют растения, смоченные при заклинании кровью жертвенного животного и

затем высушенные: крапиву, дикую мяту (*гъозум* или *джоджен*) (Сакар 2002: 361; Пловдивски край 1986: 271), базилик (Странджа 1996: 338), бузину (*бъз*), несколько растений, которые составляют «георгиевский букетик» (*гергьовска китка*: букетик из зеленого лука, цветка, веточки с листьями и лекарственных трав) (Пловдивски край 1986: 269, 271).

При обрядовых действиях, направленных на **обеспечение плодородия** (плодовитости) в доме (например, массовое купание молодых в реках и источниках), используются, как правило, растения, которые употребляют в любовной магии (Колева 1981: 159). В окрестностях Преслава (Средняя Восточная Болгария) бездетные женщины с целью вылечиться от бесплодия пьют росу, собранную с листьев бука, дуба, боярышника и лесного орешника (Димитрова-Павлова 2007: 93).

Идея плодородия ярко выражена в ритуальном качании на качелях в день св. Георгия, которое распространено на всей этнической территории Болгарии и которое завершает обрядовый цикл дня св. Георгия. Обрядовое качание на качелях в этот день происходит в лесу или в поле около дерева. Преимущественно выбирают дуб, бук, вяз как «священные» деревья или фруктовое (плодоносящее) дерево как несущее идею плодородия – грушу или грецкий орех; вербу как дерево, символизирующее здоровье (Софийски край 1993: 253). Бук в день св. Георгия повсеместно используют в Болгарии для украшения ворот деревенской ограды в селах или квартирной входной двери в городах¹⁹. Вербку качелей также плетут из растений, несущих идею здоровья, – из конопли, из липового лыка (Колева 1981: 161), из вербы. В Пиринском крае качели часто украшают кизилowymi ветками (Пирински край 1980: 446). Девушки, качаясь на качелях, призывают плодородие на посевы и огороды. С целью выйти замуж девушки при качании на качелях используют травы, которые употребляются в любовной магии. Ср. в Сербии: незамужние засидевшиеся в девках девушки качаются на качелях, в то время как их более молодые подруги бьют

¹⁹ В Болгарии бук относится к священным почитаемым деревьям. Во время больших праздников старые буковые деревья, растущие в пределах села, священники окропляют святой водой и помазывают; практикуется обрядовые обходы подобных буковых деревьев (БНМ: 47, № 87; Пловдивски край 1986: 306). Помимо бука, священными деревьями, которые нельзя рубить, могут считаться вяз (*бряст*) и даже боярышник (*глог*) (Коледаров 1963: 112). При этом вяз, как и боярышник, в некоторых регионах связывают со злыми духами, называя их *юдински*, *самовилски растения* (Пирински край 1980: 466).

их стеблями крапивы (Там же: 163); в Пловдивском крае к северу от р. Марицы при качании на качелях парней и девушек бьют веточками с распустившимися листьями (Пловдивски край 1986: 271).

В обрядовый комплекс, нацеленный на обеспечение плодородия и имеющий брачную символику, входит и *ритуальное гадание в день св. Георгия*, которое осуществляется с помощью разных предметов (хлеба, расчески, красных ниток), в том числе и *растений*. В Болгарии распространено подрезание стеблей зеленого лука в ночь накануне Юрьева дня и произнесение вербальных формул с целью узнать будущее (распознать жениха). О будущей женитьбе гадают по тому, насколько вырастет стебель лука за ночь. Гадают также и по стеблям крапивы или листьям ириса (*перуника*): если срезанные стебли крапивы за ночь не увянут, девушка в текущем году выйдет замуж; или девушка выйдет за того парня, чье имя она загадала для одного из листьев ириса, выросшего больше всех за ночь накануне Юрьева дня (Добруджа 1974: 331). В Южной и Юго-Восточной Болгарии по растениям гадают о замужестве, о здоровье и плодородии. Вечером накануне дня св. Георгия подрезают стебли чеснока, а утром смотрят, взошли ли новые. Если нет, то человек, на которого загадали, в этом году умрет. Также гадают каждому члену семейства, раскладывая с вечера листья ревеня (*лапад*) или груши на черепице. Утром смотрят, не завяли ли листья. Если лист не завял, человек будет здоров весь год (Сакар 2002: 359). Похожие действия совершают в Родобах и Страндже, срывая с вечера перед Юрьевым днем стебли крапивы, лука или бузины (*бъз*) (в Страндже стебли крапивы, бузины или дикой герани – *здравец*) и гадая о здоровье членов семейства по увядшим или нет стеблям (Родопи 1994: 110; Странджа 1996: 338). В Пиринском крае гадают о здоровье членов семейства по свежести букетиков крапивы, перевязанным красной ниткой и положенным перед Юрьевым днем на ночь на крышу дома (Пирински край 1980: 447). В Западной Болгарии при гадании чаще используют не растения, а иные ритуальные предметы.

К ритуальному гаданию о будущей женитьбе примыкает и тип гадания *напяването на пръстени* ‘напевание на кольца’²⁰, во время

²⁰ В Родобах фиксируются названия *пеене, припяване, наричане на китки* ‘пение, наговаривание на букетики’ (Средние Родопы), *вадене на китки* ‘вытаскивание букетиков’, *мартова́л* (Восточные Родопы), *кюпа* (Велинградский р-н). Обычай в день св. Георгия исполняется преимущественно болгарскими-мусульманами; для болгар-христиан, живущих в Родобах, этот обычай приурочен к Иванову дню (29.VI) (Родопи 1994: 109). В Пиринском крае обычай носит название *квѣсене китки* ‘замачивание букетиков’ или

которого гадают не только о женитьбе, но и о здоровье и плодородии в течение наступающего хозяйственного года. Этот тип гадания фиксируется в разных областях Болгарии в Новый год, в Юрьев день, Иванов день (29.VI/7.VII). В Юрьев день *напяването на пръстени* с целью узнать будущего жениха происходит чаще всего в Средней Северной и Северо-Восточной Болгарии. Выбирают девочку 7-8 (иногда и 10) лет, в горшочек с принесенной в ритуальном молчании водой (*мълчана вода*) кладут предметы, заворачивают в красный или белый платок и ставят на ночь под куст розы. Рано утром девушки собираются в круг, в середину его ставят девочку, которая начинает вынимать из воды предметы под пение девушек, гадающих о будущем словами песни. После окончания обряда (окончания пения) девочка поливает девушкам на руки, остальную воду выливает под розу. Кроме розы, посуду оставляют на ночь и под плодоносящим деревом, а также в саду среди цветов. В Юго-Восточной и Южной Болгарии обряд имеет более развернутую форму и функцию предсказания не только будущего брака, но и здоровья и плодородия. Особенно ярко это отражают ритуальные песни. В самих песнях девушка и парень сравниваются с растениями; песенные формулы нацелены, в частности, на обеспечение богатого урожая культивируемых растений (наряду с общим плодородием):

*Ние сме с тебе
като лика прилика,
Като два стръка иглика,*

*Като два бора в двора,
Като ружа в градина.*

*Чулиго милиго
Чуната китка,
На много рапка,
На много берже,
На много прикя,
На нова къща.*

Мы с тобой
как две капли воды,
Как два стебля первоцвета
(примулы),
Как две сосны во дворе,
Как алтея в саду.

Чулиго милиго,
Чудный букетик,
(Пусть будет) много кукурузы,
Много фасоли,
Хорошее приданое,
Новый дом.

(Колева 1981: 166–167).

К магическим действиям, осуществляемым в день св. Георгия в Болгарии, примыкают *действия с самими культивируемыми растениями*. Так, по народным представлениям, именно в день св. Георгия (также в день св. Иеремии, 1.V/14.V, ср. Трефилова 2006:

напяване на нишѐне зд. ‘напевание (наговаривание) на помеченные букетики’ (Пирински край 1980: 446).

247) или иные весенние праздники) следует сажать картофель, фасоль, кукурузу и другие культуры. Считается, что, если начать сажать культурные растения в этот день, они будут быстрее расти и давать больший урожай, то есть магически маркируется само календарное время, которое наделяется продуцирующими свойствами.

В некоторых районах Болгарии распространено обрядовое запугивание плодовых деревьев в Юрьев день (или накануне) и их символическое зарубание (засекание). Этот обычай встречается в праздновании дня св. Георгия в основном в Северо-Восточной, Средней Северной Болгарии и Южной Болгарии, в то время как в западных областях (часто и юго-западных) он исполняется на Новый год (Колева 1981: 116; Добруджа 1974: 225; Капанци 1980: 267; Пирински край 1980: 466; Пловдивски край 1986: 269; Странджа 1996: 224 – в Страндже ритуал может исполняться также на Сорок мучеников или на Пасху)²¹. Во время ритуала один из двух его участников исполняет роль бесплодного дерева. Когда один замахивается топором, чтобы якобы срубить неплодоносящее дерево, его партнер говорит: *Не ме сечи, ще родя догодина!* [Не руби меня, я рожу через год] (Колева 1981: 116). У капанцев ритуал может быть использован и в магической вредоносной практике: если дерево «запугает» чужой, он «отнимет» урожай, и плодоносить будут его фруктовые деревья (Капанци 1980: 267).

Чтобы плодовые деревья плодоносили, под них выливают остатки воды, использованной для замешивания юрьевского обрядового хлеба (Добруджа 1974: 333); кровь жертвенного животного (Агапкина 1994: 98).

Итак, растения, которые используются в обрядах и магических практиках дня св. Георгия, с одной стороны, призваны обеспечить плодородие во всех сферах хозяйственной жизни человека, с другой стороны, некоторые растения сами являются объектом магической практики. Основными функциями ритуально употребляемых растений являются превентивная (связанная с апотропейными свойствами растения, которые ему приписывает народная традиция), продуцирующая, имитативная. Следует отметить, что обря-

²¹ Исполнение таких обрядов, как гадание о будущем урожае и здоровье, ритуальное засекание деревьев, приготовление обрядовых хлебов (обозначаемых терминологически), заклинание жертвенного животного, типологически сближает Новый год и день св. Георгия (оба маркируют начало нового календарного и жизненного – вегетативного – циклов). Инициальная магия присутствует в различной степени в праздновании и других календарных дат, в основном весеннего цикла: 1 марта, Сорока мучеников (9/22.III), Благовещения (25.III), Пасхи.

довые песни, исполняющиеся болгарами на другие праздники, в основном весенне-летнего цикла, восходят к обрядовой практике Юрьева дня и первоначально связаны с празднованием дня св. Георгия. Использование растений в праздниках весенне-летнего цикла у болгар и сравнительное изучение их применения в календарной обрядности может оказаться интересным для установления типологических сходжений в обрядовой практике Юрьева дня и праздников, с одной стороны, пасхального, с другой – троичко-купальского циклов.

Литература

- Агапкина 1994 – Агапкина Т.А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 84–111.
- Агапкина, Левкиевская 1995 – Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е. Втыкать // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 458–459.
- Агапкина, Усачёва 1995 – Агапкина Т.А., Усачева В.В. Боярышник // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 242–244.
- БНМ – Българска народна медицина: Енциклопедия / Съст. и ред. М. Георгиев. София, 1999.
- БЕР – Български етимологичен речник. Т. 1–6. София, 1971–2002.
- Вълчинова 1997 – Вълчинова Г. За копривата и чесьна // Българска етнология. 1997. № 4. С. 53–59.
- Димитрова-Павлова 2007 – Димитрова-Павлова Д. Празнично-обредна система в Преслав и Преславския край. Велико Търново, 2007.
- Добруджа – Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. (Етнографски проучвания на България).
- Захариев 1935 – Захариев Й. Каменица: Географско-етнографско изучаване // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1935. Кн. 40.
- Илиев 1919 – Илиев А. Растенията от българско фолклорно гледище // Списание на българската академия на науките. София, 1919. Кн. 18.
- Клон историко-филологичен и философско-обществен. 10. С. 93–180.
- Капанци – Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България: Етнографски и езикови проучвания. София, 1980. (Етнографски проучвания на България).
- Колева 1981 – Колева Т. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Коледаров 1963 – Коледаров П. Народнописни материали от с. Плевня, Драмско // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1963. Кн. 50. С. 87–120.
- Ловешки край – Ловешки край: материална и духовна култура. София, 1999. (Етнографски проучвания на България).

- Маринов 1981, 1984 – Маринов Д. Избрани произведения. Т. 1: Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1981; Т. 2: Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско). София, 1984.
- МББР – Материали за български ботаничен речник / Събр. от Б. Давидов, А. Явашев; Доп. и ред. от Б. Ахтаров. София, 1939.
- Николова 1999 – Николова В. Плитка на нивата. Български обичаи при отглеждането на житните култури. София, 1999.
- Пирински край – Пирински край. София, 1980. (Етнографски проучвания на България).
- Пловдивски край – Пловдивски край: Етнографски и езикови проучвания. София, 1986. (Етнографски проучвания на България).
- Плотникова 2004 – Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Попов 2006 – Попов Р. Български народен календар. София, 2006.
- Родопи – Родопи: Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. (Етнографски проучвания на България).
- РСКиНЈ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Књ. 1. Београд, 1959.
- РСХКЈ – Речник српскохрватскога књижевног језика. Књ. 1. Нови Сад; Загреб, 1967.
- Сакар – Сакар: Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002. (Етнографски проучвания на България).
- Седакова 2004 – Седакова И. А. Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.) // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 237–267.
- Сливенски календар... — Сливенски календар на исторически събития, дейци и традиционни народни празници. Сливен, 1998.
- Софийски край – Софийски край: Етнографски и езикови проучвания. София, 1993. (Етнографски проучвания на България).
- Странджа – Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. (Етнографски проучвания на България).
- Трефилова 2004 – Трефилова О.В. Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, район Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 354–398.
- Трефилова 2006 – Трефилова О.В. Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 228–276.
- Узенёва 2004 – Узенёва Е.С. Этнолингвистические материалы из центральной Болгарии (село Дылбоки, область Старой Загоры) // Ис-

следования по славянской диалектологии. [Вып.] 10. М., 2004. С. 268–353.

Усачёва 1999 – Усачёва В.В. Крапива // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 643–646.

Усачёва 2009 – Усачёва В.В. Растения // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 406–412.

Фитотерапия – Йорданов Д., Николов П., Бойчинов А. Фитотерапия. Лечение лекарственными травами. 3-е доп. рус. изд. София, 1972.

Ключевые слова: Этноботаника, этнолингвистика, болгарская традиционная культура, обряд, растения, лечебные травы, день св. Георгия, Юрьев день.

ФИТОПОРТРЕТЫ



СИМВОЛИКА ДЕРЕВЬЕВ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯН: РЯБИНА¹

В славянском народном дендрарии насчитывается не так много деревьев, значимых для описания традиционной картины мира и одновременно представляющих собой относительно цельные культурные образы. Как правило, для выстраивания такого образа необходимо привлечение общеславянского материала (хотя бы в некотором его объеме). Однако, приступая к описанию символики рябины, приходится констатировать, что русский (и вообще восточнославянский) материал в количественном отношении настолько преобладает над всем остальным, что даже указание на славянский фон в данном случае выглядит определенной натяжкой. Единственным оправданием может, по-видимому, служить тот факт, что символика рябины, известная в основном по русским (и более того – преимущественно по северно- и центральнорусским) материалам, находит множественные параллели у неславянских народов Европейской России, преимущественно финно-угорских (у карел, вепсов, мордвы, мари, удмуртов, чувашей и др.), а также у целого ряда народов Балтии и Скандинавии (у финнов, латышей, литовцев, шведов, германцев и др.). Иными словами, с одной стороны, в образе рябины просматриваются явные общеславянские параллели и мифопоэтические универсалии, с другой же – выбор именно рябины как субъекта и объекта этих мифологических воззрений и ритуалов, а также ее почитание у русских в значительной мере обусловлено иными (не славянскими) культурными традициями².

Языковой образ. *Sorbus domestica*. В славянских языках (за исключением болгарского и македонского) широко представлены названия, восходящие к **erębъ*-, **arębъ*- (рус. *рябина*, укр. *горобина*, *веребина*, пол. *jarzębina*, чеш. *jěráb*) со значением ‘рябой, пестрый’ (Фасмер 3: 534-535; ЭССЯ 1: 73), что сближает их с

¹ Статья впервые опубликована на болгарском языке: Символика на дърветата в традиционната култура на славяните: офика (*рябина*) // Български фолклор. 2006. № 3–4. С. 32–46.

² В основе работы – предложенная нами схема описания символики и мифологии деревьев в традиционной культуре славян, см.: (Агапкина 1996).

орнитонимами типа *рябчик*, *jarzabek* (ср. польское представление о том, что *рябчик* любит питаться ягодами *рябины*, Гура 1997: 743; Янышкова 2006: 470); с названиями веснушек (типа *рябины*) и восточнославянским выражением *рябинная* (*рябиновая*) *ночь*, обозначающим ночь с сильной грозой, молниями и зарницами, т.е. ‘рябую, пеструю ночь’. В Полесье рябина фигурирует в мифологических рассказах о чудесах купальской (*рябиновой*) ночи, в которых замещает папоротник (в эту ночь единственный раз в году цветет рябина; если найдешь ее цветок, будешь все знать) (Агапкина, Топорков 1989). У южных славян более разработан символический образ близкого ботанического вида (*Sorbus torminalis*), серб. *брекиња*, болг. *брекиня*, рус. *берека*.

Происхождение рябины и иные легендарные сюжеты. Немногочисленные связанные с рябиной легенды распадаются на две группы: первая представлена текстами, определяющими отношение рябины к библейским персонажам, вторая имеет сугубо фольклорный характер. Эти легенды обычно функционируют не самостоятельно, а в качестве мотивации правил обращения человека с деревом; связанные с рябиной легенды часто объясняют общее (положительное или отрицательное) отношение к дереву. У сербов в окрестностях Сока Бане известна легенда о проклятии рябины: Христос был распят на рябине (которая – в отличие от других деревьев – не сломалась под тяжестью его тела), отчего ягоды рябины не едят, а ветки не используют в практических целях (Чајкановић 1985: 52). У белорусов красный цвет ягод рябины связан с эпизодом грехопадения: когда Бог изгнал Еву из рая, из глаз у нее стали капать кровавые слезы, из которых позже выросла рябина (Никифоровский 1897: 129). На юге Польши рябину называли *juda*, *judaszina*, полагая, что на ней повесился мучимый раскаянием Иуда (Karwicka 1973: 137), хотя в большинстве славянских традиций эта легенда, как известно, относится к осине; легенда объясняет популярный в этих местах запрет использовать рябину для бытовых нужд, а также сажать ее возле дома. Ср. аналогичное диал. болгарское название рябины *дяволско дърво*, *дявол* (Усачёва 2000: 260), также указывающее на негативное восприятие дерева и его связь с отрицательными персонажами библейского предания. Напротив, чехи считали, что в первые века христианства венки из рябины вешали на двери домов, где прятался апостол Бартоломей, чтобы гонимые христиане могли найти к нему дорогу (СД 1: 142).

Вторая группа этиологических преданий связывает происхождение рябины с женщиной (вероятно, благодаря грамматическому роду названий рябины). Белорусы и сербы считали, что

рябина была когда-то девушкой, поэтому ее нельзя рубить (ПА, повсеместно; Чајкановић 1985: 52), ср.: полесское поверье: «*Это была колись невестка, а свекруха ее заклала. Ее грех секчи*» (Moszyński 1929: 163). По мнению К. Мошиньского, такого рода легенды коррелируют с известными балладными сюжетами о превращении человека в дерево после смерти. Мошиньский же обратил внимание на то, что в такого рода сюжетах речь, как правило, идет о молодых людях: «...неоконченная, прерванная жизнь... стремится вырваться из могилы в образе любого живого существа» (Moszyński 1968: 525).

Фольклорный образ. С этиологическими преданиями и легендами неразрывно связан фольклорный образ рябины. Рябина фигурирует в массе балладных сюжетов о превращении человека в дерево после смерти (часто насильственной или преждевременной). Так, в сербских народных песнях известен сюжет о том, как девушка, пасущая оленей, не могла переправиться через реку, и тогда один из оленей, подцепив ее рогами, перекинул на другой берег, где она упала и из ее тела выросла рябина-берека. Когда пастухи сделали из ветвей рябины свирель, та запела человеческим голосом (Софрић 1912: 49).

Более популярен у славян балладный сюжет о том, как мать заклятием превратила невестку (дочь, сына) в дерево, широко известный восточным и западным славянам в двух основных версиях (западославянская – превращение дочери/сына, восточнославянская – превращение невестки); по мнению Ю.И. Смирнова, у южных славян именно такой сюжет не известен (Смирнов 1988: 133).

В интересующих нас балладных сюжетах рябина встречается у всех восточных славян: на Русском Севере (баллады типа «Михайла и рябинка»), в южнорусских областях, а также на Украине и в Белоруссии (баллады типа «Тополи») (см.: Толстой 1986). Сюжет завершается тем, что вернувшийся домой муж закланной в рябину молодой женщины по наказу матери рубит это дерево, а из него брызжет кровь, и дерево рассказывает ему о злодеянии матери, ср.:

Да йди, невъехна, ад мене прочь,

Да й стань у бару ребинаю...

Ой, рубнув я в други раз – аж кров пошла...

(Чубинский 5: 706, № 308);

Ты стань, сноха, там рябиною,

Там рябиною да кучерявою,

Отростками – малы детушки!..

Не рябину сечешь ты – молоду жену,

Не кудрявую – с малыми детками! (Соболевский 1: 130, № 80, Орловская губ.);

*Иды, иды, да невесточка, от меня проч,
Не садыся у моему дому господынею,
Да иды садысь у чистое поле рабынею.
Йихаты да мой миленькой с Украины
Да побачиты рабинушку за три мили.
Приехав вун ко рабиносци,
Стала к ему рабинушка хылиться.
Пришов вун до матёнки хвалыться...
— Ой, возьми, сынушка, сокирушку-топорушко
Да сечи-рубай рабинушку на дровушка.
Ой, як сикнув он раз – тело било,
Ой, як сикнув ода вун другой раз – кров канула,
Ой як сикнув он третий раз – промолвила...
(Смирнов 1978: 233).*

В Полесье известны и другие варианты этой темы: мать отравляет сына и невестку и сажает на их могилах деревья, причем на могиле невестки именно рябину как типично женский символ (ср.: «*Пасадзіла маці сыну зелёну каліну, / Маладой невестцы – сухую ребіну. / Зелёная каліна стала высыхаці, / Сухая ребіна стала расцвітаці...*» (Смирнов 1981: 246)).

У южных славян сюжет выстраивается несколько иначе. Так, в хорватской песне из окрестностей Брода («Свирель поет Яниным голосом») рассказывается об обиженной матерью девушке, которая упрасивает Бога превратить ее в рябину:

*Stvor' me, bože, na polju brekinju!
Bilo tilo – brekinovo deblo,
Bile ruke – brekinjove grane...* (цит. по: Усачёва 2000: 273).

Возможно, под влиянием баллад в белорусских песнях рябину часто называют *несчастливым* деревом (Шейн 1898 1/1: № 472, 480-481); в русских, преимущественно лирических, ее символически сопоставляют с тоскующей женщиной или девушкой, ее образ связывается с мыслью о страданиях, а горечь ее ягод (*горькая рябина*) ассоциируется с безрадостной жизнью (Соболевский 2: 349); «заламывать рябину» означает в песнях желать любви и брать девушку замуж (Там же: 353); рябина, корни которой подмывает вода, символизирует девушку, которую выдают замуж помимо ее воли (Соболевский 3: 847).

Параллельно с балладами (и обычно на тех же территориях) бытуют поверья о том, что рябина – это зачатая в дерево девушка. Эти поверья, как уже упоминалось, часто производят впечатление

вторичных по отношению к балладам или просто являются их краткими пересказами. Так, в брестском Полесье о рябине рассказывали: «*Рябину рубать грех: из девушки сделалась рябина. Где-то кто-то прокляў. Гэто кроў тэче чэловеца там*» (при этом вспоминали балладу о том, как мать погубила невестку в отсутствии сына и обратила ее в рябину) (ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.).

С другой стороны, песенный образ *кудрявой, кучерявой, тонкой* рябины часто ассоциируется с молодостью, красотой, женским началом, ср. рекомендации сажать рябину у домов, чтобы живущие в этом доме девушки были стройными (ПА, Николаево Каменецкого р-на Брестской обл.), известное сравнение молодого рекрута с рябиной в русских причитаниях: «*И молодешеньек, наш свет, да как травиночка... / И не доросла, как кудрявая рябинушка...*» (Барсов 2: 36), а также моравский обычай купать новорожденного в отваре рябины, чтобы ребенок вырос красивым (Bartoš 1891: 237). В русских частушках девушки обращаются именно к рябине с просьбами о помощи, ср.: «*Пойдем, подруженька, помолимся / Рябинушке сухой, / Не избавит ли рябинушка / От славушки лихой*» (Елеонская 1914: 221, ярослав.).

Дерево возле дома. Устойчивая связь рябины с женским началом и несчастливой, трагической судьбой объясняет, как нам кажется, формирование достаточно регулярного запрета сажать рябину возле дома: «*У кого рябина – у того несчастье*» (ПА, Картушино Стародубского р-на Брянской обл.); «*Неудача двору*» (ПА, Семцы Почепского р-на Брянской обл.); «*К слезам*» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.); «*Як рябину посадишь, кажуць, маці помре*» (ПА, Кишин Олевского р-на Житомирской обл.), ср. также польский запрет сажать рябину у дома, вносить ее ветки в дом, а также использовать для каких-либо поделок (Karwińska 1973: 138) и сербский запрет делать гроб из рябины-береки (Чајкановић 1985: 52).

Другие связанные с рябиной **запреты** как бы распадаются на две группы и отражают (как в конкретных мотивациях, так и в общей тональности запрета) описанное выше двойственное отношение к рябине. В рамках одной стремление не трогать рябину объясняется почтительным к ней отношением, а также, вероятно, представлением о родстве рябины и человека. Ср. брянский запрет: «*Топором рябину нельзя рубать. Нехай сохнет до самой смерти*» (ПА, Картушино Стародубского р-на Брянской обл.). Белорусы Гродненской губ. считали, что отношение к рябине граничит с уважением, оттого при вырубке лесов и очищении лугов рябину обычно не трогали, а оставляли расти. Срубание рябинового дерева

рассматривалось как «большой грех» (Federowski 1: 244, № 1167, 1168). С другой стороны, рябину причисляли к «мстительным» деревьям, которые наказывают своих обидчиков болезнями и смертью: сербы считали, что у того, кто замахнется на рябину топором или попытается ее сжечь, отнимется рука или нога (Чажановић 1985: 52), а белорусы верили, что это приведет к смерти обидчика или кого-либо из членов его семьи (Federowski 1: 173, № 569).

Рябина как плодовое дерево. Несмотря на то, что плоды рябины повсеместно употреблялись в пищу, отношение к ней как к плодovому дереву выражено очень слабо. С рябиной связываются лишь отдельные приметы, касающиеся урожая зерновых и огородных культур. Белорусы Витебщины полагали, что пышное цветение рябины и обилие ягод на ней предвещают плохой урожай хлеба (Никифоровский 1897: 129) (аналогичные приметы обратной зависимости урожая зерновых от урожая ягод и грибов широко известны у славян). В Вятском крае при посадке капусты рядом с грядкой втыкали ветку рябины, чтобы капуста выросла большой, и приговаривали: «*Рябинка, рябинка, святая деревинка. Как рябинка цветет, так капуста растет*» (ВФЗИ 1994: 30). Наибольший интерес представляет поверье, записанное у поляков Замоийского воеводства. Согласно этому поверью, если с осени на рябине ягод больше всего наверху, то удачным будет ранний весенний сев зерновых; если ягод больше посередине дерева, то удастся средний по времени сев, если же ягод больше внизу дерева, то сеять следует поздней весной (Niebrzegowska 2000: 29).

Принадлежностью рябины к активно плодоносящим деревьям, а также красным цветом ее плодов объясняется, по-видимому, и адресованная мужчине рекомендация, которую мы обнаружили в украинском травнике XVIII в.: при бесплодии помазать «срамной уд» рябиновой древесиной, и тогда жена забеременеет (Передриенко 1984: 111).

Мировое дерево. Рябина в целом не принадлежит к деревьям, в образе которых подробно разрабатывается мифологема мирового дерева. Тем не менее приведенное выше польское поверье указывает, что в славянской мифологии через рябину может моделироваться образ времени, когда отдельные части дерева соотносятся с разными фрагментами времени (сезонами, месяцами и т.д.). Кроме того, надо отметить, что в достаточно редких восточнославянских заговорах, связанных с рябиной, это дерево маркирует мифологический центр, место, где совершается лечебный ритуал или куда по необходимости ссылают носителя зла, ср.: «*Есть святое море окиян, на море окияне есть белои камень, на*

белом камени есть две рябины, две кудрявые, есть между двумя рябинами кудрявыми золота колыбель, в золотой колыбели лежат младенец, грызет его грызь» (Срезневский 1913: 502); *«Змея-змеюница, головная головница! Ползай же ты в северную сторону к рябиному кусту, сядь же ты на святое дерево – на рябинный куст...»* (Костров 1879: 14, томск.).

Культовое дерево. В русской лечебной магии практиковалось пролезание сквозь ветки или расщепленный ствол рябинового дерева. В Житии Адриана Пошехонского рассказывается, что после мученической смерти святого (в 1550 г.) его тело закопали на месте, где некогда стояла церковь Ильи Пророка (Ярославская губ.). Здесь похоронившие Адриана люди посадили рябину, чтобы обозначить место захоронения: *«А на том месте церковном посадили древо невелико для признаки в приходящие годы, зовома ребина. И ныне то древо выросло велми красно и велико. И прежде сего у того древа на пусте месте было многое исцеление болящим»*. К этой рябине из соседних селений в Ильинскую пятницу приходили больные – взрослые и дети, которые пролезали сквозь ветки рябины в надежде обрести исцеление: *«И многие болящие народы молебны слушав и образу великомученицы Парасковии нареченныя Пятницы проималися»*. Естественно, что такое положение дел не могло устраивать церковные власти, отрицательно относившиеся к народному почитанию природных объектов. Как говорится далее в Житии, *«в те времена недоведомо было и никим же неповедано, что под тем деревом погребено тело преподобномученика игумена Адриан. Не от древа бысть исцеление, но от его многострадалных мощей»* (Житие Адриана Пошехонского: л. 35-36). Естественное желание вернуть паству в лоно истинного православия привело к тому, что на этом месте, около рябины в начале XVII в. была поставлена церковь во имя Ильи Пророка и Параскевы Пятницы, чтобы больные могли молиться в ней об исцелении (позднее при церкви был создан монастырь *Рябинина пустынь*). По сведениям Н.М. Маторина, «подобная пошехонской рябина находится севернее, в вологодских пределах, в Александрово-Куштском монастыре, причем ее “поновляют” водою, т.е. окачивают водой, приобретающей от того целебную силу» (Маторин 1931: 29).

История этой пошехонской рябины – при всех ее специфических деталях – на самом деле повторяет многочисленные легендарные рассказы о культовых местах, славящихся тем, что там случались многочисленные исцеления и другие чудеса. У восточных (и отчасти южных) славян отличительной чертой такого культового комплекса является соединение христианских и дохристианских

(языческих) элементов, получившее особенно широкое распространение на Русском Севере, в центральнорусских и поволжских областях. Рядом с природным объектом (деревом, колодцем, источником, камнем) помещалась икона, устанавливались крест или часовня, день освящения которой или какой-нибудь другой праздник становился днем массового посещения святыни; посещения сопровождались жертвоприношением и молитвами об исцелении. Комплексы святынь формировались обычно за пределами поселения, часто в лесу. Выбор места был обусловлен наличием там маркированного природного объекта (старого дерева, чаще всего дуба, сосны, березы, липы, ели, лиственницы, дерева с необычным стволом или формой кроны и др., камня-следовика), а также реального или легендарного места захоронения мученика или праведника.

Подобное «нанизывание» элементов, относящихся к христианской и дохристианской традициям можно наблюдать и в описываемом нами случае, ср.: захоронение мученика Адриана на месте, где раньше стояла церковь, – высаживание дерева, помеченного могилу мученика, и паломничество к рябине в надежде на исцеление – постройка церкви вблизи дерева и продолжающиеся паломничества.

Рябина и сфера народной медицины. Еще одна сфера народной медицины оказалась у восточных славян тесно связана с рябиной. Мы имеем в виду целый комплекс примет, запретов, магических действий и заговорных текстов, относящихся к зубной боли. Согласно восточнославянским поверьям, человек, страдающий от зубной боли, мог навек избавиться от нее, попросив помощи у рябины. Для этого надо было пойти к выбранному дереву рябины, встать перед ним на колени, помолиться, поцеловать дерево и пообещать не приносить ей вред: не есть ягод, не ломать ветвей, не рубить и не жечь ее. Помимо действий, которые имеют символический характер, отмечаются и такие, которые обнауживают прагматическую направленность и должны рассматриваться собственно как средства народной медицины. Так, нередко рекомендовалось погрызть рябину или вложить в зуб кусочек рябинового дерева: «...хорошо вложить в большой зуб кусочек рябинового дерева, но после этого нельзя уже рубить или ломать это дерево, иначе боль вернется опять» (Коретнікі 1887: 215, Киевская губ.). Человек, соблюдающий такой индивидуальный обет, якобы избавлялся от зубной боли. Договор скреплялся своеобразным заклинанием, включающим в себя обязательства человека и формулу обмена типа «Рябина, рябина, возьми мою болезнь, отныне

и до веку тебя не буду есть», а также зачастую формулы родства в обращении к дереву (*рябина, родная моя мати* и под). Ср. записи:

«Зубы у меня ныли, думала, на стенку полезу, а старуха [...] меня научила: Я тебя научу, вот пойдй к этой, к рябине, ну, к деревине, какой-нибудь, да и кланяйся деревине этой, говори: *“Рябинушка-матушка, возьми мою болезнь, я никогда тебя не буду есь”*. И уж ты рябины-то больше никогда не ешь» (Каргопольский архив РГГУ, Печниково-Ватамановская Архангельской обл., 1997);

«Рабина тожэ дзерэво й ходзяць як ўжэ к той рабине, дзе та рабина росце ў лесе, ходзяць як зубы боляць, да просяць тэю рабину. Ну, от пудходяць к рабине, хрисцяца, моляцца й эту рабину цэлююць и просяць, што ты рабина, цэлююць и просяць, што ты рабина, шчоб пэрэстали ў мени зубы болец: *“Хоч будзеш ты на моём поле стояць, я цебе не буду ни секци, ни рубаць”*» (ПЗ 2003: № 540, гомел.);

«Выйти в поле, встать перед рябиной, повторить три раза: *“Рябина ты, рябина кудрявая, кучерявая, возьми свою зубную боль, отдай рабе Божьей доброе здоровье<...>”* Прочитать “Отче наш”, поклониться корням рябины» (ТФНО 2001: 371).

Ограничения, которые человек добровольно принимал на себя, порой имели более специфический характер, в частности, запрещалось даже смотреть на рябину или завидовать ее красоте: *«На рябину дивицца няльзя, завидавать няльзя, патаму шоб зубы не балели»* (ПА, Картушино Стародубского р-на Брянской обл.).

Иногда обращения к рябине могли принимать характер угрозы (реальной или потенциальной). В Калужском крае рекомендовалось при зубной боли подойти к рябине, погрызть ее несколько раз, приговаривая: *«Рябина, рябина, вылечи мои зубы, а не вылечишь, всю тебя изгрызу»* (ФКГ 1997: 212, калуж.). В Ленинградской обл. при зубной боли надо пойти в лес, найти там рябину с обломанной веткой и сказать: *«Царица-матушка рябина, ты отбавь меня, рабу Божью имя рек, от зубной боли, как тебя я спасала от этого»*; после чего отломить ветку и положить ее под дерево, что, по видимому, можно интерпретировать как обещание не ломать рябину (ТФЛ 2000: 314). В рукописных сборниках встречаются и более изощренные ритуалы и формулы. Так, в сборнике середины XVII в. из Олонецкого края при зубной боли советовали найти в лесу рябину, растущую на муравейнике, вынуть у нее сердцевину из ствола и сказать: *«Болят ли у тебя, рябина, коренья иль телеса? Так бы у раба Божия (имярек) зубы не болели во веки»* (Срезневский 1913: 493).

В целом обращение к рябине в заговорах от зубной боли, по опубликованным и архивным данным, известно на обширных

восточнославянских территориях: в северо-западнорусских, центрально- и южнорусских областях (Новгородская, Ленинградская, Нижегородская, Ярославская, Ивановская, Владимирская, Калужская, Орловская, Саратовская, Воронежская губ.), в Белоруссии и на Украине. Заговоры, аналогичные вышеприведенным, могли читаться и от других болезней, чаще всего от лихорадки. Близкие заговоры (включающие аналогичную формулу обмена и обращенные к бузине) встречались в заговорах от зубной боли у западных славян и немцев (см. подробнее: ПЗ 2003: коммент. А.Л. Топоркова к № 539; Агапкина, Топорков 1988).

Рассматривая эти магические ритуалы, можно с уверенностью говорить о том, что в данном случае мы имеем дело с таким состоянием заговорной традиции, когда короткий заговорный текст непосредственно включен в обрядовое действие и содержательно соотношен с ним. Следует напомнить, что такое слияние ритуального действия и заговорной формулы предшествует оформлению заговора как самостоятельного текста и отделению его от ритуального действия.

В магической практике, связанной с рябиной, известна и другая ситуация. Запрет наносить вред рябине (жечь или рубить ее) распространяется не на конкретного человека, уже страдающего от зубной боли, а на всех людей. В этом случае зубная боль рассматривается как нарушение общего для всех запрета, ср.: *«Нигды не можна рубаци и палици рябины и гэтого не робили ни деды, ни прадеды, бо все знают, шо од гэтого будуть болеци зубы и не пэрэстануть»* (Петербургский филиал архива РАН, ф. 104, оп. 1, д. 135, л. 5, Гродненская губ.). В этом случае излечение от зубной боли основано на восстановлении договора с деревом, когда из договора со всеми этот договор превращается в договор с конкретным человеком, ср.: *«Ламала она рябину и кидала ў печ – вабще незя рябину у печи палить. И забалели у нее сильно зубы. Дак она хадила, пращения у рябины прасила, прекланялася ей, рябине: “Не буду тебя ни сечь, ни ламать, ни ў печь брасать. Прасти меня, милая рябина”*. И прекратились зубы» (ПА, Картушино Стародубского р-на Брянской обл.).

В магии восточных славян рябина выступала иногда в качестве посредника, связывающего человека с потусторонними силами, ответственными за его излечение или здоровье. Об этом, как кажется, свидетельствует тот факт, что многие лечебные (равно как и хозяйственные) заговоры на Русском Севере произносили возле рябины. Ср. в описании заговорного ритуала от «портежа, насылки и переполоха» из упомянутого уже олонецкого сборника Срезневского: *«Слова говорить над рябиною в весне, найти на муравьи*

на молодом месяцы. *Господи Боже, благослови, отче... А ты, рябина, выпряни, вон вынеси; надобе, чтоб меня не нял никакое портеж, ни насылка, ни переполох; а годно бы то было надобе самому и людям*». Заговор надо произносить, держась за рябину, а потом сделать из нее посох, носить его с собой и даже грызть, оставляя кусочек рябинового дерева за щекой. Совершивший этот ритуал мог ничего более не бояться (Срезневский 1913: 504-505).

Рябина в отношении к сфере народной демонологии. Наши наблюдения показывают, что даже при отсутствии прямых свидетельств о связи того или иного дерева с демоническими существами, в мифологии любого дерева обязательно есть мотивы, определяющие его позицию по отношению к нечистой силе. Это наблюдение вполне применимо к рябине.

Как и в лечебных ритуалах, в других сферах магии люди прибегали к помощи рябины в тех случаях, когда им нужно было установить контакт с нечистой силой. Белорусы в том случае, если у коровы стало неожиданно убывать молоко, полагали необходимым отстричь у нее со спины немного шерсти и отнести ее под рябинку, надеясь тем самым добиться расположения домового, ведающего благополучием скота (ПА, Лисятичи Пинского р-на Брестской обл.).

На Русском Севере рябина считалась признанным средством в общении человека с лешим. Согласно рукописи олонецкого знахаря, чтобы выведать у лешего причину болезни человека, знахарь отправлялся в лес, находил там рябину, расщеплял ее ствол пополам, пролезал через отверстие, клал кусочки рябиновых веток себе под сердце, на спину и за пазуху, а затем писал лешему «челобитную» с интересующими знахаря вопросами и оставлял ее в этом расщепленном стволе. «Челобитная» была обращена к царю Мусаилу (хозяину леса) и преследовала цель выведать у него, кто и за что испортил больного (Рыбников 4: 250).

В то же время обычная для большинства деревьев функция – служить местом обитания демонов и духов – для мифологии рябины почти нехарактерна. Согласно редким южнопольским поверьям, рябина считалась местом обитания дьявола (Karwica 1973: 137). В центральнорусском регионе бытовали отдельные рассказы о том, как на рябине развлекаются и гуляют колдуньи (Ефимова 1997: 87), а также о том, как ведьмы оборачиваются в собак и сорок, пере-скакивая через рябину с воткнутыми в нее ножами (РДС 1995: 72). О «нечистоте» рябины косвенно свидетельствует белорусское поверье о том, что если топить печь рябиной, то в доме разведутся блохи и тараканы (Federowski 1: 285, № 1474, Гродненская губ.), известное и в отношении ряда других деревьев (бузины и осины прежде всего).

Рябина как оберег. Это самая распространенная функция рябины в восточнославянской традиции, по-видимому, хотя бы отчасти мотивируется апотропеическим значением, традиционно придаваемым красному цвету³. Рябина помогала уберечься от нечистой силы. Особенно явно эта функция выражена на Русском Севере в отношении к лешему. При чтении пастушеского отпуска перед первым выгоном скота весной пастух обходил скот, держа в руках икону св. Георгия и вырванное с корнем из земли рябиновое деревце, которое сразу после чтения заговора сажали обратно в землю (РДС 1995: 320-321). В других местах на Русском Севере пастух отправлялся в лес и вырывал с корнями три дерева – рябину, ель и сосну, расщеплял их до вершины, клал в воротах и по ним первый раз выгонял скот на пастбище весной. Считалось также, что лешего можно отогнать кнутом, рукоятка которого сделана из рябины. В Заонежье, чтобы защитить дом от лешего, рябину специально высаживали у дома (Логинов 1993: 95). В том же Заонежье, когда на пастбище начинали беспокоиться собаки (чуж лешего) или в доме пропадали вещи, это считали проделками лешего, которого усмиряли словами: «*Кнут тебе, рябинник*» (*рябинник* – леший) (Логинов 1993: 33). Подобное название не является исключением: демоны у славян часто получают имена по тем деревьям, с которыми они так или иначе связаны, ср., например, болг. *глог* ‘боярышник’, а также *глогинковци* ‘те, кто, как и настоящий боярышник, может уничтожить вампира’ (Седакова 2007: 281). На Русском Севере и северо-западе широкое распространение получили былички об охотниках и лесорубах, которые, оказавшись в лесу, защищали себя от лесных духов с помощью рябины. Когда лешачиха пыталась соблазнить лесоруба, представ перед ним в облике его молодой жены, он избил ее рябиновой веткой, после чего лешачиха показалась ему в виде собаки (РДС 1995: 296).

Впрочем, на Русском Севере рябина была опасна не только для леших. В Заонежье срезанным на перекрестке рябиновым прутом заминивали окна и двери, чтобы черти не имели доступа к человеку, а потом бросали эту ветку в болото, чтобы помешать лешему передвигаться во владениях человека (Логинов 1993: 32-33). Рябиновой палочкой зачерчивали на земле круг, в котором в купальскую ночь сидел человек, ожидавший цветения папоротника и

³ По мнению Н.Ф. Сумцова, «общее благотворное символическое значение красного цвета переносится на те растения, которые имеют ярко красный цвет или плод, в особенности на рябину и калину. Рябина служит средством против колдовства» (Сумцов 1897: 105).

опасавшийся, что в этот момент на него нападут черти (РДС 1995: 232, б/м). На Пинеге, чтобы выгнать чужого домового, хлестали наотмашь по стенам хлева рябиновыми ветками (МП 1995: 5). Для умирения своего домового приглашали колдуна-скотника, чтобы он заткнул за матицу рябину (Логинов 1993: 37, заонеж.). В Русском Поморье моряки, стремясь уберечься от демона, называемого *морской сотон*, брали с собой на судно ветку рябины (Бернштам 1983: 176). В Пермском крае рябину, вырванную из муравейника и положенную под Иванову росу, хранили в течение года, а потом, желая проверить, не является ли тот или иной человек колдуном, втыкали рябину в голенище вершинкой вниз и говорили: *«Как рябина эта стоит вниз головой, без воли моей не перевернется и не встанет, так и идущий знахарь без воли и слов моих не пошевелится»* (Тульцева 1976: 89).

Однако, в отличие от многих других деревьев и кустарников, рябина используется не только в качестве оберега от демона, но в функции действенного апотропея в других областях магии (в семейной, хозяйственной и календарной), причем практически без ограничений, что заметно отличает ее, например, от осины, для которой (в силу нечистоты последней) некоторые семейные виды магии (свадебная, например) оказываются закрыты. Приведем ряд характерных примеров.

В Воронежской губ. сваха сыпала жениху за голенище рябиновые коренья, чтобы на него не навели порчу на свадьбе (Зеленин 1914: 354). В 1630 г. боярский сын Яков Распопов, обвинявшийся в колдовстве, рассказал на следствии, что, идя на свадьбу к своему брату, он сломил по дороге ветку гнилой рябины и сказал: *«Как кто пойдет на свадьбу или куды-нибудь и сломить з гнилые колоды ветку рябины, того де человека притка (болезнь) никакая не возьмет»* (Черепнин 1929: 89). В известном лечебнике Лахтина (середины XVII в.) описывается изготовление из рябины заветного посоха, с помощью которого оберегали помещение для свадьбы или пира, а также обходили с ним ржаное поле, чтобы птицы не клевали зерно (ОЧР 2002: 384). Во Владимирской губ. и в Среднем Поволжье русские брали с собой рябину в свадебный поезд, а рябиновые листья подстилали в обувь жениха и невесты от сглаза (Тульцева 1976: 91). С помощью рябины оберегались и от «ходячего» покойника. В Новгородской губ., вернувшись с кладбища, вешали над дверью рябиновые прутья; считалось, что покойник боится этих прутьев (Шейн 1900: 780). Во Владимирской губ., чтобы молния не ударила в дом, к стене ставили рябиновые колья (БВКЗ 1993: 119).

* * *

Завершая обзор преимущественно восточнославянских материалов, раскрывающих символику и мифологию рябины, следует обратить внимание еще на одно отличие этого фитообраза от ряда других, значимых для описания славянской картины мира. Это бросающаяся в глаза избирательность, явная ограниченность сюжетов, мотивов и мифологем, проигрываемых в пространстве исследуемого символа. Как легко было заметить, для раскрытия образа рябины существенны лишь несколько позиций (связь фольклорного образа рябины с женским началом; апотропеическая функция, мотивируемая красным цветом ее ягод; активное использование рябины в магии, особенно лечебной). Все остальные аспекты образа представлены крайне схематично, что в целом нехарактерно для развитых фитосимволов славянской народной культуры. Очевидно, это указывает на маргинальную роль этого символа у славян и еще раз подтверждает субстратный характер многих связанных с рябиной сюжетов и мотивов, зафиксированных на восточнославянской территории.

Литература

- Агапкина 1996 – Агапкина Т.А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного анализа) // Кодови словенских култура. Београд, 1996. Бр. 1. Бильке. С. 7-22.
- Агапкина, Топорков 1988 – Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Славянские заговоры, обращенные к бузине, в сопоставлении с германскими // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тез. и предварит. мат-лы к симп. М., 1988. Ч. 1. С. 59-60.
- Агапкина, Топорков 1989 – Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 230-253.
- Барсов 2 – Барсов Е.В. Причитания Северного края. М., 1882. Ч. 2.
- БВКЗ 1993 – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Бернштам 1983 – Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983.
- ВФЗИ 1994 – Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Елеонская 1914 – Елеонская Е.Н. Сборник великорусских частушек / Под ред. Е.Н. Елеонской. М., 1914.
- Ефимова 1997 – Ефимова Е.С. Поэтика страшного: мифологические истоки. М., 1997.
- Житие Адриана Пошехонского – Житие Адриана Пошехонского // Рукописный отдел Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Собр. ОЛДП, Q. 100. Л. 35-36 (рукопись

- XVII-XVIII вв.).
Зеленин 1914 – Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Т. 1. Пг., 1914.
Костров 1879 – Костров Н.Н. Колдовство и порча между крестьянами Томской губ. // Зап. Западно-Сибирского отделения ИРГО. Омск, 1879. Кн. 1. С. 1-16.
Логинов 1993 – Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
Маторин 1931 – Маторин Н. Женское божество в православном культе. М., 1931.
МП 1995 – Мифология Пинежья. Карпогоры, 1995.
Никифоровский 1897 – Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
ОЧР 2002 – Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.
ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва
Передриенко 1984 – Лікарські та господарські поради XVIII ст. / Підгот. до видання В.А. Передриенко. Київ, 1984.
ПЗ 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / Сост., подг. текстов и примеч. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.
РДС – Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
Рыбников 4 – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. СПб., 1867. Т. 4.
СД 1 – Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995.
Седакова 2007 – Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре Балкан. Родинный текст. М., 2007.
Смирнов 1978 – Смирнов Ю.И. Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С. 219-269.
Смирнов 1981 – Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 224-269.
Смирнов 1988 – Смирнов Ю.И. Восточнославянские баллады и близкие им формы. Опыт указателя сюжетов и версий. М., 1988.
Соболевский – Соболевский А.И. Великорусские народные песни. Т. 1-7. СПб., 1895-1902.
Софрий 1912 – Софрий П. Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1912.
Срезневский 1913 – Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
Сумцов 1897 – Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза // Сб. Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1897. Т. 9. С. 93-112.
Толстой 1986 – Толстой Н.И. Невестка стала в поле тополем // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 39-43.

- Тулцева 1976 – Тулцева Л.А. Рябина в народных поверьях // Советская этнография. 1976. № 5. С. 88-99.
- ТФЛ 2000 – Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000.
- ТФНО 2001 – Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. СПб., 2001.
- Усачева 2000 – Усачева В.В. Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 259-302.
- Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.
- ФКГ – Фольклор Калужской губернии. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. М., 1997.
- Чајкановић 1985 – Чајкановић В. Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Черепнин 1929 – Черепнин Л.В. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 86-109.
- Чубинский 5 – Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. Т. 5. СПб., 1874.
- Шейн 1898, 1900 – Шейн П.В. Великоорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1. 1900. Вып. 2.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. Москва, 1974–.
- Янышкова 2006 – Янышкова И. Названия рябины в славянских языках // Ad fontes verborum. Исследования по этимологии и исторической семантике. К 70-летию Ж.Ж. Варбот. М., 2006. С. 467-478.
- Bartoš 1891 – Bartoš Fr. Lid a národ. Velké Meziříčí, 1891.
- Federowski 1 – Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
- Karwicka 1973 – Karwicka T. Zakazy związane z drzewami i motywujące je wierzenia // Etnografia Polska. 1973. Т. 17. Z. 1. S. 131-140.
- Kopernicki 1887 – Kopernicki J. Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyniu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. Т. 11. S. 130-228.
- Moszyński 1929 – Moszyński K. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczycyckiego. Warszawa, 1929.
- Moszyński 1968 – Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Т. 2. Cz. 1. Warszawa, 1968.
- Niebrzegowska 2000 – Niebrzegowska S. Przestrach od przestachu: Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.

Ключевые слова: традиционная культура, славяне, символика, рябина, образ, субстрат.

ФИТОНОМАСТИЧЕКИЕ ЗАМЕТКИ (1) *

1.0. Научные ботанические данные:

1.1.1. Классификация¹:

Regnum *Plantae*

Divisio *Magnoliophyta* Cronquist
syn. *Angiospermophyta* / *Anthophyta*
pub. Takht. & Zimmerm. ex Reveal,
Phytologia 79: 70. 29 Apr 1996.

Subdivisio *Magnoliophytina* Frohne &
U. Jensen ex Reveal
pub. *Phytologia* 79: 70. 29 Apr 1996.

Classis *Ranunculopsida* Brongn.
pub. *Enum. Pl. Mus. Paris*: xxvi, 96. 12 Aug 1843.

Subclassis *Ranunculidae* Takht. ex Reveal
pub. *Novon* 2: 235. 1992.

Superordo *Ranunculanae* Takht. ex Reveal
pub. *Novon* 2: 236. 1992.

Ordo *Ranunculales* Dumort.
pub. *Anal. Fam. Pl.*: 44. 1829.

Subordo *Ranunculineae* Bessey in C.K. Adams
pub. *Johnson's Universal Cyclop.* 8: 460. 1 Nov 1895.

Familia *Ranunculaceae* Juss.
pub. *Gen. Pl.*: 231. 4 Aug 1789, nom. cons.



Genus *Nigella* L.
Pub. (1753),
Species *Nigella arvensis* L.



Genus *Nigella* L.
Pub. (1753),
Species *Nigella damascena* L.

* Данная статья написана в результате работы над проектом Института сербского языка САНУ «Этимологические исследования сербского языка и разработка этимологического словаря сербского языка», финансируемым Министерством науки и защиты окружающей среды Республики Сербия, проект № 1591.

¹ См. <http://www.crescentbloom.com/Plants/Genus/N/i/Nigella.htm>

Subordo *Ranunculineae* Bessey in C.K. Adams
pub. Johnson's Universal Cyclop. 8: 460. 1 Nov 1895.

Familia *Ranunculaceae* Juss.
pub. Gen. Pl.: 231. 4 Aug 1789, nom. cons.



Genus *Nigella* L.
Pub. (1753),
Species *Nigella sativa* L.

1.2. Описание:

Чернушка полевая *Nigella arvensis* L. – неопушенное растение с разветвленным стеблем, высотой до 30 см. Листья дважды- или трижды-перисторассеченные. Цветки находятся на верхушках ветвей. Мелкие лепестки венчика превратились в нектарники. Тычинок много, пестиков от 3 до 5. Плод – гладкая или шероховатая коробочка. Цветет с июля по сентябрь. Средиземноморского происхождения. Растет на сухих, каменистых выгонах, недостаточно обработанных площадях, вдоль дорог, на прогалинах и пашнях. В Республике Сербия встречается в Грделичком ущелье, на горе Руян, у подножья хребта Сува Планина, около Прешева. Ее семена содержат жирное масло, горькие вещества, гликозид мелантин, эфирное масло, терпены, токоферол и др. Служит для добывания масла, ароматизации пищевых изделий и консервирования овощей. В больших количествах семена ядовиты. В кулинарии используются зрелые плодовые коробочки, которые сначала оставляют на дозревание, а затем молотят и отделяют от выпавших семян. Семена потом досушивают на сквозняке. В листьях содержится витамин С и сапонин. Растение используется в традиционной культуре как лекарство и пряность. Используется как средство для лечения метеоризма, а также для укрепления пищеварительных органов в целом. Растения *Nigella damascena* L. и *Nigella sativa* L. имеют схожий химический состав и могут употребляться в тех же целях (IKFJ 84; LBJS 149-150; Marzell 3: 318).

Чернушка дамасская *Nigella damascena* L. – декоративное растение высотой 20-50 см. Имеет венчик из 5 листочков, которые по виду похожи на листья стебля. Пыльники наверху тупые. Листовки плода сросшиеся. Плодник гладкий. Чашелистики голубого цвета. Растение опушенное. Стебель слаборазветвленный. Плод

– вздутая коробочка. Относится к флоре южной Европы и юго-западной Азии (IKFJ 84; Marzell 3: 320; Katzer).

Чернушка посевная *Nigella sativa* L. близка виду *Nigella arvensis* L. Имеет белые цветы, на верхушках ветвей зеленоватые или желтоватые. Помимо кулинарии, используется в медицине и фармакологии. Семена служат приправой, а масло обладает фунгицидными, антибактериальными, анальгетическими, противовоспалительными, контрацептивными, антиоксидантными, гипогликемическими, антигипертензивными и другими целебными свойствами (Marzell 3: 325; Rchid et al. 2004).

2.0. Историографические данные:

Ботанические данные, известные из греческих и римских источников, относятся к виду *Nigella sativa* L. Плиний Старший в сочинении *Historia naturalis* пишет о ней: «Некоторые греческие авторы гит [git] называют мелантиум [melanthium], другие – меласпермон [melaspermon]. Лучший имеет очень сильный запах и черный цвет. Лечит укусы змей и скорпионов. Я узнал, что его обмакивают в уксус и мед, и так поджигают, чтобы отогнать змей. Пьют одну драхму и против паучьего укуса. Если истолочь и вдыхать на льняном платке, лечит истечения из носа, смоченный в уксусе – головную боль, а закапанный в ноздри с ирисовым маслом – слезотечение и отек глаз, сваренный с уксусом – зубную боль, истолченный или разжеванный – раны во рту; проказу и пятна, также пропитанный уксусом, трудности с дыханием – если принимать с содой, также старые затвердения и отеки, как и гнойные нарывы. Если пить несколько дней подряд, усиливает секрецию молока у рожениц. Собранный из него сок, будто сок белены, и подобно ему, в больших дозах ядовит, что меня удивляет, так как семена также являются любимой приправой для ароматизации хлеба. Очищает глаза, усиливает мочеиспускание и вызывает месячные очищения. Более того, я узнал, что всего лишь тридцать зерен, завернутых в льняной платок, ускоряют изгнание последа после рождения ребенка. Говорят, что, растертый в моче, лечит и мозоли, а если его поджечь, уничтожаются комары и мошки»².

² „git ex graecis alii melanthium, alii melaspermon vocant. optimum quam excitatissimi odoris et quam nigerrimum. medetur serpentium plagis et scorpionum; inlini ex aceto ac melle reperio incensoque serpentes fugari. bibitur drachma una et contra araneos. destillationem narium discutit tusum in linteolo olefactum, capitis dolores inlitum ex aceto, et infusum naribus cum irino oculorum epiphoras et tumores, dentium dolores coctum cum aceto, ulcera oris tritum aut commanducatum; item lepras et lentigines ex aceto, difficultates spirandi addito nitro potum, duritias tumoresque veteres et suppurationes

В классической латыни существует шесть обозначений растения *Nigella sativa* L.:

а. *git*, n. (indecl.), позднее *gitti*, n. (nom., Cael. Aur., *gyn.* 2, 488), *gitter*, *-eris*, n. (Philagr., Oribasius, etc.), *gittus*, *-i* m. *CGL.*; Plin. 20, 182,

б. *nigella*, *-ae*, f. Cael. Aur., *chron.* 2, 33; *CGL.* 3, 541, 5; 547, 52, в. *leopiper*, *-eris*, n. *Glos. med.* 37, 17,

г. *melanthion* (*-ium*), *-i*, n. (*melanthum*, Ser. Sam. 569) Col. 10, 245; Plinius 20, 182; Marc. *med.* 1, 28; Veg., Chiron, Oribasius, etc.,

д. *melaspermon*, *-i*, n. Dsc., *eup.* 2, 97; Plinius 20, 182; *CGL.* 3, 569, 39,

е. *papauer* (*-eris*, n.) *nigrum* Ps. Dsc. 3, 79³.

О растении «мелантион», т.е. «мела(н)спермон» в сочинении *De materia medica* и *Euporista vel De simplicibus medicinis* Диоскорид пишет: «Чернушка: небольшой кустик с тонким стебельком, высотой в две пяди или выше, имеет мелкие листья, подобно крестовнику обыкновенному или намного меньше, и имеет головку наверху, узкую, маленькую, подобно маку, длинную, с внутренними перегородками, в которых находятся черные, душистые с острыми гранями семена, которыми посыпают хлеб. Хорош от головной боли, если втереть в лицо, и катаракту в начале появления, если насыпать в ноздри с ирисовым маслом. Устраняет пятна, проказу, старые опухоли и отвердения, если намазать с винным уксусом, а с отстоявшейся мочой – бородавки. Сваренный с древесиной сосны и винным уксусом, используется и как раствор для полоскания от зубной боли. Втертый с водой в области пупка, изгоняет кишечных червей. Истолченный порошок, если завязать в платок и вдыхать, помогает от катара, а если пить больше одного дня, действует как диуретик, усиливает менструальные отделения и выделение молока. Успокаивает тяжелое дыхание, если пить с содой, а если принять хотя бы одну драхму с водой, помогает от паучьего укуса.

inlitum. lacte mulierum auget aliquot continuis diebus sumptum. colligitur sucus eius ut hyoscyami similiterque largior venenum est, quod miremur, cum semen gratissime panes etiam condat. oculos quoque purgat, urinam et menses ciet. quin immo linteolo deligatis tantum granis xxx secundas trahi reperio. aiunt et clavus in pedibus mederi tritum in urina, culices suffitu necare, item muscas.“ (Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, 20, 72, ed. Karl Friedrich Theodor Mayhoff, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.02.0138&query=chapter%3D%231657&word=melanthium>).

³ André 1956 s. vv. Об этимологии см. Ernout/Meillet 490 s. v. *git*, 782 s. v. *niger*, 850 s. v. *papauer*; REW 3768a s. v. *gittus*, 5915 s. v. *nigella*, 6210 s. v. *papaver*.

Зажженный, отгоняет и рептилий. Говорят, что он смертелен, если пить в больших дозах⁴. Зернышки меласпермона помогают женщинам сохранять плод и донашивать беременность...»⁵

В долинневской ботанике для этого растения употреблялись названия: *nigella flore candido*, *n. citrina*, *melanthium*, *citrinum*. Вид *Nigella damascena* L. упоминается под этим именем с XVI в. с синонимами *n. hortensis*, *melanthium Damascenum*. Средневековые названия *melanthium sylvestre*, *m. agreste*, *nigella sylvestris*, *n. cornuta git(h)* относятся к виду *Nigella arvensis* L. (Marzell 3: 318, 320, 325).

3.0. Сербско-хорватские обозначения видов рода *Nigella* L. – *Nigella arvensis* L. / *Nigella damascena* L. / *Nigella sativa* L. Семантический анализ. Способы номинации:

В «Ботаническом словаре» Д. Симоновича (Симоновић 1959) отмечены следующие сербско-хорватские названия растений рода *Nigella* L.:

а. *Nigella arvensis* L.: *дивџи ким*, *дивџи кукољ*, *дивџа ћурика*, *дивџи чурег*, *камика*, *комика*, *мачџи брк*, *мачкови бркови*, *мохуница*, *мохунице*, *польска црника*, *пуцаљица*, *трава црника*, *ћурек*, *цевка*, *црни кимлин*, *црника*, *црњика*, *чурек*;

б. *Nigella damascena* L.: *дивџи чурек*, *дикин брк*, *ћит*, *звечак*, *махуњача*, *мачкови бркови*, *мачкови бркови*, *мохуњача*, *прави гит*, *тамбурица*, *трофилић*, *тришавац*, *чупава ката*, *чупава мара*, *чупавац*, *чупаво девојче*;

в. *Nigella sativa* L.: *мачкови бркови*, *надим*, *питома махуњача*, *питома мохуњица*, *питоми кукољ*, *рутавче*, *тришавац*, *ћурекот*, *црни ким*, *чупава ката*, *чупавац*.

Среди них можно выделить фитонимы, относящиеся к научному и полунаучному слою ботанической лексики; более старому – явно народному; а также заимствования.

3.1. Научные и полунаучные названия:

К научному и полунаучному слою ботанической лексики относятся фитонимы, которые представляют собой переводы (кальки) и

⁴ (*De materia medica*, 3, 79, Musaios 2002 Release A, см. <http://www.musaios.com/>).

⁵ „τελεσφορεῖν δὲ καὶ μὴ ἀποβάλλειν τὸ ἔμβρυον τὰς εὐολίσθους γυναικᾶς ποιοῦσι [φορούμενον] σπέρματος μελανσπέρμου κόκκοι ...“ (*Euporista vel de simplicibus medicinis*, 2, 97, Musaios 2002 Release A, см. <http://www.musaios.com/>). Об этимологии греческих фитонимов *μελάνθιον* (τό) и *μελάνσπερμον* (τό) (это синонимичные названия *μήκων ἀγρία* и *πατάβερ νίγρουμ*) см. Strömberg 1940: 53; Carnoy 1959 s. vv.; Aufmesser 2000: 130, 132, 216, 226, 411. И другие греческие источники упоминают это растение, но эти сообщения несущественно отличаются от приведенных.

адаптации классических названий (сюда входит и народная этимология и адаптация латинских систематических названий; подробнее об этом см. Zamboni 1973: 33-83). К этому слою фитонимов относятся главным образом названия лекарственных растений, приправ и сорных трав. В поисках происхождения их названий следует особо принимать во внимание два факта: а) возможность того, что они относятся к аптекарской терминологии и б) средневековое верование (*signatura rerum*) в то, что по морфологическим признакам растений можно судить и об их внутренних качествах (ср. старое изречение и верование *similia similibus curantur*). Часто возникновение некоторых названий для этих видов нельзя с уверенностью объяснить, поскольку идентичная номинация в различных языках может быть обусловлена как моногенезом, так и одинаковым языковым видением объективной реальности.

Србх. название *zum* (m.) *Nigella damascena* L. (впервые упомянуто у Танцлингера) – латинское заимствование. В знаменитом труде Р. Висиани *Stirpium Dalmaticarum specimen. Patavii, 1826*. зафиксирован в словосочетании *npravi zum*, как и в форме *hum*. Лат. фитоним *git* n. (нескл.) (*gitti* n., *gitter*, -eris, n., *gittus*, -i m.), вероятнее всего, семитского происхождения (ср. ивр. *gad* [גַּד] „кориандр“) (Ernout, Meillet 490 s. v. *git*; REW 3768a s. v. *gittus*; Vajs 2003: 204-205; Katzer)⁶.

⁶ Карл Великий рекомендовал *zum* в «Капитулярии о поместьях» (*Capitulare de villis*) как сельскохозяйственную культуру: «LXX. Желаем, чтобы в садах имели всякие травы [и овощи], именно, лилию, розы, козлийный рог, колуфер, шалфей, руту, божье дерево, огурцы, дыни, тыквы, фасоль обыкновенную, тмин садовый, розмарин, тмин обыкновенный, бараний горох, морской лук, спажник, эстрагон, анис, дикие тыквы, гелиотроп, медвежий корень, жабрицу, салат, чернушку, английскую горчицу (рокет), кресс, репейник, перечную мяту, кровочист, петрушку, сельдерей, любисток (зорю), можжевельник, укроп огородный, укроп лекарственный, цикорий, купену, горчицу, богородскую траву, жеруху лекарственную (брункресс), мяту, мяту душистую, дикую рябину (пижму), кошачью мяту, золототысячник, мак, свеклу, копытень, проскурняк лекарственный, мальву, морковь, пастернак, дикий шпинат, шпинат огородный, брюкву, капусту, лук зимний, лук сеянец, порей, редьку, шарлот, лук обыкновенный, чеснок, марену красильную, ворсянку, горох мавританский), кориандр, кервель, молочай, шалфей полевой. И оный садовник пусть имеет на своем доме молодило кровельное» (русский перевод цит. по: Н. Грацианский. Западная Европа в Средние века: источники социально-экономической истории. М., 1925. С. 69; оригинал см. <http://www.fh->

Семена чернушки черные и напоминают тмин. Похоже и их использование, что привело в некоторых языках к появлению одинаковых названий для различных видов (см. Marzell 3: 318, 319, 325-326). Растение *Cuminum cyminum* L. (кумин, кмин, индийский тмин) относится к семейству зонтичных. Растет в диком виде, однако и выращивается по всей Европе. Считается одной из старейших европейских приправ. В медицине используется как средство против спазмов, а поскольку вызывает выделение желудочных соков, то стимулирует пищеварение. Стимулирует также мочеотделение. Фитоним *cumīnum* (n.) (*cum-* / *cim-* / *com-*), который в классической латыни служит для обозначения этого растения, заимствован из гр. κύμινον. Исходная форма, скорее всего, др.-евр. *kammon* [קמון] (ср. аккад. *kamīnu*) (André 1956: 108-109; Carnoy 1959: 100; Marzell 1: 857; Предметно-понятийный словарь 1986: 81; Vajs 2003: 320-321; Kalezić (в печати)), который через греческий и латынь пришел в европейские языки. Различные варианты этого сербско-хорватского фитонима объясняются разными языками-посредниками, через которые название растения вошло в сербско-хорватский язык (см. Skok 1: 266). С определениями *диџи* 'дикий' и *црни* 'черный' появляется в значении *Nigella arvensis* L. – *диџи кум* (m.), *црни кумлин* (< нем. *schwartzter Kümmel*) Sabljар (Šulek, отсюда Симоновић и РСА), и *Nigella sativa* L. – *црни кум* М.Ђ. Поповић (Симоновић, отсюда РСА), ср. болг. *чернь кимеонь* (МББР), чеш. *černý kmín*, ит. *comino nero*, фр. *cumin noire*, порт. *cominho-preto*, нем. *Schwarzkümmel*, швед. *svart-kummin*, венг. *feketeköméni*, фин. *mustakumina*, эстон. *mustkõõmen*, тур. *siyah kimyon*, араб. *kamun aswad* [كمون اسود] *Nigella sativa* L. (Katzer; Barlow).

Србх. фитонимы *црника*⁷ (f.) Маринковић (Симоновић), Stulli, Visiani (Šulek), *црњика* (Šulek, отсюда Симоновић) (ср. тж. составные названия *польска црника* Kišpatic, *трава црника* Šlošer/Vukotinović (Симоновић)) *Nigella arvensis* L. представляют собой, вероятнее всего, семантические кальки с (греч.-) лат. *melanthium* и *nigella* (Vajs 2003: 205), ср. семантические эквиваленты в болг. (*полска*) *черника* *Nigella arvensis* L. (МББР), словен. *črnika* 'то же', *Nigella dasmascena* L. (SP 2: 231; ср. Karlin

augzburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost08/CarolusMagnus/kar_vill.html (прим. перев.).

Лат. *git* в Кодексе Рокабонелли (§ 327. *De git*) не имеет сербско-хорватских эквивалентов, а согласно идентификации Де Тони речь идет о растении смолка *Lychnis githago* (Vajs 2003: 204).

О «ботаническом» суффиксе *-ика* подробно см. Ђокић 2003.

1964)⁸, *črnuha Nigella arvensis* L., словац. *černucha Nigella* L., чеш. *Nigella arvensis* L., ст.-пол. *czarnucha* (XV в., SP 2: 238), пол. *czarnuszka* (с XV в., SP 2: 239), в.-луж. *čornucha*, рус. *чернуха Nigella* L. (SP 2: 238), *чернушка* (Анненков), укр. *чорнушка, чернушка* (SP 2: 239; Сабадош 1996: 98-99), блр. *чарнушка Nigella sativa* L., *чернушка Nigella* L. (SP *ibid.*; Киселевский)⁹.

3.2. Народные фитонимы:

Прямо мотивированные названия:

Прямо мотивированные сербско-хорватские названия, то есть те, в которых признак растения отражен непосредственно, таковы: *пумавање Nigella sativa* L., *тршавац, чупавац Nigella damascena* L., *Nigella sativa* L. Эти названия возникли на основании восприятия *strictissimo sensu* – обнаружения признаков, связанных со строением данных растений.

О некоторых суффиксальных образованиях в народных ботанических номенклатурах можно предположить, что они возникли путем универбации атрибутивных синтагм. В случае србх. *чупавац* (м.) *Nigella damascena* L., *Nigella sativa* L. Журишић (Симоновић) можно предположить существование мотивационной синтагмы **чупава трава* (~ *зелье*) – из-за наличия фитонимов с аналогичным компонентом: србх. *чупава ката Nigella damascena* L., *Nigella sativa* L., *чупава мара, чупаво девојче Nigella damascena* L.¹⁰ Приведенные примеры прозрачно отражают характерный вид цветоложа названных видов. Та же особенность концептуализирована и в србх. фитонимах *пумавање* (н.) *Nigella sativa* L. (РСА) и *тршавац* (м.) *Nigella damascena* L., *Nigella sativa* L. Београд (Симоновић). Приведенные названия не имеют словообра-

⁸ О южнославянских образованиях на *-ика-* см. ЭССЯ 4: 153; SP 2: 230-231.

⁹ О словен. *črnuha Nigella arvensis* L., восточно- и западнославянских образованиях см. SP 2: 238-239; Сабадош 1996: 98.

¹⁰ Речь идет о метафорических номинациях, образованных от лексических единиц, которые изначально означают человеческое существо – *чупава девојка* (ф.) Црна Река (РСА), *чупаво девојче* (н.) *Nigella damascena* L. Журишић (Симоновић), Ристић-Кангрга (РСА), или представляют имена собственные – *чупава ката* (ф.) *Nigella damascena* L. С. Петровић, *Nigella sativa* L. Панчић, *чупава мара* (ф.) *Nigella damascena* L. Црногорац (Симоновић; РСА); ср. названия с той же или близкой формой содержания (при различной форме выражения): нем. *Schejne Kattusch Nigella arvensis* L., *Kotzige Katte Nigella damascena* L., *Kotzije Katusch Nigella sativa* L. (Marzell 3: 319-327), ит. *damigella scapigliata Nigella damascena* L. (<http://www.liberherbarum.com/Pn0550.HTM>), чеш. *strapatý Jano Nigella* L. (Machek 1954: 43).

зовательных и семантических эквивалентов в других славянских языках¹¹.

3.2.2. Косвенно мотивированные названия:

РАСТЕНИЕ ← ДРУГОЕ РАСТЕНИЕ

Названия-синтагмы представляют собой структурно-морфологический тип номинационных единиц в народной ботанической номенклатуре. Фитонимы-синтагмы в номинации растений из рода *Nigella* L. в сербско-хорватском языке представлены структурно-семантической моделью ADJ + N, в которой существительное означает а) растение (*сит, ћурика, црника, чурег, чурек*), другое растение (*ким, кимлин, куколь*), часть растения (*махуњача, мохуњица*), б) человеческое существо (*девојка, девојче*), в) имена собственные (*Ката, Мара*), г) часть тела (*брк, бркови*), а детерминатив – качественное (*дивји, дивљи, питоми, польски, прави, црни, чупави*) или притяжательное прилагательное (*дикин, маџи, маџкови*).

В случае србх. *дивји / питоми куколь* основу для переноса названия составляет сходство в форме плода → коробочка с семенами: *дивји куколь* (м.) *Nigella arvensis* L. (Дубровник, кон. XVIII – XIX вв.), *питоми куколь Nigella sativa* L. (Там же), *Dellabella* (Šulek, отсюда Симоновић и РСА), ср. цсл. *кжколь*, ст.-чеш. *kukol*, цсл. *кжколица* ‘*nigella*’, болг. *коуколица Nigella sativa* L. (МББР), ст.-рус. *куколица* ‘чернуха’, ст.-укр. *куколица* ‘*melanthion*’ (Сабадош 1996: 99) (< псл. **ko kolъ*, **ko kolica*, ЭССЯ 12: 54-55; ср. БЕР 2: 681)¹².

РАСТЕНИЕ ← ЧАСТЬ РАСТЕНИЯ

В отношении морфологической структуры заметная черта некоторых сорных растений¹³ – сухой плод, состоящий из оболочки и семян (*legumen*, стручок, коробочка). Мотивированные этим свойством, путем семантически-аффиксальной (суффиксальной) деривации образованы названия *мохуњица* (f.) *Visiani Nigella arvensis* L. (Šulek, отсюда Симоновић; РСА) (тж. в форме мн. ч. *мохуњице* ‘id.’ Šloser/Vukotinović (Симоновић) и в виде синтагмы *питома мохуњица Nigella sativa* L. (Šulek, отсюда Симоновић и

¹¹ Сравнительный фитонимический материал взят из следующих источников: для болгарского языка – МББР, для словенского – Karlin, Симоновић, для словацкого и чешского – Machek 1954, Rystonová 1996, Hladká 2000, для польского – Machek 1954, Pažderski 2002, для русского – Анненков 1859, для украинского: Сабадош 1996, для белорусского – Киселевский 1967.

¹² Ср. ту же модель в нем. *radin, radan, ratan, raten* „*nigella*“ XI в. (Marzell 3: 318-319).

¹³ Под сорными растениями подразумеваем все кормофиты, включая мхи (ср. IKFJ, стр. 7).

РСА)), *махуњача* (f.) *Nigella damascena* L. Kušan (Симоновић, оттуда РСА) (тж. в виде синтагмы *питома махуњача* Kušan (Симоновић, оттуда РСА)), *мохуњача* Anselmo da Canali „id.“ (Šulek, оттуда Симоновић; Борјановић, РСА). Приведенные фитонимы входят в число автохтонных сербско-хорватских образований¹⁴.

РАСТЕНИЕ ← ЧАСТЬ ТЕЛА (ЧЕЛОВЕКА ИЛИ ЖИВОТНОГО)

Србх. *мачји брк* (m.) Јуришић, *мачкови бркови* (pl.) Црногорац *Nigella arvensis* L., *дикин брк* Банат, *мачков брк* Вук, *мачкови бркови* Лазич *Nigella damascena* L., *мачкови бркови* Панчић *Nigella sativa* L. (Симоновић; РСА) – названия-синтагмы, возникшие в результате метафорического переноса на основе подобия части растения – листа, в чьей пазухе находится цветок – с частью тела человека или животного. Светло-зеленые шнурообразные тонко разделенные брактее являются основной причиной создания целого ряда метафорических названий, основой которых является сема «нить», а концептуализациями – «волосы», «борода», «ус» с различными определениями в разных языках: болг. *мустачки* *Nigella arvensis* L. (МББР), рум. *barba-leului* (Borza 116), ит. *scapigliate*, *barbe de frà*, фр. *cheveux de Vénus*, *barbue*, *barbe de capucin*, нем. *Venushaar*, англ. *old man's beard* *Nigella damascena* L. (ср. Marzell 3: 322-323; Vajs 1979: 103).

РАСТЕНИЕ ← ПРЕДМЕТ

В результате семантической деривации образованы србх. фитонимы *звечак* (m.) Далмация (Šulek, оттуда Симоновић; Борјановић, РСА) и *тамбурица* (f.) южн. Далмация (Šulek, оттуда Симоновић) *Nigella damascena* L. Это тип номинации, при котором плод растения из-за своего характерного вида метафорически сравнивается со звоном, вернее, с инструментом, который производит звонкий звук (ср. и основное значение псл. **ko, kolъ*, ЭССЯ 12: 55-56). Приведенные фитонимы относятся к независимым сербско-хорватским образованиям.

РАСТЕНИЕ ← ЦЕЛЬ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ

Лекарственные свойства растения в его названии отражены посредством названной болезни или отдельных частей человеческого тела, которые им лечатся. Србх. фитоним *надим* (m.) *Nigella sativa* L. Црногорац (Симоновић; РСА) мотивирован употреблением названного вида в народной медицине для лечения вздутия вследствие расстройств пищеварения (см. выше), ср. србх. (*надим* (m.) «присутствие избыточного количества воздуха или газа в желудке или кишечнике, которое проявляется во вздутии живота»

¹⁴ Ср. тж. ит. *Erba bozzolina Nigella damascena* L. (Barlow).

(РСА). Фитоним относится к независимым сербско-хорватским образованиям.

3.3. Заимствования:

Србх. **чурек** (m.) (Мостар) в значениях а) особый хлеб для праздника *крсно име*, б) растение *Nigella arvensis* L. Скок (Skok 1: 343) относит к балканским турцизмам в названиях пищи (< тур. **körek**, ср. рум. **ciurec** Art Butterwecken, болг. **Чуреци** pl.) (повторено в: Vajs 2003: 205). Это объяснение можно принять для форм с начальным *h-*: **дивља ћурика** (f.) Vukasović, **ћурек** Mikalja, Alschinger, Visiani *Nigella arvensis* L. (Šulek, отсюда Симоновић), **ћуреком** Јуришић (Симоновић) (< **körek Coriandrum cicuta** Crantz, см. Ваутор s. v. *baldiran*). Для вариантов **дивљи чурек** Волин, **чурек** (Босния и Герцеговина) *Nigella arvensis* L., **дивљи чурек** (Босния и Герцеговина) *Nigella damascena* L. (Симоновић) более вероятен, однако, турецкий прототип **çörek (otu) Nigella sativa** L. (Ваутор), но не исключена возможность контаминации (ср. болг. **чорь-оту Nigella sativa** L. < тур. **çöre otu** „id.“, МББР, см. тж. Ваутор)¹⁵.

Србх. фитонимы **камика** (f.) Visiani (Šulek, отсюда Симоновић и РСА) и **комика**¹⁶ Šloser/Vukotinić *Nigella arvensis* L. (Симоновић) имеют непрозрачную структуру. Фонетически близок к ним фитоним (**дивју / црни**) **ким** (см. выше). Но как с формальной, так и с ономаσιологической точки зрения была бы оправдана и возможность, что речь идет о местных производных на *-ика-* от србх. **ком** < псл. **котъ* ‘стручок, коробочка’ (ср. Skok 2:130; ЭССЯ 10:179; Kalezić (в печати)). По Скоку (Skok 2: 26), «от *кату* произошло и имя растения *kamika* (takode češ.)» (?).

В случае србх. **пуцалица** (f.) *Nigella arvensis* L. (Šulek, отсюда Симоновић) речь идет, вероятнее всего, о явлении, известном в семасиологии как «перенос названия»: **papaver Rhoëas** (*пуцало* n., *пуцалица* f., RJA) → *Nigella arvensis* L., причем основа номинации, то есть признак, общий для данных растений – их плод (коробочка) (ср. тж. Marzell 3: 544-545).

Прототип србх. названия **трофилић** (m.) Sabljар, Сплит *Nigella damascena* L. (Šulek, отсюда Симоновић), „*nigella* (erba)“, „*specie di pianta* (Nigella)“ Parčić (Vajs 2003: 205), возможно, надо искать в гр. **τρίφυλλον** „трехлистный“ (или **тетраφύλιον**), но оно, как и србх.

¹⁵ А. Шкалич отмечает и вариант **чуреком** < тур. **çörek (otu)** (Škaljić 1974: 181-182).

¹⁶ В «Ботаническом словаре» Д. Симоновича при этом названии стоит вопросительный знак. О таких именах во введении к словарю автор пишет, что это «недостаточно подтвержденные... менее надежные... и неясно записанные имена» (Симоновић 1959: XII).

цевка (f.) *Nigella arvensis* L. (Симоновић), имаєт недостаточно јасну оно-масиологическу структуру.

Из-за нехватки надежних данних окончательное решение вопроса об этих названиях отложим до следующего фитономастического исследования.

Литература

- Анненков 1859 – Анненков Н. Ботанический словарь. М., 1859.
БЕР – Български етимологичен речник. София, 1971–.
Ђокић 2003 – Ђокић М. Српско-хрватски фитонимски деривати на *-ика* у индоевропском контексту (са посебним освртом на семасиологију назива за дате биљке у класичним језицима). Магистарски рад. Београд, 2003. Рукопис.
Киселевский 1967 – Киселевский А.И. Латино-русско-белорусский ботанический словарь. Минск, 1967.
МББР – Материали за български ботаничен речник / Събр. от Б. Давидов и А. Явашев. Доп. и ред. от Б. Ахтаров. София, 1939.
Предметно-понятийный словарь 1986 – Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период. Л., 1986.
РСА – Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ. Београд, 1959–.
Сабадош 1996 – Сабадош I.B. Формування української ботаничної номенклатури. Ужгород, 1996.
Симоновић 1959 – Симоновић Д. Ботанички речник. Београд, 1959.
ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. Москва, 1974–.
André 1956 – André J. Lexique des termes de botanique en latin. Paris, 1956.
Aufmesser 2000 – Aufmesser M. Etymologische und wortgeschichtliche Erläuterungen zu *De materia medica* des Pedanius Dioscurides Anazarbeus. Hildesheim etc, 2000 .
Barlow – Multilingual Multiscript Plant Name Database, Authorised by Prof. Snow Barlow, The University of Melbourne.
<http://www.plantnames.unimelb.edu.au/Sorting/Nigella.html>
Baytop 1994 – Baytop T. Türkçe bitki adları sözlüğü. Ankara, 1994.
Borza 1968 – Borza A. Dicționar etnobotanic. București, 1968.
Carnoy 1959 – Carnoy A. Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes. Louvain, 1959.
Ernout, Meillet 1951 – Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1951.
Hladká 2000 – Hladká Z. Přenesená pojmenování rostlin v českých dialektch. Brno, 2000.
IKFJ 1978 – Čanak M., Parabučki S., Kojić M. Ilustrovana korovska flora Jugoslavije. Matica srpska. Odeljenje za prirodne nauke. Novi Sad, 1978.
LBJS 1998 – Kojić M., Stamenković V., Jovanović D. Lekovite biljke jugoistočne Srbije. Beograd, 1998.

- Kalezić – Kalezić M. Calamus (Reflexes of Latin Names as Designations for the Plant Species *Acorus calamus* L. in Serbo-Croatian Language) (in print).
- Karlin 1964 – Karlin M. Slovenska imena naših zdravnih rastlin // Farmaceutsko društvo Slovenije. 1964.
- Katzer – Gernot Katzer's Spice Pages. http://www.uni-graz.at/~katzer/engl/Nige_sat.html
- Machek 1954 – Machek V. Česká a slovenská jmena rostlin. Praha, 1954.
- Marzell 1943-1979 – Marzell H. Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen. Bd. I-IV, V (Registerband). Leipzig-Stuttgart, 1943-1979.
- Pažderski 2002 – Pažderski D.V. Poljsko-srpskohrvatski rečnik biljaka / Ekskluzivno za Projekat Rastko-Poljska. Decembar 2002. http://rastko.org.yu/rastko-pl/jezik/dvpazdjerski-recnik/index_1.php
- Rchid et al. 2004 – Rchid H., Nmila R., Bessière J.M., Sauvaire Y., Cho-kaïri M. Volatile Components of *Nigella damascena* L. and *Nigella sativa* L. // Seeds. Journal of Essential Oil Research. 2004. Nov / Dec. http://findarticles.com/p/articles/mi_qa4091/is_200411/ai_n9461161
- REW – Meyer-Lübke W. Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1972.
- RJA – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I-XXIII. Zagreb, 1880-1976.
- Rystonová 1996 – Rystonová I. Byliny a jejich lidové názvy // http://www.darius.cz/archeus/BB_index.html
- Skok – Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I-IV. Zagreb 1971-1974.
- SP – Słownik prasłowiański pod red. F. Sławskiego. Wrocław etc. 1974–.
- Strömberg 1940 – Strömberg R. Griechische Pflanzennamen. Göteborg, 1940.
- Škaljić 1974 – Škaljić A. Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1974.
- Šulek 1879 – Šulek B. Jugoslavenski menik bilja. Zagreb, 1879.
- Vajs 1979 – Vajs N. Zoomorfski elementi u nazivima biljaka // Rasprave Zavoda za jezik. Knj. 4-5. Zagreb, 1979. P. 89-104.
- Vajs 2003 – Vajs N. Hrvatska povijesna fitonimija. Zagreb, 2003.
- Zamboni 1973 – Zamboni A. Aree lessicali 8 // Atti del X Convegno per gli Studi Dialettali Italiani. Firenze, 1973. P. 33-83.

Пер. с сербск. яз. В. Колосовой

Ключевые слова: этноботаника, фитонимика, ономасиология, этимология.

Л. В. Непоп-Айдачич

СТЕРЕОТИП ГВОЗДИКИ В ПОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ

Для подготовки данной работы мы использовали методику, разработанную Ежи Бартминьским и его коллегами для «Словаря народных стереотипов и символов» (Słownik stereotypów i symboli ludowych 1996). Принятый в словаре метод толкования словарных слов детально описан в русскоязычном издании трудов Е. Бартминьского «Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике» (Бартминьский 2005: 55-86).

Материал для этой статьи был собран нами в Этнолингвистическом архиве Отдела текстологии и грамматики современного польского языка Института польской филологии Университета Марии Склодовской-Кюри в Люблине и любезно предоставлен для обработки руководителем отдела проф., д.ф.н. Е. Бартминьским. Исследование проводилось под руководством проф. Е. Бартминьского во время научной стажировки в вышеозначенном Отделе текстологии и грамматики современного польского языка в Люблине в 2005 г. благодаря предоставленной научной стипендии Кассы им. Юзефа Мянковского – Фонда поддержки науки.

Данная работа отражает принятую в «Словаре народных стереотипов и символов» (SSSL 1996: 16-17) схему построения словарной статьи, единую для всех его тематических разделов, каждому из которых будет посвящен отдельный том словаря. Том «Растения» будет вторым, поскольку «Словарь народных стереотипов и символов» отражает «“библейскую” последовательность создания мира» (Там же: 12). Среди других в этот том войдут словарные статьи о цветах, одним из которых и является гвоздика.

Наша статья о гвоздике, согласно принятой в словаре схеме, состоит из следующих структурных элементов: **Введение**. **Экспликация**: Название. Гиперонимы. Гипонимы. «Коллекции» и «комплексы». Оппозиции. Происхождение. Вид. Свойства. Части. Количество. Действия, процессы, состояния. Воздействие. Переживания. Объект. Адресат. Применение, использование, орудие. Локализация, локализатор. Время. Эквивалентность. Символика. **Документация**: Фразеология. Жатвенные песни. Свадебные песни. Любовные песни, песни ухаживания. Сиротская песня. Шуточные песни. Баллады. Легенда. Крестьянская поэзия.

Записанные в квадратных скобках номера, используемые в экспликации, соответствуют номеру мотива в документации, таким образом, исчезает необходимость повтора иллюстративного материала в разных частях работы. Документационная часть статьи построена по жанровому принципу. Фольклорные тексты и фрагменты этнографических записей приводятся в оригинальной версии. Мотивы, надстроенные над текстами, приводятся по-польски, а в скобках мы записывали их значение по-русски.

Исследование проводилось на материале польского языка, соответственно, посвящено стереотипу гвоздики в польском языке и культуре. Употребляя в экспликационной части слово *gwoździk*, мы имеем в виду общее польское представление об объекте *goździk*, воссозданное нами при анализе лексикографических, этнографических и фольклорных данных.

Введение. В польской народной культуре *gwoździk* имеет много символических значений. Некоторые из этих значений (напр., символ красоты, невинности и под.) характерны для гвоздики так же, как для любого цветка, иные же (напр., символ терпеливости, преждевременной смерти) отличают ее среди других цветов, определяя ее своеобразие.

Наиболее выразительными чертами *gwoździk* являются сильный аромат и красный цвет лепестков. Форма же бутонов, которая обычно воспринимается как напоминающая гвозди, повлияла на появление самого названия цветка – пол. *goździk* (рус. *гвоздика*), первоначально (а в польских говорах и сегодня) называемого *gwoździk*, – как и на то, что он стал символом Страстей Господних (Leksykon 1992: 46; Biedermann 1992: 96). Красная гвоздика часто появлялась на изображениях Мадонны с Младенцем (Leksykon 1992: 46; Biedermann 1992: 96), а также на полотнах эпохи позднего средневековья и ренессанса с изображением помолвки, очевидно, как символ любви и плодородия (Leksykon 1992: 46). Позже красная гвоздика стала во Франции символом роялистов, а в немецкоязычных странах – символом социал-демократии, особенно во время празднования первомайского Дня Труда (Biedermann 1992: 96). В Польше *gwoździk* ассоциируется со временами ПНР, а именно с праздником 1 Мая, а также 8 Марта. Белую гвоздику носили сторонники христианской демократии. На турецких и кавказских коврах *gwoździk* символизирует счастье (Там же).

Экспликация. ‘цветок с красными, белыми или розовыми лепестками, тесно собранными в форме полушара с неровными краями’ (*Dianthus*).

Название. Название *goździk* сегодня имеет общепольский характер и используется для обозначения цветка, выступающего в

Польше в 17 видах, а также для обозначения кухонной приправы. Это название появилось в польском языке в XV в., когда на кухне начали использовать ароматическую приправу – сушеные цветочные почки гвоздичного дерева (*Caryophyllus aromaticus*), которые напоминают своей формой гвозди (Sławski 1952-1956: 330; Brückner 1970: 166; Bańkowski 2000: 465; ЕСУМ 1: 486-487). Это «перевод со ср.-нем. *negelkīn*, *neilkīn* (нем. *Nelke*), *negellīn* (нем. *Näglein*) ‘гвоздика’: *Nagel* ‘гвоздь’, что, в свою очередь, является языковой калькой с романского... Местные растения (*Dianthus*) названы вторично из-за похожего запаха...» (Sławski 1952-1956: 330; Bańkowski 2000: 465; ЕСУМ 1: 486-487). Функционирующее на Мазурах название *nalik*, *nolik* (Kolberg 1966 (40): 176, 204-205, 207-208, 255) немецкого происхождения (от *Nelke* ‘гвоздика’).

Самый сильный запах у садовой гвоздики (*Dianthus Caryophyllus*). Очевидно, это ее аромат был сравним с ароматом приправы – почек тропического дерева *Caryophyllus aromaticus* L. *Eugenia caryophyllata*. В латинских названиях гвоздики, как цветка, так и приправы, мы встречаемся со словом *caryophyllus*, которое появляется в польском языке в измененном виде: *karafiol*. Ср. *karafiol* (*Dianthus*) «из греч. *karyofyllon* (‘ореховый цветок’ – но иностранное, индийское, непонятное название грек заменил родным звучанием), лат. *cariophyllum*» (Brückner 1970: 219). Очевидно, индийское название является родственным названию приправы *kappu* – пол. *kari* (анг. *carry*, *karri*) (‘смеси корицы, имбиря и др.’), которая также имеет сильный запах. Названия *karafiol* и *goździk*, *nalik* в народных текстах являются взаимозаменяемыми. Можно было бы предположить, что название *karafiol* (а вторично – названия *goździk* и *nalik*) когда-то использовалось для обозначения ‘душистых / с сильным запахом цветов (кустарников / растений) вообще’.

В современном польском языке функционируют такие дериваты слова *goździk*: *goździkowate* (PSWP 1997: 466); *goździkowiec* (PSWP 1997: 466); *goździkowy* (PSWP 1997: 466); *goździkówka* (PSWP 1997: 466). Они выступают не только как самостоятельные слова (*goździkówka* (PSWP 1997: 466); *goździkowate* / *goździkowcowate* / *gwoździkowate* / *goździkowcowe* (SNZiBP 1894: 174); *goździkowiec* / *gwoździkowiec* (SNZiBP 1894: 174); *goździczek* / *hypera* / *ryjkowiec* / *ziołomirek* (SNZiBP 1894: 400); *goździczki* / *centuryra* / *czerwieniec* / *dobra myśl* / *febrowe ziele* / *glistnik* / *goryczka* / *koper koński* / *krwawnik* / *orle oko* / *piórnik* / *poruszenik* / *serdecznik* / *szaszanki* / *tysiącznik* / *ziemna zółc* (SNZiBP 1894: 316)), но и как составляющие словосочетаний с ботаническим (*goździkowa lilia* / *mąsierka* (SNZiBP 1894: 68; Karłowicz 1952-1953 (1): 887); *gwoździkowe drzewo* (SNZiBP

1894: 174), *drzewo goździkowe / parczelina* (Karłowicz 1952-1953 (1): 887); *bazylija gwoździkowa* (SP XVI 1974: 272); *gwoździkowe ziele / kuklik* (Там же); *goździenek biały / sabacze myło* (Wisła 1890: 3)) и неботаническим значением (*polski balsam gwoździkowy* (SP XVI 1974: 272); *kolor goździkowy* (Там же)).

Синонимичными к названиям *goździk / goździczek* являются зафиксированные в народных текстах названия *nalik* (Karłowicz 1900-1911 (3): 241, Kolberg 1966 (40): 176, 204-205, 207-208, 255), *naliczek* (Kolberg 1966 (40): 234-235, 532-533), а также *karafijal* (Kolberg 1961 (1): 432; Kolberg 1964 (23): 167-168); *karafioł* (Brückner 1970: 219); *karafijoł* (Albośmy to jacy tacy 1976: 830), как и встречающиеся в других источниках – *gřebički, kartuzek, nalik* (SNZiBP 1894: 278-279); *nelka, nelk, nejelka* (Rogowska 1998: 52).

Гиперонимом для *goździka* ‘гвоздики’ является *kwiat* ‘цветок’ (общеупотребительное). С точки зрения местонахождения гвоздика относится к садовым [3b, 5, 6, 7, 10, 17, 18, 21, 31, а также согласно этнографическим записям, приведенным ниже, см.: «коллекции» и «комплексы»] и полевым цветам: *polowe gwoździki...* (ZWAK 1891: 116), [4, 15, этнографические записи см. «коллекции» и «комплексы»]. Вместе с рутой, лавандой (*ruta, lewandą*) *karafioły* ‘гвоздики’ определяют как цветы девушек (Kolberg 1962 (5): 146). Реже гвоздику относят к категории садовых растений (*rośliny ogrodowe*) (Karwicka 1979: 202) или к категории трав: *ziółko* [7, 17]; *ziele* ‘травы’, которые освящают [этнографические записи см. ниже: «коллекции» и «комплексы»]; *ziola na czarownice* ‘травы против ведьм’ [там же].

Гипонимами для *goździka* ‘гвоздики’ (*Dianthus*) являются: *goździk brodaty* (*Dianthus barbatus*) – *goździk* (Sychta 1967: 1: 349); *grōdĕk’i* (Sychta 1967: 1: 371; Rogowska 1998: 52); *kwiatki swoyskie ogrodne, goździk, g(w)ozdzik brodaty* (Spólnik 1990: 19); *kupczak* (Nowiński 1977: 22). Название *grōdĕk’i* мотивируется плотной формой соцветий (Rogowska 1998: 53). Такую же мотивацию имеет название *kupczak* (Nowiński 1977: 221; Rogowska 1998: 53).

górskie goździki (Orli Lot 1948: 143). *goździk kartuzek* (*Dianthus Carthusianorum*) – *křoska* (Sychta 1967: 2: 281); *goździk, grōdĕk, krvavnik, krvavik, jezšovã krevka, křoska, kartĕsk’i kviat, jim dlĕži tim lep’ĕ* (Rogowska 1998: 52-53); *goździk, goździk dziki, goździk kartuzek, g. kartuszek, iskarka, kartuzek, opatrznik, polne gwoździki* (SNZiBP 1894: 279). Названия *krvavnik, krvavik, jezšovã krevka*, скорее всего, появились на основании особого подчеркивания красного цвета цветка. Кашубское название *křoska* выделяет другую черту цветка – яркость (*křosać* и *krzesać* этимологически связаны с *iskra, jaskier, jaskrawy* (Brückner 1970:

275, 193). По свидетельству Ф. Славского, эта черта также мотивирует названия иного цветка: *jaskierki* = *iskierki* (*Aster amellus* 'aster gawędka') (Sławski 1952-1956: 515), тогда как Э. Маевский приводит название *iskarka* именно как название, эквивалентное названию *goździka kartuzka* (SNZiBP 1894: 279). Название *kartësk'i kviat* является частичной калькой немецкого (Rogowska 1998: 54). Сочетание *jim dlęzi tim lep'ë* (букв. «чем дольше, тем лучше») ассоциируется с долгим периодом цветения гвоздики (Rogowska 1998: 54).

goździk kropkowany (*Dianthus deltoides* L.) *v'atrãck* «народная этимология сравнивает венчик цветка, состоящий из пяти лепестков, с маленькой ветряной мельницей» (Sychta 1967: 6: 124).

goździk [ogrodowy] (*Dianthus Caryophyllus*) – *goździk, g. ogrodowy, gwoździk ogrodowy, gwoździki ogrodne, goździki polne, polne gwoździki, trawnik, nalek* (SNZiBP 1894: 279).

goździk polny (*Dianthus deltoides*) «всегда определяется прилагательным *polny*, скорее всего был известен и применялся в медицине» (Spólnik 1990: 91-92). «В XV веке это растение имеет лат. название *filius ante patrem*. В XVI в. оно стало основой для польского названия» – *syn nad oycem* (Spólnik 1990: 109). Правдоподобным кажется объяснение этого названия тем, что веточки полевых гвоздик (*ojciec* 'отец') выпускают из себя густые молодые ростки (*syn* 'сын'), которые соответственно находятся выше, то есть *syn nad oycem* 'сын над отцом', ср.: *gałãski polnych gwoździków gęste roszezki s siebie wypuszczają* (SP XVI 1974: 272). – *polne gwoździki* (Там же), *g. kropkowany – g. polne, syn przeciwny oycu, gwoździk trawni, polne gwoździki, syn nad oycem, polne gwoździki, sin nad oycem* (Spólnik 1990: 19), *opatrznik* (SNZiBP 1894: 279); *goździki polowe, zw. smółką* (Wisła 1894: 823). Название *opatrznik* этимологически связано с глаголом *patrzeć/patrzeć* ('смотреть') (Brückner 1970: 399). Существительное *smółka*, согласно Варшавскому словарю, имеет значение 'молодая смола на хвойных деревьях', а также 'сорт груш с запахом смолы' (Karłowicz 1952-1953 (6): 245). Основой номинации особого сорта груш стал их запах. Эти данные позволяют предполагать, что перенесение названия *smółka*, используемого также для определения гвоздики, произошло на основании сходства аромата цветка и смолы.

«Коллекции» и «комплексы». В этнографических записях гвоздика появляется в следующих «комплексах»:

1. Цветы, растущие в саду: *lilija biała i żółta, róża, tulipan dziki, kopytelija, jendyka, józefek, aster, ślãz kędzierzawy, słonecznik, ruta, barwinek, piżmo, boże-drzewko, balsaminka, adamaszek, trojiść i karafiol* (Kolberg 1962 (16): 68); *ruta, lewanda i karafioły* (Kolberg

1962 (5): 146); *lilija, trójiśc i karafijol* (Kolberg 1962 (16): 68); *tulipan, goździk* (Kolberg 1962 (16): 68); *mirt, bluszcz, zawilec, piwonija, goździk* (Там же); *róże, ordyny (georginie), piwonja, nagietki, śmierdziuchy (nieśmiertelnik), zimowe ziele lub kocie ocy, miesięcnik, stokroć, bukvice, jaskier żółty i biały, nagietki sierdżite (pełne) i niepełne, goździki pąsowe i kraciaste, bratki, bylica* (Świętek 1893: 25-26); *róże, lilie, słoneczniki, malwy («wysokie kwiaty»), fluksje, nagietki, powój, rumianek, ślaz, mięta, astry, bratki (tzw. macoszki), nasturcje, gladiole, georginie, dąbki, nieśmiertelniki, margaretki, piwonie, marcinki, lewkonie, narcyze, tulipany, goździki, lubin, chryzantemy, rezed, słomianki, łwie paszcze, chryzantemy* (KLW 1964: 294); *tulpy, astry, naliki [goździki], marcinki, bijony, nagietki* (Łęga 1933: 65); *bratki, goździki, stokrotki, nagietki, astry, dzwonki, maślanka, suchotki, barwinek, rozeta, mięta, powój, sierotki, nasturcja, majeron, korolina, rumianek, bylica, piołunek, nadto: piwonije, giergonije, lewkonije, chryzantemy, lilije* (Orli Lot 1935: 148); *садовые цветы: ogrodowe kwiatki (jak np. w lenanije, czyli geranije, lewkonije, rezedę, goździk itd)* (Kolberg 1962 (3): 312).

2. Цветы, которые рисуют на иконах святых: *W górnych narożnikach tła spotykamy przeważnie dwa małe goździki czerwone. W innych obrazach w dołu – girlandy kwiatów kulistych i wielopłatków czerwono-żółtych* (Jęczalik 1970: 323).

3. Украшение машины такси, на которой ехали молодожены: *stażki, kwiaty; goździki...* (TN Krasnobród 1979: 331).

4. На картинах, украшающих буфеты из Гданьского Поморья, появляются *tulipany, róże, stylizacja goździka, na motywie piwonii oparty... kwiat kulisty zamknięty wklęsłą linią strzępionych płatków* (PSL 1970 (1): 12).

5. Гвоздика относится к лекарственным растениям: *... poruszenik jest niejako nazwą lekarską, posługującą całej grupie roślin używanych od pewnych chorób. Pierwszy z siedmiu wymienionych poruszeników nazywa się bliskawica; drugi kurzacza ślepoty (jedna z trzech, bo także nazwę noszą: jaskier i brodawnik); trzeci goździczki; piąty siemizielon (u szlachty zagrodowej: gruszka); szósty dziewięcioranek...* (Wiśla 1888: 9).

В религиозных обрядах гвоздика выступает в таких «коллекциях»:

1. В костел для украшения алтарей и икон дают *goździki, róży, późni dalii* (TN Krasieczyn 1994: 900 A/9). Белые цветы, используемые для украшения алтарей Матери Божьей, это: *naparstnica, piwonie białe, goździki białe i lilie* (TN Motycz 1995: 993 A; Niebrzegowska 2000: 143). Красные гвоздики как украшение алтарей святых мучеников в домах появляются с майским пионом, сухими травами,

розами: *piwonią majową, suchymi ziółkami, różami* (TN Motycz 1995: 993 A; Niebrzegowska 2000: 142-143).

2. На праздник Тела Господня освящают венки с гвоздиками: *W oktawę Bożego Ciała zanoszą kobiety do święcenia wianki. Dodają też do wianków rośliny ogrodowe: «kamienne» goździki, róże, piwonie («bujany»), lubczyk («lubieszczyk»), «boże drzewko».* Najważniejszym składnikiem wianków są jednak rozchodnik, macierzanka (Karwicka 1979: 202).

3. В день св. Яна девушки вплетали в волосы или прикалывали к платкам садовые цветы, одним из которых была гвоздика: *dziewczęta miały zwykle we włosach lub przy chustkach kwiaty ogrodowe, jak rutę, karafijoł, róże, nasturcje albo nagietki* (ŁSE 1980: 105). Венки в день св. Яна плетут из *koniczyny (dzięcieliny), groszku, piwonii, gwoździków, rezedy, georginii, lonku* (сорт луговой травы) *i in. traw, dębowych gałęzi z liśćmi...* (Wisła 1891: 931); *...niezapominajki – symbol przysięgi, lilia – niewinność, tulipan – skromność, chaber (niebieski) – młodość, niedźwiedzie ucho (kwiat żółty i liść kosmaty) – bogactwo i zazdrość, róża w pąkach – miłość, róża rozwinięta – stałość, goździki polowe, zw. smółka – cierpliwość* (Wisła 1894: 823).

4. Травы, освящаемые на праздник Матери Божьей Злаковой: *Oto ich [трав] zestawienie: gwoździki, wirzbica, bylica, boże drzewko, słonecznik, koper, nagietki, byki, pietynek, orgielica, chlory, troiś, dzień i noc, żyto, pszenica, proso, bób, groch, owies, jęczmień, mak, gorczyca, solowija, śláz, proso tureckie, mięta, józefek, rozcepiż, wrotycz, osełek, pszenica Matki Boskiej, kalina, orzechy, a w środku jabłka, a niekiedy i gruszki* (MAAE 1908: 120). Украшение этих «трав»: *Ziele jest bukietem wszystkich płodów rolnych. Zdobione jest ono kwiatami ogrodowymi i polnymi: astry, wiatrówki, pątnowiaki, goździki, śláz, maciczne ziele, pielun oraz gałązki jarząbka* (ŁSE 1963: 113); *Do przystrojenia używa się «geronije», ostatnio także inne kwiaty ogrodowe (goździki, nagietki, bratki, piwonie itp.)* (PSL 1971 (4): 246).

В летних обрядах, а именно в обряде «Wyżynek» ('дожинок') после окончания пшеничной жатвы, гвоздика появляется как один из цветов, которым девушки украшают венки из пшеницы, надеваемые ими на голову: *idą młode dziewczęta... niosąc na głowach wieńce ze zboża pszenicy... [Wieńce] przystrojone są w duże kwiaty różnej, a osobliwie czerwonej barwy (astry, maki, gwoździki, georginie i t. d.), w pierniki, ciasteczka, orzechy i jabłka; przewiązki są czerwonej włóczki, z taśmy, z blaszki i t. d.* (Kolberg 1962 (6): 97).

В свадебном обряде гвоздика является элементом наряда невесты: на чепце невесты, так называемой шапочке *z wierzchu nałożone są liczne sztuczne kwiaty... Są tu narcyze, róże, maki, bławaty, konwalie, rumiany i goździki, a pomiędzy nie powpinane cekiny* (PSL

1970 (1): 25); *Po zdjęciu wianka i rozpleceniu włosów, zakładano pannie młodej czepiec, lub wpinano po prawej stronie kwiatek we włosy. ... W międzywojeniu były to kwiaty żywe ze ślubnej wiązanki, róże lub goździki. Śpiewano wtedy «Chmiela» (LL 1969-1971: 50). Подружки носили в волосах банты с цветами: kokardy z goździkami i różami, lub gałązkami mirtu, które czasami po ślubie oddawały pannie młodej składając życzenia (LL 1969-1971: 37); Druhny wtykały za chustki kupne [sztuczne] białe konwalie i goździki. Przy kwiatach tych były ciemnozielone listki (ŁSE 1970: 12: 80).*

Повседневной привычкой было то, что девушки вплетали в волосы цветы: *bratki, goździki, granotki, baluch, ranokule...* (Nitsch 1960: 165); *Sasanki, konwalie, niezapominajki, goździki, czeremcha. Wianki z tych kwiatów, równianki, zaplatanki we włosy są «przystrojem» młodych dziewcząt (PSL 1964 (2): 109).*

Уголок белого конверта для новорожденного украшали гвоздиками или розами: *Na kapce ułożona jest wiązanka kwiatów (goździki lub róże) przybrana gałązkami szparagusa (ŁSE 1981: 61).*

Гвоздику также использовали в магических обрядах, чтобы отогнать или обезвредить ведьму: *Aby czarownicę odpędzić lub uczynić nieszkodliwą, trzeba udać się przed wschodem słońca na dziewiątą miedzę i zbierać zioła: goździki polne, macierzanka, dzwonki (*Hypericum perforatum L.*), czarne ziele (*Anemone pulsatilla L.*), bylicę, boże drzewko, kopytnik i inne. Ususzywszy je, bierze się na miskę lub na trzopek ognia, idzie z tym do stajni i kurzy się tego temi ziołami (Wisła 1903: 327); то же (ZWAK 1881: 120).*

В свадебных песнях распространен «комплекс» *коробочка с венком, а в той коробочке – красные / душистые /... гвоздики: pudełeczko z wieńcem, а w tym pudełeczku – czerwone / pachnące /... goździki [12]. Коробочку находит жених / бояре... или везет невеста.*

Как цветок, растущий на лугу, гвоздика является составляющей такого «комплекса»: *kwiaty, maki, chabry i G. [15].*

Девушка засеваает несколько садов цветами, чтобы вызвать у женихов желание полюбить ее. Таким образом образуются «коллекции»: *четыре сада руты, а пятый – гвоздик и т. д.: cztery ogrody ruteczki, а piąty nalików, (szósty – turków, siódmy – szarańców, ósmy – szaleju) / а piąty poleju, szósty szarańców, siódmy – nalików [17].*

В любовных песнях гвоздика выступает в «коллекции» с тюльпанами: *czerwone goździki, żółte / białe tulipany [8, 16]; śliczne / piękne goździki, piękne/ śliczne tulipany [8, 16], реже с зеленым майораном – z zielonym majeronet [7], символизируя влюбленных.*

Гвоздика и яблочки (*jabłuszka*) составляют «коллекцию» предметов, призванных помочь юноше, старающемуся добиться любви девушки [23].

Набор платочков, отданных девушкой юноше, состоит из платочка в гвоздиках, платочка в лилиях и др.: *chusteczki w gwoździki, w lilije / jedwabnej chusteczki i chusteczek w gwoździki, z gwiazdami, z ruteczką, z leliją* [26].

В свадебных песнях [14], песнях ухаживания [25] гвоздика появляется вместе с четырьмя ромашками, розмарином, двумя веточками мирта, четырьмя розочками (*z czterema rumiankami, rozmarynami, dwiema gałęziami mirtu, czterema różyczkami*) [14], или четырьмя фиалками, двумя розочками (*czterema fiołkami, dwiema różyczkami*) [25], вплетенными в венок невесты / девушки и выпадающими из венка после (предвещающей) потери невинности. «Коллекция» символов невинности дополняется названием трав и гвоздики (*ziela i G.*), растущих в саду девушки [22]. Невеста, прощаясь с домом, благодарит розмарин и гвоздику (*dziękuje rozmarynowi i goździkowi*) [11].

Красная гвоздика и синяя фиалка (*fioleczek modry*) составляют цветы, вырастающие на могиле отца/ матери [29].

На могиле девушки-детоубийцы вырастают гвоздика, розы, лилия, вербена, фиалка, васильки, желтый цветок (*G., róży kwiat, leluja, choina, śliczny kwiat, werbinka, fiołek, bławaty, żółty kwiat*) [33].

В гроб девушки кладут белые лилии и красные гвоздики (*białe lilie i czerwone goździki*) [35].

Оппозиции. Гвоздика противопоставляется тра в е [5]. Гвоздика и травы противопоставляются как цветок : не-цветок [7]. По признаку красивый : некрасивый, молодой : старый гвоздика (*naliczek*) контрастирует с полевым грибом (*policzkiem*) [13].

По признаку места появления – на мосту : под мостом – гвоздика находится в оппозиции к белому/ синему цветку / белому камню (*biały / modry kwiatek / biały kamień*) [32].

В обрядах гвоздика противопоставляется платку, венку. После того, как невесте снимали платок / венок и расплетали волосы, ей в волосы вплетали розовую гвоздику (*różowy G.*) (ŁSE 1978: 63; LL 1969-1971: 50).

С точки зрения периода цветения гвоздика контрастирует с розой: гвоздика цветет долго, а роза – недолго (ŁSE 1981: 103).

В ряду цветов, которыми девушка засеяла несколько садов, гвоздика противопоставляется другим цветам (*turkom, szarańcom, szaleju*) по принципу негативной градации [17]. Гвоздика (*nalik*), выступая эквивалентом красоты (*dzieweczek jako obrazików*), находится в оппозиции к «серячкам» [*szarańce*], являющимся эквивалентами уродливости (*chłopaków oberwańców*) [30].

Происхождение. Согласно легенде, белая гвоздика (*biały G.*) появилась из слез святой Кинги, а красная (*czzerwony G.*) – из капель ее крови [36].

Указание на происхождение гвоздики от капель крови Иисуса зафиксировано в одном из ее названий, а именно, в названии *jeżesová krevka* (Rogowska 1998: 52-53).

Вид. Самой яркой чертой вида гвоздики являются цветы красного цвета: *czerwonego koloru* [1, 3, 7, 8, 12, 16, 20, 22, 28, 29, 35, 36]; *pónsowe* ‘пунцовые’ [23]; *koloru biskupów i kardynałów* ‘цвета епископов и кардиналов’ [37].

Реже встречаются белые (*białe* [23, 36]), золотистые (*złociste* [23]), синие (*modre* [32]), розовые (*różowe* (LSE 1978: 63)) гвоздики.

Свойства. Одной из самых выразительных черт гвоздики является ее сильный запах, поэтому гвоздика часто определяется как душистая (*woniaący / pachnący G.*) или выступает в сочетании с глаголом *zawonieć* ‘запахнуть’, который также подтверждает наличие у гвоздики названной черты [6, 8, 12, 15, 19, 27, 31].

Гвоздики определяются как красивые: *ładne, piękne, śliczne* [2, 8, 9, 16, 24].

Зафиксированное сочетание *krakowskie G.* [12] указывает на высокую оценку цветка (ср. сочетание *krakowska robota* ‘хорошая работа’ и *warszawska robota* ‘плохая работа’).

Части. Обычно в гвоздике не выделяют составляющих частей, за исключением ситуации смерти возлюбленного. Тогда говорят, что гвоздики не расцвели, потому что ‘смерть забрала их головы, могильщики подкопали им корешки, а девушки собрали цветочки’: *śmierć im odebrała głowy, Grobarze korzonki podkopali, Panienki kwiateczki pozbięrały* (Pieś Śl 1927 (1): 372).

Количество. Частое использование в текстах грамматической формы единственного числа может свидетельствовать как о восприятии гвоздики как отдельного цветка, так и о собирательном восприятии цветов этого сорта. В саду девушки может цвести один цветок (*karafioł* [напр., 10]), два цветка (*dwa naliki* [22]), а также много гвоздик, то есть неопределенное количество цветов, на что указывает использование формы множественного числа (*goździki/ karafioły/ naliki*, [напр., 3, 4 и т.д.]). Большое количество гвоздик также может называться при помощи сочетания ‘сад гвоздик’: *ogródeczek nalików* [17].

В венке девушки появляется один цветок гвоздики [14, 25]. На мосту также цветет одна гвоздика [24, 32].

Действия, процессы, состояния. Гвоздика растет (rośnie [4, 7, 10, 15, 24, 32]); цветет (kwitnie [4, 7, 10, 18, 28, 30, 37]); не расцветет из-за смерти возлюбленного (nie rozkwitnie [34]); пахнет (pachnie, wonieje [6, 19, 27, 31]); распускается на голове девушки (rozwiija się [14a, 25]); вылетает из венка (wylatuje z wianka [14, 25]); вырастает на могиле отца / брата/ девушки-детоубийцы (wyrasta na grobie ojca / brata/ dziewczyny-dzieciobójczyni [29, 33]); поет днем (śpiewa [37]).

Воздействие. Воздействие гвоздики связано с ее наиболее выразительной чертой – сильным ароматом. Благодаря этому запаху у юноши, проходящего возле сада девушки, появляется желание жениться [6, 19], болит сердце из-за отсутствия возможности быть рядом с любимой девушкой [19, 31].

Гвоздика, выросшая на могиле девушки-детоубийцы, вызывает слезы *братика, сестренки, парней, Ясика (braciszka, siostrzyczek / młodzików / Jasiczka* [33]).

Гвоздика, растущая в саду девушки, должна защитить ее от побоев мужа [10].

Переживания. Гвоздика в крестьянской поэзии тоскует ночью (smuci się poją [37]).

Объект. Девушка сеет гвоздики (sieje [17]); голубь может сломать гвоздику (może złamać [21]); конек может ее затоптать (może zdeptać [22]).

Подружки собирают гвоздики, которые вылетели из венка невесты (zbierają [14b]).

Адресат. Гвоздика выступает в роли адресата высказывания невесты, которая, прощаясь с домом, благодарит розмарин и гвоздику [11].

Применение, использование, орудие. Гвоздика является средством, которое должно помочь добиться любви; используется как девушками, так и юношами. Девушки сеют гвоздики, чтобы побудить парней к любви [17], а парни носят под окошко девушкам красные яблоки и белые /... гвоздики / дарят гвоздики, чтобы девушки поддались их уговорам [23, 24].

Гвоздика используется в летних обрядах, а именно в обрядах окончания жатвы (см. выше «коллекции» и «комплексы»), в свадебном обряде как украшение невесты, подружек (см. выше «коллекции» и «комплексы»), а также в погребальном обряде: гвоздику кладут рядом с девушкой в гроб [35].

Гвоздику освящают на праздник Матери Божьей Злаковой (МААЕ 1908: 120; ŁSE 1963: 113; PSL 1971 (4): 246).

Девушки в плетали гвоздику в волосы (см. выше «коллекции» и «комплексы»).

Засушенными и сжигаемыми травами, к которым относится и гвоздика, отгоняют ведьм (Wisła 1903: 327); то же (ZWAK 1881: 120) (см. выше «коллекции» и «комплексы»).

Локализация, локализатор. Гвоздика растет / цветет в саду (w ogrodzie) [3, 6, 7, 10, 17, 18, 21, 22, 31] / на грядке (na grzędzie) [11]; за воротами (za wrotami) [6, 19, 31] / во внутреннем дворе (na dziedzińcu) [3, 4] / перед двором (przede dworem) [4] / во дворе (we dworze) [6, 19] / перед дворцом (przed pałacem) [3, 4] / перед сельским домом, возле изгороди из жердей (pod wiejską chatą, przy płocie z żerdzi) [37] / под окошком (przed okienkiem) [4, 23]; в поле (na polu) [4, 30]; от края до края (od buczku do buczku) [7]; на лугу (na łące) [15]; вблизи корчмы (w pobliżu karczmy) [19]; на мосту (na moście) [24, 32]; на могиле (na grobie) [29, 33]; в Розбарке (w Rozbarku) [31].

Также гвоздики растут в горах, поэтому их причисляют к горным цветам: *szarotki, goździki górskie, goryczki itp.* (Orli Lot 1948: 143).

Гвоздики могут находиться в коробочке с венком [12], могут быть вплетены в венок [14, 25].

Гвоздику кладут в гроб девушке [35].

Гвоздика-сыночек (= жених) (G.-*syneczek*) [= kawaler] распускается на сердце девушки [28].

Цветущая / красная гвоздика свидетельствует о присутствии в доме девушки на выданье [5, 6, 7, 8, 10, 11, 17, 18, 19, 21, 22, 30, 31], в других же текстах – парня / сыновей / барина / графа, будучи воплощением мужественности [3, 4].

Время. Название *jin dlęži tim lep'ë* 'чем дольше, тем лучше' связано с длительным периодом цветения гвоздики (Rogowska 1998: 54).

Эквивалентность. Гвоздики выступают в качестве параллели соловьев, коней, усов (как символов мужественности) [3, 4].

Гвоздика как символ невинности рассматривается в тесной связи с другими цветами венка девушки: *rumiankami, rozmarynami, gałęziami mirtu, różyczkami* [14]; *fijołeczkami i różyczkami* [25]. Эквивалентными с точки зрения этого же символического значения являются платочки в гвоздиках и т.д. (*chustka w goździki z chustkami w lilije, jedwabną chustką, chustkami z gwiazdami, z ruteczką* [26]). В свою очередь, названные два ряда эквивалентов являются эквивалентными по отношению друг к другу.

Гвоздики эквивалентны некоторым другим цветам (*ruta, turki, szarańce, szalej, polej*), побуждающим парней к любви [17].

Расцветшие гвоздики сравниваются с красотой девушек (*dziewczyn-obrazików*) [30].

Взаимозаменяемы такие цветы: *gwoździczku / g(w)óździczkach / róży kwiecie / leluji / choinie / ślicznym kwiecie / werbince / fijołku / bławacie / żółtym kwiecie*, – растущие на могиле девушки-детоубийцы [33].

Символика. Гвоздика является символом мужественности [3, 4, 23, 27]; красоты юноши [1, 20].

Гвоздика также символизирует женственность-невинность [5, 6, 7, 11, 12, 14, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 31, *chustka w G. 26*], которая может быть утрачена: голубь может сломать гвоздику [21]; конь может растоптать гвоздику [22].

Гвоздика выступает символом красоты и молодости девушки [13, 30]. Она символизирует красоту парня, не исключая его агрессивности [9, 28], и в то же время выступает защитницей женщины [10].

Гвоздика – символ любви [24, 32] (гвоздика не расцветет, если любовь не может осуществиться [34]). Красная гвоздика вместе с желтым тюльпаном является символом влюбленных [8, 16].

В свадебных песнях подружки собирают гвоздики, выпавшие из венка невесты [14b], и тем самым перенимают ее роль.

Полевые гвоздики (*goździki polowe, zwane smółką*) в венках, которые плетут на св. Яна, символизируют терпеливость (Wisła 1894: 823).

В народных текстах гвоздика также появляется как символ преждевременной смерти [29, 33, 35].

Белая и красная гвоздика на похоронах Гжегожа Пшемька выступали в символической роли как с точки зрения цвета, так и формы: *Ktoś podnosi do góry dwa goździki – biały i czerwony – które rozchylają się w boki tworząc V* ('Кто-то поднимает вверх две гвоздики – белую и красную – они раздвигаются в стороны, образуя V') (PSL 1994 (1-2): 88).

ДОКУМЕНТАЦИЯ

ФРАЗЕОЛОГИЯ

1 – *Czyrwióny jak goździk* ('красный как гвоздика') (Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich 1969: 30).

ЖАТВЕННЫЕ ПЕСНИ

2 – Dziezic (ładny) jak karafijol / nolik / [= goździk] ('барин (красивый) как гвоздика')

A ten nasz pan dziezic ładny jak karafijol. Wstawić go do wody, Będzie się rozwijol (ŁSE 1962: 155); вар.: A nasz jaśnie pan, kiej karafijol, Siad na konika, po polu wywijol (Wisła 1900: 72); Przede dworem stoi palik, Nasz wielmożny dyby nolik [goździk]! (Kolberg 1965 (39): 70).

3 – Na dziedzińcu / w ogródeńku czerwone goździki – a) u pani / państwa dzieci jak słowiki; b) u pana wrone koniki ('во дворе/ в саду красные гвоздики – а) у барыни / у господ дети как соловьи; b) у барина воронные кони')

a. *A na dziedzińcu czerwone goździki, Naszej pani dzieci, to kieby słowiki (Kolberg 1964 (28): 108-109); вар.: A w ogródeńku cyrwone goździki. U naszej pani dzieci jak słowiki (Dworakowski 1964: 181); Przed naszym pałacem kwitną goździki, Naszego państwa synowie, gdyby słowiki (MAAE 1912: 65).*

b. *A w ogródeńku cerwone goździki, U naszego pana wrone koniki (Wisła 1901: 14).*

4 – Przede dworem / pałacem / okienkiem / ... rosną / kwitną gwoździki – Jaśnie Pan / Jaśnie Hrabia / ... kręci wąsiki ('перед двором / дворцом / окошком /... растут / цветут гвоздики – Вельможный Пан / Вельможный Граф /... крутит усыки')

Przede dworem, przed pałacem Rosną gwoździki, Przechodzi się nasz Jaśnie Pan, kręci wąsiki (MAAE 1912: 62), вар.: Przed naszym pałacem kwitną goździki, Nasz Jaśnie Pan stoi w oknie, kręci wąsiki (MAAE 1912: 65); Przede dworem, przed okienkiem, kwitną goździki, Przechodzi się Jaśnie Hrabia, kręci wąsiki (MAAE 1906: 54); ... gwoździki, Wychodzi przed dwór jegomość, pokręca wąsiki (Wisła 1889: 518); A na naszym dziedzińcu, kwitną goździki, A już-ci nasz pan wielmożny, kręci wąsiki (Kolberg 1963 (10): 211); вар., идентифицируемый как песня ухаживания: Da o na tym Turskiem polu Rozkwitają g(w)oździki, Uwija się ten kochanek, O i wykręca wąsiki (ZWAK 1884: 81).

СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ

5 – W ogródeczku ranny trawka nie goździki ('в садике девушки трава, не гвоздики')

W mojem uogr^uódecku Trávka nie gwozdyki, Przyjeżdżáj, Jasiéjku, Napasies k^uóniki (Bąk 1958: 14), там же вариант, идентифицируемый как песня ухаживания.

6 – Kiedy kawaler mijał ogród / wrót / dwór, zawoniał mu karafijol ('когда юноша проходил возле сада / ворот / двора, он почувствовал запах гвоздик')

A jak ci ja ogród mijał, Zawoniał mi karafijol; Chodziłem w około, Serce me płakało, Bo nie miało pociesenia. A ja ta jesce raz pójde, i o

córus mówić będą: – Mamecko, tatecko, Dajciez mi córecke (Federowski 1888: 61); *Kiedych já tam wrót pomijał, Zawoniał mi karafioł; Tak mi pieknie woniało, Aż mi serce bolało* (ZWAK 1885: 192), вариант, идентифицируемый как древняя верхнесилезская песенка: *Kiedy ja ten dwór mijiał, Zawoniał mi karafioł, W około, w około. Jeszcze ja tu raz pójdę, Ojcu, matce mówić będą I prosić i prosić* (Gallus 1892: 63), вар. см. как песня ухаживания [19], как баллада [31].

7 – W ogródeczku / przede dworym /... panny (rozkwitły /... czerwone /... goździki / naliki – kawaler / brat /... zaprzęga koniki ('в садике / перед двором /... девушки (расцвели /...) красные /... гвоздики – жених / брат /... запрягает коней')

W tym moim "ogrodzie rozkwitły goździki. Zaprzęgażę, Jasiu, te gniade koniki (Wielkopolskie śpiewki ludowe 1957: 274); вар.: *W moim ogródeczku wyrosły goździki...* (Adamowski 1994: 131-132); ... *wyrosły goździki...* (Niebrzegowska 2000: 40; TN Susice woj. Zamojskie 1975: 134 A nr 16); ... *zakściwały naliki [=goździki]...* (Kolberg 1966 (40): 204-205; Steffen 1931 (1): 4); ... *zakrzciwały goździki...* (Kolberg 1964 (27): 189); ... *zakwitły goździki...* (TN Rachanie 1978: 298/21); ... *czerwone goździki...* (Kolberg 1964 (28): 226; Kolberg 1963 (24): 223, 250, 290-291; Kolberg 1964 (22): 47; Kolberg 1963 (26): 131; Kolberg 1963 (12): 71; Kolberg 1974 (49): 445-446; Wisła 1899: 98; Wisła 1904: 543; Wisła 1896: 497; Gawron 1971: 82; TN Kowale Oleckie, gm. Kowale Oleckie, woj. Suwalskie 1992: 799B; Pauli 1973: 147; ZWAK 1878: 49; LL 1965: 4: 10; Wasilewski 1889: 170-171; Świętek 1893: 145; Roger 1976: 142; Wisła 1899: 535); ... *polowe gwoździki...* (ZWAK 1891: 116); вариант, идентифицируемый как свадебная песенка: ... *cerwone gwoździki, Zaprzęgaj, zaprzęgaj, bracisku, te siwe koniki* (Pleszczyński 1892: 64-65); вариант, идентифицируемый как семейная песня: ... *w ogródku gwoździki...* (Lompa 1970: 160); вариант, идентифицируемый как песня ухаживания: ... *czerwone gwoździki...* (MAAE 1912: 122); варианты, идентифицируемые как баллады: ... *cerwone gwoździki...* (Pieś Śl 1927 (1): 187); *Od buczku do buczku rosna mi gwoździczki – Zaprzęgaj Janiczku te bronne koniczki. Jakoż ich zaprzęgać, kie mi się gmatają, Tą moją kochanką ludzie odmawiają* (Pieś Śl 1927 (1): 187); *Oj zakwitła ziółko – da czerwone goździki, A zakładaj Jasiénku – da te wrone koniki* (Kolberg 1964 (23): 187); вар.: *Zakwitła ziółko, Czerwone goździki (gwoździki), Zaprzęgaj fornalu, Te siwe kóniki* (Kolberg 1963 (10): 315); *Naszej młodej pannie Ziółko rozkwitało: Czerwone gwoździki...* (Szlakiem kozła lubuskiego 1954: 102); *Oj i ziółko zakwitła. Oj i nie ziele to było, – Oj i czerwone goździki, Oj i zaprzęgaj sarwary [kochanek], Oj i te wrone koniki* (Kolberg 1963 (11): 59); *Zielony majeron, czerwone gwoździki, Zaprzęgaj woźnica te moje koniki* (MAAE 1912: 134); вариант, идентифицируемый как песня

ухаживания: *U nasze maciczki czerwione gwoździczki, Podcinej, syneczku, cisawe koniczki, Hej! Cisawe koniczki* (Pieś Śl 1938 (2): 298).

8 – Czerwone / śliczne gwoździki/ goździki, żółte / białe / piękne tulipany – gdzie się obraca / podział ... kochany ('красные / красивые гвоздики, желтые / белые / красивые тюльпаны – где вращается / куда делся... любимый')

Czerwone gwoździki, żółte tulipany, Gdzie mi sie obraca mój Jasio kochany? Żeglarze, żeglarze, co gwiazdy liczycie, O mojem kochaniu jeśli wy nie wiecie? (Kolberg 1967 (46): 16-17 (свадебный краковяк)); вар.: *Cerwone goździki, białe tulipany! Oj, gdzieżeś mi sie podział, Jasieńku kochany? Wzięni mi cie, wzięni żeglarze na morze* (Wisła 1902: 694); *Śliczne gwoździki, piękne tulipany, gdzież mi się podział, mój Jasiu, kochany? Czyli cię wzięli żeglarze na morze, Że się me serce utulić nie może? Astrologowie, co gwiazdy liczycie, Czyli o moim kochanku nie wiecie?* (Udziela 1924: 128); вариант, идентифицируемый как песня ухаживания [16].

9 – Kawaler ładny jak karafioł, ale może bić przyszlą żonę ('жених красивый, как гвоздика, но может бить будущую жену')

Ładnyś Jasio, ładny Kieby karafioł, Szłabym ja za ciebie, Zebyś mnie nie bijoł (Ciszewski 1887: 91; ZWAK 1886: 277); вар.: *Ładnyś Jasiu, ładny Kieby karafioł, Słabym ja za ciebie, Zebyś mnie nie bijoł* (Federowski 1888: 83); *Ładnyś, Franuś, ładnyś, kieby karafioł; Posłabym za ciebie, zebyś mnie nie bijoł* (Polaczek 1892: 198); вариант, идентифицируемый как песня ухаживания: *Ładnyś Jasiu, ładny, Tak jak karafioł, Posłabym za ciebie, Zebyś mnie nie bijoł* (Albośmy to jacy tacy 1976: 28); вариант, идентифицируемый как краковяк: *Ładnyś Jasiu, Ładny, kieby karafioł; Posłabym za ciebie, zebyś mnie nie bijoł* (Świętek 1893: 262); вариант, идентифицируемый как простонародная песня: *Ładnyś Jasiu, ładny, żeby karafijal! Kochałaby ja cie, zebyś mnie nie bijoł.* (Wisła 1894: 146).

10 – W ogródeczku panny rośnie / kwitnie karafioł – panna prosi przyszłego męża, żeby jej nie bil ('в садике девушки растет / цветет гвоздика – невеста просит будущего мужа, чтобы он ее не бил')

W moim ogródeczku rośnie karafioł, Pamiętaj Jasieńku, zebyś mnie nie bijoł (Witkoś 1977: 184), вар.: *W moim ogródeczku Kwitnie karafijał. Poszłabym za ciebie, Zebyś mnie nie bijoł* (Wisła 1904: 195); вариант, идентифицируемый как песня ухаживания: *W ogródeczku karafijał. Nie będzie mnie Jasio bijał. Karafijał nie pomoże, Bo mnie Jasio wybić może* (Kolberg 1961 (1): 432).

11 – Panna młoda dziękuje rozmarynowi i goździkowi na grzędzie ('невеста благодарит розмарин и гвоздику на грядке')

Dziękuję ci rozmarynie I goździku mój na grzędzie, Któż cię sadzić będzie, Kiedy mnie nie będzie? (Łęga 1960: 166).

12 – Czerwone / pachnące / ... goździki/ gwoździki w pudeleczku z wieńcem a) znajduje kawaler / druźbowie /... b) wiezie panna młoda – kawaler zaprzęga koniki (‘красные / душистые / ... гвоздики в коробочке с венком а) находит жених / бояре/... б) везет невеста – жених запрягает коней’)

a. *Jechał-ci ja jechał krakowskim gościńcem, Nalaz-ci ja nalaz pudelecko z wieńcem. A w tém pudelecku czerwone goździki, – Zaprzęgajze Jasiu, cisawe koniki* (Kolberg 1963 (18): 116); вар.: ... *A w tem pudeleczku Czerwone goździki...* (Wisła 1904: 199); ... *A w tem pudeleczku Czerwone gwoździki...* (Ciszewski 1887: 47); ... *W tym pudelecku ćwioraki goździki...* (Kolberg 1968 (44): 402); *Jechali druźbowie cysarskim gościńcem, Znaleźli pudelko z pozłocistym wieńcem. A juz w tym pudelku pochnące gwoździki, Zaprzęgoj, Jasieńku, cisawe koniki* (Kolberg 1968 (44): Gór 171); *Jedziemy, jedziemy, Gościńcem wybitym Będzie nam się miechtać [błyszcząć] Pudeleczko z wieńcem. A w tem pudeleczku Mosiężne gwoździki Zaprzęgaj Jasińku Cisawe koniki* (Ciszewski 1887: 47-48); вариант, идентифицируемый как песня ухаживания: *Jakech jo szoł do dom szombierskim gościńcem, Znodech jo pudelko z pozłoconym wieńcem. A w tym pudeleczku woniące goździki...* (Pieś Śl 1938 (2): 619); вариант, идентифицируемый как песня ухаживания: *Jechali druźbowie do góry gościńcem – [...] Znaleźli pudółko – znaleźli pudółko z malowanym wieńcem. – Cóz tam w tém pudółku? – czerwone gwoździki: «Zaprzęgaj Jasieńku – cisawe koniki»* (Świątek 1893: 205); вариант, идентифицируемый как жатвенная песня: *Jechołem se jechoł Cysorskim gościńcem, Znalazłem se znalaz Pudelecko z wiejcem. A w tym pudelecku Cerwone gwoździki, Zaprzęgoj Jasieniu Cisawe koniki* (MAAE 1900: 173).

b. *Beńdzie gąsiór gęgoł, A gąska gęgala, Beńdzie moja córúś Z paradóm jechała. Jedzie óna, jedzie Kościelnym gościńcem, Przytula da sobie Pudeleczko z wińcem. Na tym pudeleczku Krakowskie g^uoździki, Zaprzęgaj zaprzęgaj Te kare kóniki* (Krzyżaniak 1974 (1): 93), вар.: *Jedzie óna, jedzie Kościelskim gościńcem Przytula da sobie Pudeleczko z wińcem. Na tym pudeleczku Krakowskie g^uoździki, Zaprzęgaj, zaprzęgaj Te kare koniki* (Krzyżaniak 1974: 1: 93).

13 – Panna młoda idzie do taneczka jako naliczek [=goździk], a młody stoi jak policzek [=polny grzyb] (‘невеста идет на танец как гвоздичка, а жених стоит как полевой гриб’)

Ona [najmilejsza] idzie do taneczka jako lelija, A on stoi za dźwierzami jako bestyja. Ona idzie do taneczka jako róży kwiat, A on stoi za dźwierzami – nie żądzień mu świat. Ona idzie do taneczka jako naliczek [goździk], A on stoi za dźwierzami jako policzek [polny grzyb]. Ona idzie do taneczka jako szaraniec [kwiat], A on stoi za dźwierzami jak odrapaniec. Ona idzie do taneczka jako przypołudnik (kwiat), a on

stoi za dźwierzami jako obłudnik (lub:) jako odludnik (Kolberg 1966 (40): 234-235); вар.: (Там же: 532-533).

14 – Z wianka panny młodej wypadają a) śtyry rumienecki / śtyry rozmaryny, pionty karafijoł / dwie gałązek mirtu i ten karafijoł, b) goździczki, c) cztery różyczki, piąty karafioł (‘из венка невесты выпадают а) четыре ромашки / четыре розмарина, пятая гвоздика / две веточки мирта и эта гвоздика, б) гвоздички, с) четыре розочки, пятая гвоздика’)

a. *Juz to po sprawie po sprawie, Utopiłaś swój wianeczek W dlu-towskim stawie. Oj i sięgaj-ze go, sięgaj Da i prawą rącką do dna, A jeźli go dostaniesz, da to ś go jesce godna. Oj i dostała, dostała, da ale juz nie cały; Oj i śtyry rumienecki da ś niego wyleciały. Oj śtyry rumienecki da piąty karafijoł, Da co mi sie na głowie da jak róża rozwijał* (Kolberg 1964 (23): 167-168); вар.: ... *O i śtyry rozmaryny, o i s niego wyleciały, O i pionty karafijoł...* (Wisła 1899: 536); ... *Dwie gałązek mirtu i ten karafijoł. Co się w jej wianeczku najpiękniej rozwijał* (TN Bychawka, gm. Bychawa 1977: 211 A/120); похоже: (Kolberg 1963 (18): 98).

b. *Schylaj sie Kasiu we drzewicki, Lecą z wianeczka goździczki. Dyć ja się ta schylała, schylała Druchenka mi je zbierała* (Kolberg 1963 (18): 99); *A schyl – ze sie młoda panno we drzewicki, Pozbierajze z twego wianka goździczki. A mam – ci ja druchenecek tak wiele, Pozbierają z mego wianka to ziele* (Kolberg 1964 (23): 171).

c. *Obejrzyj się Maniu na Bibickie skały, Jak tam twój wianeczek wiozą już nie cały. Oj wiozą, oj wiozą, ale już nie cały, Bo cztery różyczki z niego wyleciały. Oj cztery różyczki, piąty karafioł, Już ci się wianeczek nie będzie rozwijał* (Albośmy to jacy tacy 1976: 422).

ЛЮБОВНЫЕ ПЕСНИ, ПЕСНИ УХАЖИВАНИЯ

15 – Na łące rosną kwiaty / maki, chabry, gwoździki pachnące (‘на лугу растут цветы / маки, васильки, душистые гвоздики’)

Rosnom sobie na łące, na łące Kwiaty, chabry i gwoździki pachnące, Kwiaty, chabry i gwoździki pachnące (TN Żalesie 1994: 910 B/1); вариант, идентифицируемый как семейная песня для детей: *Rosno sobie kwiatki na łące, na łące, Maki, chabry, goździki pachnące* (TN Szyszki gm. Stoczek Łukowski 1978: 303A/30).

16 – Czerwone / piękne / śliczne / piękniejsze / gwoździki, białe / żółty / śliczne / piękne tulipan(y) – gdzie się podział/ obraca... kochany (‘красные / красивые/... гвоздики, белые / желтые / красивые тюльпаны – куда делся/ где возвращается... любимый’)

Czerwone gwoździki, Białe tulipany, – Gdzieżeś mi się podział Jasińku kochany? (Roger 1976: 85); вар.: (MAAE 1908: 192; Krzyżaniak 1974 (1): 208; Pieś Śl 1938 (2): 505); вариант, идентифицируемый как баллада (Pieś Śl 1927 (1): 354); вариант,

идентифицируемый как краковяк (Wisła 1902: 694); *Czerwony gwoździku, żółty tulipanie...* (Świątek 1893: 221); *Piękne gwoździki, śliczne tulipany, gdzieś, ach, gdzieś, Jasiu mój kochany?* (TN Zemborzyce, gm. Konopnica 1978: 261 B/30; ŁSE 1980: 143; Kolberg 1963 (12): 123); *Śliczne goździki, Piękne tulipany...* (Kolberg 1962 (3): 307; Kolberg 1978 (57): 143; Kolberg 1962 (6): 145; Kolberg 1968 (44): 402; Kolberg 1962 (6): 145-146; Kamiński 1936: 117, 279; Konopka 1974: 117); *Piękniejsze goździki niżli tulipany, A gdzie z ty pojedziesz, janecku kochany?* (Kolberg 1966 (40): 365); *Gwoździki, gwoździki, Piękne tulipany...* (Pieś Śl 1938 (2): 505); *Gwoździki, gwoździki, śliczne tulipany...* (Pieś Śl 1938 (2): 504); вар.: *Czerwone gwoździki, piękne tulipany – Kajżeś mi się podział, Jasienku kochany?* (Pieś Śl 1927 (1): 353), вар. см. как свадебная песня [8].

17 – Dziewczyna (nasiąła) ogród / kilka ogrodów ruty / turków / szarańców / szaleju / poleju i ogród nalików / gwoździków jako zachętę dla kawalerów ('девушка (насеяла) сад / несколько садов руты / ... цикуты / ... и сад гвоздик для привлечения женихов')

Oj cztery ogródeczki Da i samój rutezki, Da a piąty nalików [=gwoździków] Dla pańskich fornalików (ZWAK 1882: 120); вар.: *Oj, nie mój ogródeczek, da, bo m go nie grodziła, Oj, ino ziólko moje, da, bo m go nasadziła. Oj, cztery ogródeczki, da, i samój rutezki Da, a piąty nalików [=goździków] Dla pańskich fornalików. A szósty i turków [błękitny kwiat], Da, dla tych wiejskich szurków (schurken) [hultaje], A siódmy szarańców [szary kwiat] Dla pańskich oberwańców, A ósmy i szaleju dla ciebie, psie złodzieju* (Kolberg 1969 (41): 51); *Nasiąła rutezki cztery ogródeczki, A piąty poleju przed ciebie, złodzieju. A szósty szarańcu dla ciebie, urwańcu, A siódmy nalików dla tych pacholików* (Kolberg 1966 (40): 220-221).

18 – W ogródku panny zakwitły goździki ('в садике невесты расцвели гвоздики')

W moim ogródecku zakwitły goździki: Przyjedź Jasiu, przyjedź, napasies koniki. W moim ogródecku trawka, nie pszenicka: Przyjedź Jasiu, przyjedź, napasies konicka (Świątek 1893: 267).

19 – Kiedy kawaler mijał dwór / wrota / karczmę, zawoniał mu karafijol ('когда парень проходил возле двора / ворот / корчмы, он почувствовал запах гвоздики')

A gdy ja tam ten dwór mijał, Zawoniał mi karafiał. Wokoło, wokoło, me serce płakało, Iże nie ma pocieszenia (Lompa 1970: 245); вар.: *Kiedych ja te wrota mijał Zawoniał mi karafijol. Szedlech tam wokoło, Serce mnie bolało, Iże musę masierować* (Lompa 1970: 269); *A gdy ja te wrota mijał, Zawoniał mi karafijol. A tak mi to woniało, Aż mie serce bolało, Jakby mi go luz przebijol* (Pieś Śl 1938 (2): 190); *Kiedym ja ten dwór mijał, Zawoniał mi karafijol Wokoło, wokoło. Jeszcze ja tu raz*

pójdę, Ojcu, matce mówić będę I prosić i prosić: Tacięzku i matuchno, Dajcie mi waszą ceruchną Nadobną, nadobną (Pieś Śl 1938 (2): 191); Gdy jo przez ty wrota mijoł, Zawonił mi karafioł, Jak mi tam wóniało, Serce mie bolalo, Aże sie mi płakać chciało (Pieś Śl 1938 (2): 191); Jak ci ja se karczmę mijal, Zapachniał mi karafijoł, Zapachniał w około, Serce moje płakało, Ze nie widzi pocieszenia (Ciszewski 1887: 105); Jak ci ja se karczmę mijal, Zapachniał mi karafijoł, Zapachniał w około, Serce moje płakało, Że nie widzi pocieszenia (ZWAK 1886: 291); вар. см. как свадебная песня [6], как баллада [31].

20 – Chłopiec czerwony jak g(w)óździczek / czerwióny gwoździczek ('парень красный, как гвоздичка')

Orze nimi syneczek, Czerwony jak goździczek (Pieś Śl 1938 (2): 223; Pieśni ludowe Śląska Opolskiego 1963: 93); вариант, идентифицируемый как баллада: Orał nimi Janiczek, Tyn czerwióny gwoździczek (Pieś Śl 1927 (1): 197).

21 – Dziewczyna prosi, aby gołąb nie latał w ogrodzie, żeby nie złamał goździka ('девушка просит голубя не летать в саду, чтобы он не сломал гвоздику')

Hola! Hola! Siwy gołombecku, Nie lotaj mi w mojem logródecku, Bobyś złomoł goździcek, Lobiłby mnie taticek (Pieś Śl 1938 (2): 727); вариант, идентифицируемый как баллада: Siocha, siocha, siwy gołąbeczku, Nie siadaj mi w moim ogródeczku, Boś mi złamał gwoździczek, Obiją mnie taticzek (Pieś Śl 1927 (1): 528).

22 – Kawaler prosi dziewczynę, by puściła konika do sadu, – dziewczyna obawia się, że konik zdepcze jej ziele i naliki czerwoniusięńkie ('юноша просит девушку пустить коня в сад – девушка опасается, что конь затопчет ей травку и красненькие гвоздики')

Kiedy ja byla u swej mateczki, Kściąły [kwitły] mnie liczka jak dwa kwiateczki. Oj, kściąły, kściąły, teraz zbladniały, Za swego kochanka tak bardzo struchlały. Moja najmilsza, bądź że mi rada, Puść mi konika do twego sada. Oj, wpuszczę, wpuszczę, ale niewiele, Bo mi podepcę w sadeczku ziele. Oj, ziele, ziele, zieleniusięńkie; Te dwa naliki czerwoniusięńkie (Kolberg 1966 (40): 207-208).

23 – Kawaler ubiegający się o miłość dziewczyny, nosi jej czerwone jabłuszka i białe / pónsowe / złociste goździki ('юноша, добивающийся любви девушки, носит ей красные яблочки и белые/пунцовые/золотистые гвоздики')

Jak mu nie otworzyć, kiej tak ładnie prosi, Czerwone jabłuszka pod okienko znosi. Czerwone jabłuszka i białe goździki, Zaprzęgaj ty Janku te kare koniki (TN Kazimierz Dolny 1995: 984 B); вар.: ... Czerwóne jabłuszka, pónsowe g^uóździki... (Krzyżaniak 1974: 1: 234); вариант,

идентифицируемый как песня для юношей: ... *Czerwone jabłuszka, złociste gozdyki...* (Kotula 1976: 434).

24 – Kawaler chce podarować kochanej piękny karafijol, który rośnie na... moście ('юноша хочет подарить возлюбленной красивую гвоздику, которая растет на... мосту')

Oj na krakowskim moście Piękny karafijol rośnie. Ja tam pójdę, ja go urwie, Swej kochance go daruję (Pieś Śl 1938 (2): 710); *Na tym raciborskim moście Piękno karafijo rośnie. Pojdy sobie jedna urwać, Mej lubej ją darować. Cóż mi z tego podarunku, Kiedy już po mojim wianku. Z majerónku zielonego, Ze so^u decka zerwanego* (Pieśni ludowe Śląska Opolskiego 1963: 162); вариант, идентифицируемый как баллада: *Na tym raciborskim moście, Piękny karafijol rośnie. Joćbych go tyz se chciał urwać, Mej miluśkiej podarować* (Pieś Śl 1927 (1): 511).

25 – Z wianka dziewczyny wypadają cztery fijołeczki, jeden karafijol (/ pionty kalafijor) / dwie białe różyczki, trzeci karafijol ('из венка девушки выпадают четыре фиалочки, одна гвоздика (/ пятая гвоздика) / две белые розочки, третья гвоздика')

Straciłach wióneckek pod zielónóm miedzóm. Wolorze, wolorze, coście woły paśli, Straciłach wióneckek, kieryście go naszli?.. W jaworowym lesie wodziczka go niesie... ale już nie cały, Szytry fijołeczki ś-niego wylecialły. Szytry fijołeczki, jedyn karafijol, Co się na mej głowie piekniutko rozwijoł (LL 1957: 4: 45); вар.: ... *Śtyry fijołeczki, pionty kalafijor...* (Mika 1934: 33); ... *Szytry fijołeczki, Piąty karafijol...* (Pieś Śl 1938 (2): 640); ... *Cztery fijołeczki, jeden karafijol...* (Pieś Śl 1938 (2): 637); ... *Dwie białe różyczki, trzeci karafijol...* (Pieś Śl 1938 (2): 639).

26 – Dziewczyna dała kawalerowi chustkę w gwoździki, jak poil koniki, i chustki w lilije / z gwiazdami/ z rutecką ('девушка дала юноше платочек в гвоздиках, когда он поил коней, и платочки в лилиях / со звездами / с руточкой')

[Jasiu] *Zalecaj się, zalecaj Mnie [tj. Kasi] chusteczki pozwracaj. -Ile żeś mi ich dała, Coś pozwracać kazala? – Jedną dałam w gwoździki, Jakżeś pojil koniki. Drugą dałam w lilije, Ach, mój Janku zwróć mi je. – Ja ci chustek nie zwróce, Pod konika podrzuce. Konik chustki stratuje, Ja bucika obuje* (TN Karczmiska gm. Karczmiska woj. Lubelskie 1980: 367 A nr 52); *Trzecią dałam jedwabną, Kiedym była nadobną. Cwartą dała w gwoździki, Jak-eś poil koniki. Piątą dałam z gwiazdami, Nie wie siostra z braciami. Sóstą dałam z rutecką, Nie wie ojciec z matecką. Siódmą dałam z liliją, Ach mój Jasiu, wróć mi ją!* (Kolberg 1964 (27): 287-288).

27 – Kawaler – woniący gwoździczek – zawóniał w dziewiątym graniczku ('юноша – душистая гвоздичка – запах на девятой границке')

Janiczku, Janiczku, Wóniacy gwoździczku, Telaś mi zawóniał W dziewiątym graniczku (Pieś Śl 1938 (2): 268).

28 – Kawaler, czerwony goździczek, rozkwitnął (jako karafijol) na sercu matki – będzie bił matkę, bo go czarowała (‘юноша, красная гвоздика, расцвел (как гвоздика) на сердце матери – будет бить мать, потому что она его околдовывала’)

Syneczku, syneczku, czerwiony gwoździczku, Coś sie mi rozkwitnął na moim serdeczku. Rozkwitnąłeś mi sie jako karafijol, Powiadają ludzie, że mnie bedziesz bijał (Pieś Śl 1938 (2): 267); вар.: *Syneczku, syneczku, czyrwióny gwoździczku, Rozkwitnyłeś sie mi w tym mojim serdeczku. Rozkwitnyłeś sie mi jako karafijol, Wszyscy ludzie prawili, że mnie bedziesz bijol* (Pieś Śl 1938 (2): 266).

СИРОТСКАЯ ПЕСНЯ

29 – Na grobie ojca / brata rośnie czerwony gwoździczek, fijołeczek modry (‘на могиле отца / брата растет красная гвоздичка, синяя фиалочка’)

Mój Boże, mój Boże, gdzie mój tatuliczek? A rośnie na jego grobie czerwony gwoździczek. Czerwony gwoździczek, fijołeczek modry, Gdzieście mi się podzieli, tatuliczku dobry (МААЕ 1906: 115), вариант, идентифицируемый как песня о любви: *O Boze, moj Boze, Gdziez są tatuliczek, A dyć m<i> juz <niech> rośnie Cerwony gowozdzicek. Cerwony gwozdzicek, A fiolecka modro, Gdzieście mi sie podzieli, Mamulicko dobro* (Lompa 1970: 284); вариант, идентифицируемый как песня разнообразного содержания: *O mocnyż mnie mój Boże! Gdziez jest mój braciszek? Ach wyrasta już na nim Czerwony gwoździczek* (Roger 1976: 238).

ШУТОЧНЫЕ ПЕСНИ

30 – Zakściaty naliki [= goździki] – kraplewskie dziewczki jako obraziki (‘зацвели гвоздики – краплевские девушки как картинки’)

Na kraplewskim polu zakściaty naliki [=goździki]; Kraplewskie dziewczki jako obraziki. Na kraplewskim polu zakściaty szarańce; Kraplewskie chłopaki jako oberwańce. Na kraplewskim polu zrodziły się banie; Kraplewskie dziewczki jako malowanie. Na kraplewskim polu zakściat kierz kąkołu; Kraplewskie chłopaki jak deski od gnoju. Na kraplewskim polu zrodziły się bulwy; Kraplewskie dziewczki jeno szczére k..... [kurwy] (Kolberg 1966 (40): 176).

БАЛЛАДЫ

31 – Kiedy kawaler mijał wrót / ogródeczek / Rozbark, zawóniał mu karafijol (‘когда юноша проходил возле ворот / садика / Розбарка, он почувствовал запах гвоздики’)

Kiedych já tam wrót pomijał, Zawóniał mi karafijał. Tak mi pieknie woniało, Aż mie serce bolało (Pieś Śl 1927 (1): 178); вар.: *Kie ja*

ogródyczek mijol, zawoniol mi karafiol, Tak mi to wonialo, serce mie bolalo, Jakby mi go kto przebijol (Pieś Śl 1927 (1): 179); *Jagech jo ten Rozbark mijol, Zawoniol mi karafiol, Zawoniol mi wokoło, Moje serce plakalo, Bo nie miało pocieszenie* (Pieś Śl 1927 (1): 181); вар. см. как свадебная песня [6], как песня ухаживания [19].

32 – Piękny / modry karafijol / karafjer rośnie na moście – pod mostem biały / modry kwiatek / biały kamień, dziewczyna kołysze nieślubne dzieci (‘красивая гвоздика растет на мосту – под мостом белый / синий цветок / белый камень, девушка качает внебрачных детей’)

Na tym tu zielonym moście Pięknie karafijol rośnie, A pod mostem modry kwiatek – Kolebała dwoje dziątek (Pieś Śl 1927 (1): 510); вар.: *A na raciborskim moście Modry karafjer rośnie, A pod mostem modry kwiatek – Kolebała dwoje dzieciak* (Pieś Śl 1927 (1): 509); *Na tym raciborskim moście Pięknie karafijol rośnie. Pod tym mostem biały kamień, co tam siedo miło na niem. Siedziała tam a plakala, Dwoje dziątek kolebała* (Pieś Śl 1927 (1): 511); вариант, идентифицируемый как дума: *Na oświęcimskim moście Piękny karafiol rośnie. A pod mostem modry kwiatek. Kołysała troje dziatak* (Świętek 1893: 175); вариант, идентифицируемый как песня ухаживания: *Na tym tu rozbarskim moście Piękny karafijol rośnie. A pod mostem biały kwiatek, Kolebała dwoje dziatak. Kolebała i plakala, Na milego narzekała* (Pieś Śl 1938 (2): 705).

33 – Gwoździczek / g(w)oździczki / róży kwiat / leluja / choina / śliczny kwiat / werbinka / fijolek / bławaty / żółty kwiat wyrośnie / nasiejcie na grobie dziewczyny-dzieciobójczyni (‘гвоздичка / гвоздички / цветок розы / лилия / ель / красивый цветок / вербена / фиалка / васильки / желтый цветок вырастет / налейте на могиле девушки-детоубийцы’)

Wyrośnie ze mnie gwoździczek, Będzie mnie płakał braciszek. Wyrosną ze mnie gwoździczki, Będą mnie płakać siostrzyczki. Wyrośnie ze mnie róży kwiat, Będzie mnie płakał cały świat. Wyrośnie ze mnie leluja, Będę ja panienska Maryja (Pieś Śl 1938 (2): 49-50; Lompa 1970: 182); вар.: *I wyrosły na tem miejscu – gwoździczki, Zaplakały tej dziewczyny – siostrzyczki. I wyrosła na tem miejscu – choina. Zaplakała tej dziewczyny – rodzina. I wyrosł ci na tem miejscu – śliczny kwiat, Zaplakał ci tej dziewczyny – cały świat* (Kolberg 1961 (1): 160-161); *Wyrośnie ze mnie wierbinka, Będzie mie płakać maminka. Wyrosną ze mnie goździczki, Będą mie płakać siostrzyczki. Wyrośnie ze mnie fijolek, Będzie mie płakał Jasinek. Wyrośnie ze mnie róży kwiat, Będzie mie płakać cały świat* (Pieśni żywieckie 1964: 101); вариант, идентифицируемый как дума: *Wyrosną ze mnie goździki, Zapłaczą za mną młodziki; Wyrosną ze mnie bławaty, Zapłacze za mną żonaty;*

Wyrośnie ze mnie żółty kwiat, Zapłacze za mną cały świat (МААЕ 1910: 205); *I wyrośnie tam goździczek, Będzie mię płakał Jasiczek. I wyrośnie tam lilija, Będzie takową i ja. I wyrośnie tam róży kwiat, Będzie mię płakać cały świat* (Pieś Śl 1927 (1): 84); *Nasiejcie na mnie goździki, Zapłaczą za mną młodziki. Nasiejcie na mnie bławaty, Zapłacze za mną żonaty. Nasiejcie na mnie żółty kwiat, Zapłacze za mną cały świat* (Kolberg 1967 (48): 188-189).

34 – Goździki nie rozkwitły po śmierci kochanka (‘гвоздики не расцвели после смерти возлюбленного’)

Nie winszowałabym sobie, Tylko leżeć z Tobą w grobie, Bo mnie tu na świecie nic nie cieszy, Bo się mi goździki nie rozkwitły, nie rozwiły, Śmierć im odebrała głowy, Grobarze korzonki podkopali, Panienki kwiateczki pozbierały (Pieś Śl 1927 (1): 372).

35 – Przy dziewczynie w trumnie położą białe lilie i czerwone goździki (‘рядом с девушкой в гроб положат белые лилии и красные гвоздики’)

Wyjszła do ogródka, wyrosło trzy ziela, nikt nie będzie widział mojego wesela. Bo moje wesele za Warszawo będzie. Siedem księży będzie, siedmi monarchowie, będo mi poprawiać welonik na głowie. Żeby tak Pan Bóg dał i ta święta Anna, żeby ja se dzisiaj w welonie umarła. Chłopcy by mie nieśli, kapela by grała, Ojciec by sie smucił/ił, mama by płakała. Zanieśli by mie tam przed Panno Maryjo, obstawiliby mie bieluško lelijo. Bieluško lelijo, czerwone goździki, Płakali by za mno chłopcy urlopczyki (TN Jancia 1999).

ЛЕГЕНДА

36 – W drugiej legendzie szła św. Kinga do zamku w Pieninach, a ponieważ szła boso, skały raniły jej stopy, więc płakała: gdzie padła jej łza, tam wyrastał biały goździk, gdzie padła kropla krwi, tam wyrastał czerwony goździk (В другой легенде св. Кинга шла в замок в Пенинах, а поскольку она шла босиком, скалы ранили ей ступни, и она плакала: где падала ее слеза, там вырастала белая гвоздика, где падала капля крови, там вырастала красная гвоздика) (Wisła 1895: 101).

КРЕСТЬЯНСКАЯ ПОЭЗИЯ

37 – Goździki mają kolor biskupów i kardynałów (‘у гвоздик цвет епископов и кардиналов’)

Goździki // Pod wiejską chatą / Przy płocie z żerdzi / Ze wszystkich kwiatów / kwitną najrzewniej. // W barwie biskupów / I kardynałów / Nocą się smucą, / A w dzień śpiewają. // I te ich czarne / Śmutki i śpiewność / Tworzą sakralną / Urodę rzewną (Poczek 1980: 187).

Список сокращений

G – goździk

TN (Terenowe nagrania) – Полевые записи. После сокращения приводится название местности, год записи и номер пленки в Этнолингвистическом архиве Отдела текстологии и грамматики современного польского языка Института польской филологии Университета Марии Склодовской-Кюри в Люблине.

Литература

- Бартминьский 2005 – Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- ЕСУМ – Етимологічний словник української мови: В 7 тт. Т. 1. Київ, 1982.
- Adamowski 1994 – Adamowski J. Tam na Podlasiu. Pieśni ludowe z gminy Borki i ich wykonawcy. Lublin, 1994.
- Albośmy to jacy tacy 1976 – Albośmy to jacy tacy. Zbiór pieśni Krakowiaków wschodnich i zachodnich, zebrał i oprac. P. Płatek. Kraków, 1976.
- Бак 1958 – Бак С. Wesele ludowe w Grębowie. Sandomierskie. Wrocław, 1958.
- Bańkowski 1990 – Bańkowski A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1990. T. 1.
- Biedermann 2001 – Biedermann H. Leksykon symboli. Warszawa, 2001.
- Brückner 1970 – Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1970.
- Ciszewski 1887 – Ciszewski A. Lud okolic Sławkowa w powiecie olkuskim. Kraków, 1887.
- Dworakowski 1964 – Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964. Cz. 1: Zwyczaje doroczne i gospodarskie.
- Federowski – Federowski M. Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy. Warszawa, 1888. T. 1; 1889. T. 2.
- Gallus 1892 – Gallus J. Starosta weselny, czyli zbiór przemówień, piosenek i wierszy do użytku starostów, drużbów i gości weselnych. Bytom, 1892.
- Gawron 1971 – Gawron W. Wesele lachów limanowskich // Materiały etnograficzne z powiatu limanowskiego. Red. P. Kaleciak. Wrocław, 1971. Z. 2. S. 79-96.
- Jęczalik 1970 – Jęczalik E. Ikonografia dolnośląskiego malarstwa ludowego na szkle // Wieś dolnośląska, red. A. Nasz. Wrocław, 1970. S. 321-348.
- Kamiński 1936 – Kamiński Ł. Pieśni ludu pomorskiego. Toruń, 1936.
- Karłowicz 1900-1911 – Karłowicz J. Słownik gwar polskich. Kraków, 1900-1911. T. I-VI.
- Karłowicz 1952-1953 – Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. Słownik języka polskiego. Warszawa 1952-1953. T. 1-8.
- Karwica 1979 – Karwica T. Kultura Ludowa Ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa, 1979.
- KLW 1964 – Kultura ludowa Wielkopolski, red. J. Burszta. Poznań, 1960. T. 1; 1964. T. 2; 1967. T. 3.
- Kolberg – Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 1-57. Wrocław, 1961-1979.

- Konopka 1974 – Konopka J. Pieśni ludu krakowskiego, red. H. Kapeluś, postłowie i oprac. E. Jaworska. Wrocław, 1974.
- Kotula 1976 – Kotula F. Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.
- Krzyżaniak 1974 – Krzyżaniak B., Pawlak A., Lisakowski J. Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały. Kujawy. Cz. 1: Teksty. Kraków, 1974.
- Leksykon symboli / Opracowała M. Oesterreicher-Mollwo. Przełożył J. Prokopiuk // Seria Herder Lexicon. Warszawa, 1992.
- LL – Literatura Ludowa. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Warszawa, Wrocław, 1957-1995.
- Lompa J. Pieśni ludu śląskiego ze zbiorów rękopiśmiennych Józefa Lompy, wydał, skomentował i zarysem monograficznym poprzedził Bogdan Zakrzewski. Wrocław, 1970.
- Łęga W. Okolice Świeca. Materiały etnograficzne. Gdańsk, 1960.
- Łęga W. Ziemia Malborska. Kultura ludowa. Toruń, 1933.
- ŁSE – Łódzkie Studia Etnograficzne. Łódź, Warszawa, 1959-1991.
- MAAE – Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Kraków, 1896-1919.
- Mika E., Chybiński A. Pieśni orawskie. Lipnica Wielka, 1934.
- Niebrzegowska S. Przestrach od przestרחu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- Nitsch K. Wybór polskich tekstów gwarowych. Warszawa, 1960.
- Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich, w oparciu o dzieło S. Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1969. T. 1.
- Nowiński M. Dzieje roślin i upraw ogrodowych. Warszawa, 1977.
- Orli Lot. Organ kół krajoznawczych młodzieży Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Kraków, 1920-1950.
- Pauli Ź. Pieśni ludu polskiego w Galicji, red. H. Kapeluś. Wrocław, 1973.
- Pieśni ludowe Śląska Opolskiego, zebrał i oprac. J. Tacina. Katowice, 1963.
- Pieś Śl – Pieśni ludowe z polskiego Śląska z rękopisów zebranych przez Ks. Emila Szramka oraz zbiorów dawniejszych A. Cinciały i J. Rogera. Kraków, 1927. Z. 1: Pieśni balladowe. Wydał i komentarzem zaopatrzył Jan Stanisław Bystron; Pieśni ludowe z polskiego Śląska. Wydali i komentarzem zaopatrzyli Józef Ligęza i Stefan Marian Stoiński. Kraków, 1938. T. 2.
- Pieśni żywieckie, zebrał S. M. Stoiński. Kraków, 1964.
- Pleszczyński A. Bojarzy międzyrzeczcy. Studium etnograficzne. Warszawa, 1892.
- Poczek J. Poezje, wybór, wstęp i oprac. A. Aleksandrowicz. Lublin, 1980.
- Polaczek S. Wieś Rudawa. Lud, jego zwyczaje, obyczaje, obrzędy, piosnki, powiastki i zagadki. Warszawa, 1892.
- PSL – Polska Sztuka Ludowa. Warszawa, 1947-1994.
- PSWP – Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny. Red. H. Zgólkowa. T. 12. Poznań, 1997.
- Roger J. Pieśni ludu śląskiego w Górnym Szląsku. Opole, 1976.

- Rogowska E. Kaszubskie nazwy roślin uprawnych. Gdańsk, 1998.
- Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952-1956. T. 1.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych. Lublin, 1996. T. 1. Cz. 1: Kosmos. Cz. 1: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie; 1999. Cz. 2: Ziemia, woda, podziemie.
- SNZiBP 1894 – Słownik nazwisk zoologicznych i botanicznych polskich, zawierający ludowe oraz naukowe nazwy i synonimy polskie, używane dla zwierząt i roślin od XV-go wieku aż do chwili obecnej. Źródło zestawione z synonimami naukowymi łacińskimi. Zebrał i ułożył Erazm Majewski. Warszawa, 1894. Tom II: Słownik łacińsko-polski. Pomnożony porównawczym materiałem, zaczerpniętym z innych języków słowiańskich. Część pierwsza: A-M.
- SP XVI 1974 – Słownik polszczyzny XVI wieku, oprac. przez Instytut Badań Literackich PAN. Red. M. R. Mayenowa. T. 8. Wrocław, Warszawa, Kraków, 1974.
- Spólnik A. Nazwy polskich roślin do XVIII wieku. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1990.
- Steffen A. Zbiór polskich pieśni ludowych z Warmii. Poznań, 1934. T. 1; Leszno, 1934. T. 2; Kraków, 1937. T. 3.
- Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, Warszawa, Kraków, 1967- 1976. T. I-VII.
- Szlakiem kozła lubuskiego. Pieśni i muzyka instrumentalna Ziemi Lubuskiej, zebrali i oprac. J. i M. Sobiescy. Kraków, 1954.
- Świątek J. Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- Udziela S. Krakowiacy. Kraków, 1924.
- Wasilewski Z. Jagodne (wieś w pow. łukowskim gm. Dąbie). Zarys etnograficzny. Warszawa, 1889.
- Wielkopolskie śpiewki ludowe, oprac. J. Sobieska. Kraków, 1957.
- Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1887-1917.
- Witkoś S. Bajdy i Moderówka. Poznań, 1977.
- Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności. Kraków, 1877-1895.
- ZWAK – Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności. Kraków, 1877-1895.

Ключевые слова: этнолингвистика, стереотип, польский язык, гвоздика, словарная статья.

Д. Пекарчик

ФИАЛКА И ВЕРЕСК – ЦВЕТОК ВЕСНЫ И ЦВЕТОК ОСЕНИ¹

Названия двух растений – фиалки (*fiolatek*) и вереска (*wrzos*) выбраны в качестве примеров, иллюстрирующих зависимость семантической структуры слова от внешних факторов, обусловленных реальными свойствами денотата, и факторов внутренних, культурных. Культурно-языковая связь этих названий с двумя временами года в польской культуре очевидна. Я бы хотела, тем не менее, показать, что эта характеристика значения фитонимов не является простым и нейтральным (т.е. лишенным оценки) отражением действительности, но вписывается в общий способ восприятия годового растительного цикла и формирует языковые образы фиалки и вереска.

В семантике обоих фитонимов семантика времени года образует, наряду с физическими признаками, стабильное единство. Главными семантическими признаками фиалки следует признать: «фиолетовый цвет лепестков», «небольшой размер», «запах». Эти признаки зафиксированы и в словообразовательных дериватах *fiolkowy* ‘фиолетовый цвет’ или ‘запах фиалки’, а также в устойчивом сочетании *bukieciak fiolków* (*bukieciak* ‘небольшой букет цветов’). Они мотивированы реальными свойствами растения. Подобные семантические признаки фиалки представлены в лексикографических описаниях, например: «небольшое однолетнее растение (несколько десятков видов), растущее в лесах, зарослях, огородах в умеренном климате, имеющее цветы, как правило, фиолетового цвета, у некоторых видов приятно пахнущие» (SWJPD, 254).

Опираясь на словарные описания, однако, сложно установить однозначные семантические признаки вереска. В словарях под ред. Шымчака и Дуная читаем: «*Calluna vulgaris*, низкий кустарник семейства вересковых, с вечнозелеными мелкими листьями и мелкими розово-фиолетовыми цветами, собранными в односторонние кисти» (SJPS III: 762); «кустарник с вечно-зелеными, очень мелкими листьями и фиолетово-розовыми, колокольчикообразными мелкими цветами, появляющимися ранней осенью» (SWJPD: 1248).

¹ Статья написана при поддержке стипендии фонда Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

Насколько нет сомнений в том, что признаки «небольшой кустарник», «имеет мелкие цветы» представляют обыденный образ растения, настолько сомнения вызывает колористическая характеристика. Каждый из словарей определяет цвет вереска как смешанный, но последовательность складываемых оттенков представлена по-разному: SJPS говорит о розово-фиолетовом цвете, SWJPD – о фиолетово-розовом. Выход на первый план в описании значения одного из этих двух составных цветов не является второстепенным для семантики слова (в случае названий растений именно цвет мотивирует наиболее широкие коннотативные связи), потому что и в культуре, и в языке *rózowy* и *fioletowy* воспринимаются как цвета абсолютно разные, имеющие различные ассоциации. Автоматически возникает вопрос, – который из словарей отражает знание, несомое языком? Языковые данные – словообразовательный дериват *wrzosowy* (название одного из оттенков фиолетового цвета), а также поэтические тексты, говорящие о цвете, например: *Anna Achmatowa stała w długiej fioletowej sukni / Jakby ktoś za wrzosy pociągnął w niebo* [Анна Ахматова стояла в длинном фиолетовом платье / Будто кто-то потянул вереск в небо] (S. Grochowiak, *Orłów, gdyby mówił o Achmatowej...* 1978, 344), *Na wrzosowiskach tokujący fioleto* [На вересковых зарослях токующий фиолетовый (цвет)] (M. Buczkówna, *Kłusownictwo*, 1974, 200), отчетливо указывают, что цвет вереска – фиолетовый. При этом, однако, *вересковый* не трактуется как то же самое, что и *фиолетовый*, но как определение одного из оттенков фиолетового; семантическим признаком вереска можно считать и способ, который выражал бы доминирующий цвет – ‘имеет фиолетовые (с розовым оттенком) цветы’. Главенствующее место фиолетового цвета подчеркивает и дефиниция в SWJPD. Представление же на этом месте розового цвета вереска в SJPS есть следствие энциклопедического характера дефиниции. В действительности вереск имеет чаще всего² цвет, в котором доминирует розовый, и этот признак денотата отражает дефиниция. Несмотря на это, в обыденном сознании цветы вереска являются фиолетовыми. Факт, что язык не отражает цвет денотата, не случаен. Он находит глубокие обоснования в понятийном поле слова. В интерпретации этого факта существенной оказывается общая связь *вереска с осенью*:

² Указанный признак не может быть признан обязательным, потому что цветы вереска могут иметь и другой цвет, например, белый. В языке и в культуре зафиксирован при этом лишь цвет, указанный выше.

Blask na drzewach jakiś chory (...)	Какой-то нездоровый блеск на деревьях (...)
pani jesień przyjdzie znowu	пани Осень вновь придет
znowu nic nie wytłumaczy (...)	вновь ничего не объяснит (...)
tylko patrzeć kiedy wrzosa	того и гляди вереск
w liliowe buchną ognisko	заполыхает лиловым огнем

(J. Iwaszkiewicz, [*Blask na drzewach jakiś chory*], 1980, 276).

Семантический признак ‘цветет осенью’ относится к сильнейшим закрепившимся признакам вереска, бесспорным доказательством чему служит значение словообразовательного деривата *wrzeseń* ‘время цветения вереска’. Связь осени именно с этими цветами была настолько сильной, что их название стало заменять название месяца, который открывает это время года:

Wrzeseń – październik	Сентябрь – паутиник
zatrzymuje się nad jeziorem	медлит над озером
wrzosa pełzną ku piaszczystym brzegom	вереск ползет к песчаным берегам
dawne wołania echem powracają	прежние зовы возвращаются эхом

(J. Huszcza, *Miesiące*, 1984, 106).

Осень, в отличие от других времен года, не имеет однозначного образа. Как указал Р. Токарский (Tokarski 1990: 126; 1991: 126; 1995: 123-125), в отношении этого времени года можно говорить о двух разных представлениях. Первое задается фразеологизмом *złota polska jesień*, вызывающим образ теплого и солнечного осеннего дня. Другое связано с фактом, что осень предшествует зиме – поре уснувшей природы. Зима в этом случае остается основой соотношения для осени. Осень, предупреждающая зиму, выбрана как пора подавленная, холодная, грязная, дождливая, что показывают устойчивые сочетания: *осенняя погода*, *осенний ветер*, *осенняя слякоть / ненастье / сырость* (‘неприятные, затяжные’) а также лексема *jesionka* (‘плащ, который носят перед зимним’). Такое изображение осени вызывает ассоциации с печалью, отчаянием, старостью, предзнаменованием смерти. Оно также является основанием метафоры *осень жизни*. Из этих двух образов осени более

частый и сильный – второй. Поэтому нет ничего удивительного, что вереск как название цветка, наиболее связанного с осенью, коннотирует признаки, корреспондирующие с признаками, приписываемыми времени года. Очень выразительно эту зависимость показывает метафора Александра Рымкевича *płaczki jesieni – fioletowe wrzosy* [плакальщица осени – фиолетовый вереск]:

Tam na angielskiej pogrzebany ziemi, Там на английской похоронен
земле,

o której książki czytałem, lecz nie o которой я читал книжки, но не
wiem, знаю,

czy żerujące po schyłonej trawie кричат ли, как у нас,

rwą się, jak u nas, jesienne cietrzewie, кормясь в поникшей траве, осенние
тетерева,

i czy się toczy w krzaki żurawin и закатывается ли в заросли
клюквы

zerwana dziobem czerwona jagoda, сорванная клювом красная ягода,

i czy tak smutek pośród wrzosów и так ли печаль стоит среди вереска,
staje,

tak jak żałoba ciężka dni tych w kraju, так, как глубокий траур этих дней
на родине,

bo u nas ciche rozpuściwszy włosy ибо у нас тихи, распустив волосы,

płaczki jesieni – fioletowe wrzosy. плакальщицы осени – фиолетовый
вереск.

(Rymkiewicz, *Błękitny step*, 1984, 120)

Именно время цветения вереска повлияло на тот факт, что в языковом образе растения фиолетовый цвет доминирует, а часто и является единственным. Коль скоро цветок так сильно ассоциируется с осенью, порой угасания, ничего удивительного, что ему приписывается «цвет печали»³. *Фиолетовый* – культурно за-

³ Ср., например, подзаголовок раздела книги Р. Токарского, в котором среди прочих говорится о лексеме *wrzosowy*: «Barwy fioletowe – różne

крепленный символ траура и печали – дополнительно обосновывает коннотации *вереска*. Результатом семантических признаков *вереска* ‘цветет осенью’, ‘имеет фиолетовые цветы’ является целый ряд негативных коннотаций. Их открывает признак ‘печаль’:

Już babie lato jesieni
plecie się między szpilkami
słońce zachodzi po polsku
i smutne wrzosowisko
całe zakwita fioletem,
tak piękne w swojej pokorze,
w swej przyziemności
wznioślejsze
od śmigłych cyprysów tutejszych.
Popatrzyłbym sobie na brzozę
taką wysmukłą i białą
taką niematerialną,
że pewno i nie jest drzewem,
ale jest fatamorganą,
marzeniem sennym
– ideał – ideałem –
przyziemnie kwitnącego
smutnego wrzosowiska
(A. Wat, *Do domu*, 1992, 225-6)

Паутинки бабьего лета
уж влетают в хвойные иглы
солнце заходит по-польски
и печальная вересковая поляна
вся расцветает лилово,
так прекрасна в своем смиренье,
в своей приземленности
возвышеннее
горделивых кипарисов здешних.
Постоял бы я у березы,
такой вознесенной и белой,
такой нематериальной,
что, наверно, вовсе и не дерево
она, а фата-моргана,
сновиденье
– идея – идеал –
приземленно цветущей
грустной вересковой поляны.

(А. Ват. Домой / пер. Н. Астафьевой // Польские поэты XX века. Антология. Т. 1. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 229).

Важно отметить, что представленные в стихотворении А. Вата семантические признаки фитонима выступают в особой последовательности. Первый признак наиболее сильно влияет на языковой образ вереска – ‘цветет осенью’. Вереск появляется здесь как одна из главных примет польской осени. Второй признак, выраженный слабее, определен прямо – ‘печальный’ – с указанием его двойной мотивации – временем цветения и оттенком цветков. Помимо ‘печали’, к указанному ряду относятся также коннотации ‘горя’, ‘страдания’, ‘траура’:

Przymknięte są oczy pożarów, spod
których łzy jak katedry –
łzy wyścielane wrzosami miękkie i
dziwnie ciche –
a są to farby żałobne rozłożone w
skrzydłach motyli,
a są to dźwięki bolesnej muzyki.

Закрыты глаза пожаров, из-под
которых слезы, как соборы –
Слезы, выстланные вереском,
мягкие и странно тихие –
это траурные цвета на крыльях
бабочки,
это звуки скорбной музыки.
(Т. Гайцы, *Widma*, 1980, 216-217)

odcienie smutku» [Фиолетовые краски – разные оттенки печали] (1995: 217).

Отметим, что даже там, где *вереск* является семантическим элементом, создающим образ лета (*wrzesień* – ‘сентябрь’, букв. ‘время цветения вереска’ – это месяц, связывающий лето и осень):

Nie chcę myśleć jeszcze:	Я не хочу думать еще:
Lato się złamało. (...)	Лето переломилось. (...)
Wrzosa już liliowe	Вереск уже лиловый
Jak obłoki spadły (...)	Будто облака упали (...)

(J. Iwaszkiewicz, *Smutne lato*, 1980, 65)

представлена коннотация ‘печали’, потому что это уже закат лета, время начала осеннего настроения, или, как в названии стихотворения, *smutne lato* ‘печальное лето’. Можно даже сказать, что актуализация в образе темпорального компонента влечет за собой концептуализацию, которая ассоциируется с печалью.

Ни одна из приведенных коннотаций не зафиксирована в конвенциональных языковых фактах, следовательно, они образуют ряд текстуальных коннотаций. Однако отчетливая мотивация этих признаков, тот факт, что они являются логическим развитием системных признаков, приводит к тому, что они образуют группу надындивидуального характера. Даже если в поэзии появляется позитивный образ вереска:

Podobnie jak Ignacy, imię to daje się byle jak, byle gdzie, byle komu.

Niegroźne jak tamto, nie ma w sobie ognia, nie przyciąga nawałności ani gromu;

Przypomina raczej kwiecie, śnieg, łagodne owady, zapach ambry, kolor miękki wrzosu,

Muzykę starofrancuską o przyćmionych barwach głosu.

(K. Śniakowiczówna, *Franciszek*, 1971, II, 299)

Подобно Игнацы, это имя дается как попало, где попало, кому попало.

Оно не опасно, как то, нет в нем огня, оно не притягивает ни бури, ни грома;

Напоминает, пожалуй, цветы, снег, ласковых насекомых, запах амбры, мягкий цвет вереска,

Старофранцузскую музыку с приглушенными оттенками тембра. то его надлежит трактовать как попытку ломки стереотипа.

Представленная выше аргументация приводит к предположению, что, поскольку фиалка тоже описывается как растение с фиолетовым цветком, то, скорее всего, связанные с ней культурные коннотации будут соответствовать коннотациям вереска, по крайней мере, если речь идет о признаках, мотивированных цветом. В самом деле, эта гипотеза находит подтверждение: среди признаков, мотивированных цветом фиалки, находим группу коннотаций, связанных с символикой печали и смерти, присущих фиолетовому цвету. Видим коннотации ‘печали’, ‘тоски’:

Fiołkowo-niebieskie tęsknoty
twarzą ku ziemi leżące
i wsłuchane w dalekie turkoty
radości odjeżdżających...

Фиалково-голубая тоска
лицом к земле лежащая
и вслушивающаяся в дальний
перестук
уезжающих радостей...

(М. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Cykorie*, 1974, I, 121)

‘горя’, ‘страдания’:

Miłość miała twoje oczy
Pełne ikon fiołków pełne
I twoje podarte trzewiki
I włosy potargane nieszcześnie

У любви были твои глаза
Полные икон, фиалок полные
И твои прохудившиеся башмаки
И волосы, растрепанные бедой

(J. Narasymowicz, *Przyjazd*, 1982, 100)

и даже ‘траура’:

Po rozstajach snu, na pół ślepy po
omacku,
fiołkowym, cmentarnym
zmierzchem...

По перепутьям сна, полуслепой,
на ощупь,
фиалковыми, кладбищенскими
сумерками...

(J. Łobodowski, *Ballada lubelska*, 1990, 230)

Мотивация последней из перечисленных коннотаций поддерживается также закрепленным в культуре обычаем сажать фиалки на могилах; из-за своего цвета фиалка стала одним из главных траурных, надгробных цветов (Kopaliński 1990: 94).

Однако если в случае с вереском текстовые коннотации однозначно отсылают только к символике печали и смерти фиолетового цвета (и подчеркивают его ассоциации, связанные с осенью), то соответствующее им коннотативное поле фиалки остается нейтральным в ряду других ассоциаций. Часть из них также связана с символикой фиолетового, на которой основана «земная витальность красного (*czzerwieni*) и чистая духовность голубого» (Tokarski 1995: 162). Эти коннотации представляют духовные ценности⁴, в том числе ‘чистоту’, ‘совершенство’ ‘хрупкую, чистую любовь’:

Coś ty za jedna? Kto ciebie stworzył?
I kto cię całą sercem ogarnie?
Duszo pachnąca, fiołku boży,
Rozkwitający w mojej cieplarni!

Что ты такое? Кто тебя создал?
И кто тебя всю охватит сердцем?
Душа душистая, фиалка божья,
Расцветающая в моей теплице.

(J. Brzechwa, *Szczęście*, 1968, 194)

Miłości bywa powolna, od miłości na
chwilę odcięta,
Snuje się niewiedząca, ogłuchła,
wykłeta...
... I zawsze do niej wraca jak po

Любви бывает послушна, от любви
отсечена на минуту,
Блуждает без памяти, оглохшая,
проклятая...
...И всегда к ней возвращается как

⁴ В культуре фиалка приписывается, например, людям, рожденным под знаком стрельца, как цветок, подчеркивающий их одухотворенность, а также творческую силу мысли (Maciotti 1998: 330).

świętość, jak po opłatek!... за святыней, как за причащением!..
 A z oczu najbardziej przypomina А глазами больше всего похожа на
 fioletek i bratek. фиалку и анютины глазки.

(К. Шаковичówna, *Izabella*, 1971, II, 321)

Прежде всего, однако, противовесом для негативных коннотаций становятся признаки фиалки, мотивированные временем цветения, ибо временем года, отчетливо связанным с фиалкой, является весна. Вообще связь цветов с весной является сильно выраженной в культуре. Со времен античности цветы были символом весны, возрождающейся природы, а фиалкам, как одному из первых весенних цветов, выпала роль ее предвестников (Forstner 1990: 186). Связь фиалки с весной очевидна и в семантическом плане фитонима – признак ‘цветет весной’ выражен в поговорке *Miły jak fiołek na wiosnę* [*Милый, как фиалка весной*] (НКРР II, 488). Эта зависимость бывает выражена и в поэтических текстах.

Góry, co ciemnym swym siniejąc Горы, что темным своим синее
 grzbietem, хребтом,

Dal zamykacie tym samym fioletem, Даль замыкаете тем самым
 фиолетовым цветом,

Którym fioletki, w dobre dni radosnej, Которым фиалки, в радостную пору
 дней,

Królestwo młodej otwierały wiosny. Королевство молодой открывали
 весны.

(L. Staff, *Skarga wiatru jesiennego*, 1980, II, 225)

Признак ‘цветет весной’, а также семантика слова *wesna* отчетливо влияют на коннотации фиалки, которые появляются на низших уровнях понятийного поля слова. *Wesna* коннотирует многие позитивные признаки и состояния. Такие фразеологизмы, как *wiosna życia* ‘молодость’, *wiosenny dzień* ‘теплый, солнечный’, *piękna jak wiosna*, *wiosna w duszy* ‘радостное настроение’, *wcielenie wiosny* ‘о молодой красивой девушке’, а также определения типа: *czekać, używać, wyglądać wiosny, pachnie wiosną, wiosna się budzi, nastaje, rozkwita*, показывают, что это время ожидания, дающее человеку надежду, радость, жизненную энергию (ср. Tokarski 1991: 135). Компонент ‘цветет весной’ лежит в основе многих коннотаций признаков фитонима также с позитивной оценкой: ‘надежда’, ‘возрождение’, ‘радость’, ‘счастье’, ‘молодость’. Особое нагромождение позитивных семантических признаков фиалки обнаруживается в стихотворении Халины Посвятовской:

czy wiosny nie zabił jeszcze	разве не убило еще весну
oddech zatruty	отравленное дыхание
czy w twoich ciemnych włosach	разве в твоих темных волосах
fioletki pachną	фиалки пахнут
zsuń tę biel - odsłoń czoło	сдвинь белое – открой лоб
chcę zobaczyć	хочу увидеть

chcę zajrzeć
do ogrodu wiosennego twoich myśli
chodzisz taka promienna
taka jasna
jakbyś nie była słońcem
wschodzącym nad trędowną
wyspą
nie wiesz że to o tobie biała
nie wiesz że zbieram fiołki
rozkwitłe pod krzakiem agrestu
poraniłam myśli jak palce
i wolno z kolczastych słów
wydobywam kwiaty
te najpiękniejsze
weź je zasadź - gdzie chcesz
niech zakwitną
obsadź nimi sny najspokojniejsze
wieczory w gwiazdce lampy
poranki słoneczne
i miłość

хочу заглянуть
в весенний сад твоих дум
ходишь такая сияющая
такая светлая
как будто не была солнцем
восходящим над прокаженным
островом
не знаешь, что это о тебе, белая
не знаешь, что собираю фиалки
расцветшие под кустом крыжовника
я поранила мысли, как пальцы
и медленно из колючих слов
вынимаю цветы
эти, наикрасивейшие
уж посади их – где хочешь
пусть зацветут
обсади ими самые спокойные сны
вечера в звездочке лампы
солнечные утра
и любовь

(*Siostrom szpitalnym*, 1997, II, 166-71)

Хотя тут имеются отсылки к запаху и внешнему виду фиалки, наиболее важны коннотации, мотивированные временем цветения. *Wiosna, fiołki, ogród wiosenny myśli* образуют позитивный образ медсестры, подчеркнутый прилагательными *promienna, jasna*. Поэтому во второй части цитированного фрагмента фиалки оказываются приписаны медсестре как цветок, почти ее олицетворяющий.

Знаменательной представляется здесь несомненная закономерность. Сам вид фиалки не создает достаточно сильного основания для признаков 'радости', 'надежды', потому что сорванный цветок в первую очередь фиолетового цвета, который ассоциируется с печалью. Лишь только на фоне весеннего дня, когда цвет будто бы освещается солнцем, вид цветка начинает порождать позитивные ассоциации.

В коннотативном поле, мотивированном временем цветения, находим также системную коннотацию 'легкомыслие, (юношеская) беспечность'. Она актуализируется, например, в значениях фразеологизмов *mieć fiołki w głowie* 'быть легкомысленным, беспечным', *mieć / dostać fioła* 'странность, причуда'. Указанный признак встречается, например, в одном из самых известных стихотворений Вершинского:

Zielono mam w głowie i fiołki w
niej kwitną,

Na klombach mych myśli sadzone
za młodu.

Pod słońcem, co dało mi duszę
błękitną

I które do śmierci mi świeci bez
trosk i zachodu.

Obnoszę po ludziach mój uśmiech,
i bukiety

Rozdaję wokół i jestem radosną
Wichurą zachwytu i szczęścia

poety,

Co zamiast człowiekiem, powinien
być wiosną

Зелено в голове моей⁵ и фиалки
в ней цветут,

На клумбах моих мыслей
посаженные смолоду.

Под солнцем, что дало мне
голубую душу

И которое до смерти мне светит
без забот и заката.

Разношу по людям мой смех, и
букеты

Раздаю вокруг, и я сам –
радостный

Вихрь восторга и счастья поэта,

Что не человеком, но весной
быть должен.

(*Zielono mam w głowie*, 1981, 13)

Использование здесь фиалок мотивировано фразеологизмом *mieć fiołki w głowie*. Не случайно произведение начинается другим фразеологизмом *mieć zielono w głowie*, а заканчивается мыслью о *poecie, co zamiast człowiekiem, powinien być wiosną*. Значения лексем *fiołek* и *zielony*, абсолютно лишённые здесь негативной оценки, послужили поэту для описания состояния счастья, юношеской беспечности, легкомысленности, радости. Описанное состояние, несомненно, связано с фиалкой (ср. развернутый метафорический образ фиалок, цветущих на мыслях, и раздаваемых букетов). Коннотативный признак ‘легкомыслие, (юношеская) беспечность’ доказывается и ситуативной сценой (в которой фиалка является одним из компонентов) весны, молодой, пробуждающейся природы, а также чувством, сопутствующим в эту пору людям. Этот признак создает сильнейший противовес для негативной оценки фиалки.

Трудно, однако, найти позитивные коннотации вереска, которые были бы в состоянии нейтрализовать ряд негативных его коннотаций. Более того, в семантической структуре вереска имеется ряд других признаков, взаимодействующих с коннотациями ‘печали’, ‘страдания’, ‘скорби’, например, текстуальные коннотации ‘вызывать в человеке чувство одиночества’, ‘раздумья’, а также ‘способность к забвению’:

Z nim będziesz szczęśliwsza,

С ним будешь счастливей!

Dużo szczęśliwsza będziesz z nim.

Много счастливей будешь с ним.

Ja, cóż –

Что я?

⁵ *Zielono mam w głowie* – фразеологизм, аналог русского *ветер в голове*. Стихотворение – развернутая реализация этой метафоры (прим. перев.).

Włóczęga, niespokojny duch,	Бродяга, беспокойный дух,
Ze mną można tylko	Со мною можно только
Pójsć na wrzosowisko	Заблудиться в вересковом поле,
I zapomnieć wszystko	И забыть на воле –
Jaka epoka, jaki wiek	Что за эпоха, что за век...

(E. Stachura, *Z nim będziesz szczęśliwsza*, 1982, 280)

(Э. Стахура. С ним будешь счастливей. Пер. О. Чигиринской (Брилевой) <http://www.vekperevoda.com/1950/brileva.htm>)

Представленный семантический анализ имел целью показать влияние темпоральных характеристик на языковой образ растения. На примере семантики двух фитонимов я попыталась показать, что семантические признаки, определяющие время цветения, и составные части, ими мотивированные, не вытекают из объективного взгляда на действительность, потому что этот взгляд совершается с точки зрения человека. Языковые образы фиалки и вереска формируют способ, которым человек воспринимает времена года. В образах весны и осени раскрывается принятая человеком система оценок в категориях «хороший» – «плохой». Оценка времен года переносится на связанные с ними фитонимы. Поэтому в языковом образе фиалки доминируют позитивные оценочные коннотации, а в образе вереска – негативные. Следствием этого являются разные позиции, которые занимают названия цветов в вышестоящей категории *цветок*. Фиалка помещается в прототипическом центре категории, в то время как вереск оказывается периферийным элементом.

Цитированные поэтические сборники

Brzechwa Jan. *Liryka mego życia / Przedmowa R. Matuszewski*. Warszawa, 1968.

Buczkówna Mieczysława. *Wybór wierszy / Wstęp Julian Rogoziński*. Warszawa, 1974.

Gajcy Tadeusz. *Pisma*. Kraków, 1980.

Grochowiak Stanisław. *Wiersze wybrane*. Warszawa, 1978.

Narasymowicz Jerzy. *Wiersze miłosne*. Kraków, 1982.

Huszcza Jan. *Pory czasu człowieczego*. Łódź, 1984.

Ńlakowiczówna Kazimiera. *Wiersze zebrane*. T. 1-2. Warszawa, 1971.

Iwazkiewicz Jarosław. *Liryki*. Warszawa, 1980.

Łobodowski Józef. *Poezje / Wstęp J. Zięba*. Lublin, 1990.

Poświatowska Halina. *Dzieła 1-2. Poezja*. T. 1-2. Kraków, 1997.

Rymkiewicz Aleksander. *Wybór poezji*. Warszawa, 1984.

Stachura Edward. Wiersze, poematy, piosenki, przekłady. T. I / Wstęp K. Rutkowski. Warszawa, 1982.

Staff Leopold. Poezje zebrane. T. 1-2. Warszawa, 1980.

Wat Aleksander. Poezje zebrane / Oprac. Anna Micińska, Jan Zieliński. Kraków, 1992.

Wierzyński Kazimierz. Poezja i proza. T. 1-2. Poezja, t. 1 / Wybór i posłowie M. Sprusiński. Kraków, 1981.

Список сокращений

NKPP – Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. T. 1-4. Pod red. J. Krzyżanowskiego i S. Świrki. Warszawa, 1969-1978.

SJPS – Słownik języka polskiego. T. I-III. Pod red. M. Szymczaka. Warszawa, 1992.

SWJPD – Słownik współczesnego języka polskiego. Pod red. B. Dunaja. Warszawa, 1996.

Литература

Bartmiński, Tokarski 1993 – Bartmiński J., Tokarski R. Definicja semantyczna: czego i dla kogo? // O definicjach i definiowaniu. Pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego. Lublin, 1993.

Forstner 1990 – Forstner D. Świat symboliki chrześcijańskiej. Przekład i opracowanie W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa, 1990.

JOS 1990 – Językowy obraz świata. Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1990.

Kopaliński 1990 – Kopaliński W. Słownik symboli. Warszawa, 1990.

Macioti 1998 – Macioti M. I. Mity i magie ziół. Kraków, 1998.

Pajdzińska, Tokarski 1996 – Pajdzińska A., Tokarski R. Językowy obraz świata – konwencja i kreacja // Pamiętnik Literacki. 1996. Z. 4.

Tokarski 1990 – Tokarski R. Prototypy i konotacje. O semantycznej analizie słowa w tekście poetyckim // Pamiętnik Literacki. 1990. Z. 2.

Tokarski 1991 – Tokarski R. Człowiek w definicji znaczeniowej słowa // Przegląd Humanistyczny. 1991. Z. 2.

Tokarski 1993 – Tokarski R. Słownictwo jako interpretacja świata // Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. T. 2: Współczesny język polski. Pod red. J. Bartmińskiego. Wrocław, 1993.

Tokarski 1995 – Tokarski R. Semantyka barw we współczesnej polszczyźnie. Lublin, 1995.

Пер. с польск. яз. А. Ипполитовой

Ключевые слова: фиалка, вереск, семантическая структура слова, польская культура.

**«СЫН БЕТЕЛЬНОГО ОРЕХА И ЛИСТА БЕТЕЛЯ»:
СИМВОЛИКА ARECA CATENU И PIPER BETLE
В ФОЛЬКЛОРЕ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
ИФУГАО
И ДРУГИХ НАРОДОВ ФИЛИППИН¹**

*Кормить кого жеваными, беречь, холить, баловать.
Это у нее жеваное дитяtko, любимец, баловень.*

Да выплюнь не жевавши! говори, что ли.

В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка.

biyo 'бетель Piper betle'

biyo соблазненный, совращенный, подбитый на что-л.

biyuhin соблазнять, подбивать на что-л. (кого)

Г.Е. Рачков. Тагальско-русский словарь.

Место бетеля в ряду жевательных стимуляторов

Успех современных жвачек, в значительной степени обусловлен тем, что они восполняют утрату жвачек традиционных, по тем или иным причинам уходящих из быта. Родители и невропатологи знают, что в современной городской культуре многих детей, отлученных от соски по педагогическим соображениям матерей или по возрасту, в период до распространения современных жвачек приходилось годами отучать от жевания собственных воротников – пока они не дорастали до жевания карандашей, ручек, зубочисток или курения. В успокоительном эффекте сосательных и жевательных движений нуждаются не только маленькие дети. Бросившие курить нередко сосут леденцы или пустую трубку, жуют незажженную сигару. В данном случае неважно, что здесь от невротизма, что от психического автоматизма и т.д. (болезненное/успокоительное/приятное). Вне зависимости от этиологии этих действий процесс жевания/сосания, не связанный с питанием –

¹ Приношу благодарность американскому антропологическому фонду Wenner-Gren, финансировавшему мою полевую работу в Ифугао в январе-августе 1995 г., Азиатскому Отделению Летнего Института лингвистики (SIL) и МАЭ РАН за транспортные гранты для полевых выездов на Филиппины в 2006 г. и 2008 г. Благодарю моего учителя Г.Е. Рачкова за разрешение пользоваться электронной версией его неопубликованного тагальско-русского словаря, а также еще одного моего учителя, замечательного этнографа, лингвиста и этноботаника Гаролда Конклина, за многолетнюю всестороннюю поддержку.

важная составляющая человеческого поведения. При наличии наркотического компонента в жевательных смесях и совместного жевания группами лиц этот процесс обогащается культурными смыслами.

Легкие жевательные стимуляторы/релаксанты растительного происхождения есть практически во всех культурах. Это **бетель**, он же **пан** (Юго-Восточная и Южная Азия, Меланезия и часть Микронезии, Африка), **кава**² (Полинезия), **питури** аборигенов Австралии, листья **коки** (Южная Америка), орехи **кола** (Африка), **кат** (арабский мир), он же **чат** Эфиопии, а также **жевательный табак**, который не только курили, но и сосали и жевали в Мезоамерике, где он был впервые введен в культуру и откуда распространился повсеместно³. Пограничное с этими стимуляторами положение занимают разные виды **жевательной смолы**, не обладающие наркотическим эффектом и потому лишенные ритуальных функций и распространенные в основном в детско-подростковой среде.

Роль галлюциногенов в культуре обусловлена психотропным эффектом, облегчающим общение с миром духов. Благодаря мягкости своего наркотического воздействия и легкости приготовления эти жевательные смеси укоренены в повседневном быту и несут важную **коммуникативную функцию** (в этом сближаясь с табакокурением). Все они выступают в функции «социального клея», объединяющего разные половозрастные группы. Участие/неучастие (недопуск) индивида в обмене ингредиентами жвачки служит маркером его положения в группе. Жевательные стимуляторы имеют **этикетные и ритуальные функции**, в разных культурах выраженные с разной степенью интенсивности. С ними связаны важные **мифологические представления**. Ингредиенты жвачки традиционно занимали видное положение в обмене и **торговле**, в том числе международной. Наконец, во многих культурах с этой сферой связан обширный **мир материальных предметов**, имеющих высокий семиотический статус, выступающих в виде объектов **обмена и дарения**. Эти предметы часто являются шедеврами традиционного искусства и богато представлены в **этнографических музеях** мира. В фондах Музея антропологии и

² Кава, не являясь непосредственно жвачкой, по праву находится в этом списке – и по своему легкому психотропному эффекту, и по функциям, и, наконец, по способу приготовления этого ритуального напитка из растительного сырья путем разжевывания корней кустарника *Piper methysticum*.

³ См., напр., у Даля: «Жвака, жвачка. (...) Листовой табак, который иные кладут за щеку или за губу» (Даль 1: 528).

этнографии (Кунсткамера) РАН собрано около четырехсот предметов, относящихся к культуре жевания бетеля, от образцов ингредиентов до утвари. Основная часть этих коллекций – из островной Юго-Восточной Азии (Индонезия, Малайзия, Филиппины – около 300 предметов) и Океании (около 100 предметов). Первые образцы были привезены российскими мореплавателями-кругосветниками, последние – собраны А.К. Касаткиной в Малайзии в 2010 г., таким образом, коллекции охватывают период с начала XIX по XXI век.

Обычай жевания бетеля – культурная особенность **австронезийских народов**. Географический ареал его распространения в основном совпадает с границами исторической Юго-Восточной Азии, хотя и выходит за ее пределы. Помимо островной ЮВА и Индокитая, в него входят Тайвань, Океания (часть Микронезии и Новая Гвинея), Шри-Ланка, Индия, юг Китая, Мадагаскар и некоторые другие области Южной Африки. Следы его влияния мы видим в Японии⁴.

Цель данной статьи – показать наиболее важные символические связи арековой пальмы и бетельной лозы, уделяя особое внимание двум функциям, характерным для всего ареала распространения бетеля: **посланник**, посредник между миром людей и духов, и **носитель жизни**, символизирующий соединение мужского и женского начала и воспроизведение потомства.

Статья написана на материале языка и культуры ифугао с привлечением данных по их соседям-горцам (калинга, бонтоков, тинггианов) и другим народам Филиппин (тагалов, маранао, висайя и др.). Традиционная культура жителей субтропических горных лесов северного Лусона (административный район Кордильера) объединена множеством общих черт. Это земледельцы, возделывающие поливной рис и занимающиеся огородничеством и охотой, шаманисты, политеисты, охотники за головами (последние случаи охоты за головами относятся к 50-м годам XX века). Даже на многоязычных Филиппинах этот район выделяется своей языковой дробностью (см. табл. 1). Кордильерские языки относятся к северно-филиппинской группе филиппинских языков австронезийской семьи. В отличие от других народов Филиппин, жители кордильеры не имели письменности. Письмо на основе латинской

⁴ Распространенный в аристократических кругах средневековой Японии обычай чернения зубов в Юго-Восточной Азии входит в комплекс жевания бетеля. Новые данные об австронезийских компонентах в формировании японской нации и государственности см. (Аругюнов 2006: 69-77).

графики здесь введено лишь в XX веке, зато сохраняется богатейшая устная фольклорная традиция.

Appendix C. Subgrouping of Northern Luzon languages

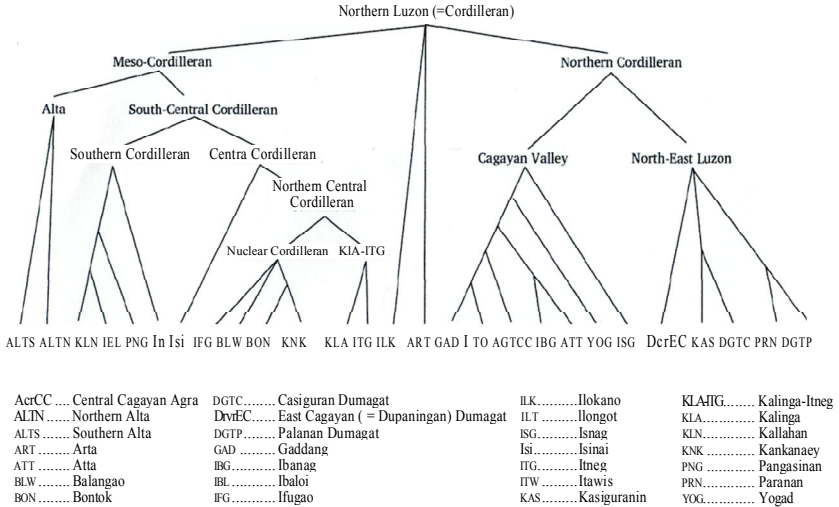


Таблица 1. Классификация языков Северного Лусона, также называемых кордильерскими языками (Рид (в печати)).

Ифугао знамениты как создатели древней системы орошения и дренажа рисовых полей, самой высокогорной в мире; сложнейшей политеистической системы с десятками классов богов (Barton 1946); богатой мифологией (Barton 1955) и уникального женского героического эпоса с шаманскими ритуальными функциями, эпоса без мотивов кровопролития, созданного в период интенсивной охоты за головами (Станюкович 1981, 1982; Stanyukovich 1994, 1998a,b, 2000, 2003a,b, 2006, 2007). Рисовые террасы Банауэ (1995) и эпос *худхуд* (2001) объявлены ЮНЕСКО культурным достоянием человечества. Население провинции по переписи 2000 г. – 161,6 тыс. человек. Говорят на диалектах языка ифугао центрально-кордильерской подгруппы северно-филиппинской группы филиппинских языков австронезийской семьи. Диалекты **амганад**, **маяою**, **батад**, или **аянган**; **кианган**, или **тували**. Диалект и культура Киангана называются **тували** (букв. «настоящий», «истинный») и считаются

эталонными⁵. Муниципалитет Кианган – сакральный центр, где по мифологическим представлениям ифугао первый человек на земле получил культурные растения (в том числе арековую пальму), земледельческие навыки и ремесла от богов верхнего мира. Традиционное общество ранговое, без терри-ториальных властных структур. Высокое положение женщины. Детально разработанное обычное право. Эффективная система личного и общинного владения богатыми лесными угодьями – *pinugo* и *tiuyong*. Во время сбора урожая на рисовых полях и ночных бдений при покойнике высокого ранга, умершем естественной смертью в преклонном возрасте, исполняют эпические сказания *худхуды*, в последнем случае их функция – проводы души в мир мертвых. То же при *bogwa* – обряде вторичного захоронения. Шаманская функция *худхудов* сохраняется при христианских обрядах.

Бетельная жвачка состоит из тонко нарезанных ломтиков семян пальмы *Areca Catechu*, листа перечного растения *Piper betle* L., извести, выжигаемой из раковин моллюсков или просто из известняка, и добавок, различных в разных регионах. Почти повсеместно четвертым компонентом стало растение, сравнительно недавно (XV-XVI в.) привезенное из Америки – табак. Все три растения описаны и зарисованы уже в раннем этноботаническом труде августинского миссионера Франсиско Мануэля Бланко «Филиппинская флора» (Blanco 1837): *Areca catechu* – том I, илл. № 36, описание растения на испанском яз. – том III, с. 326, перевод описания на английский – том II, с. 152; *Piper betle* L. – том I, илл. № 358, описание растения на испанском яз. – том III, с. 187, перевод описания на английский – том II, с. 11; *Nicotiana tabacum*, var. *Macrophyllum* – том I, илл. № 327, описание растения на испанском яз. – том III, с. 199, перевод описания на английский – том II, с. 29⁶.

В австронезийском мире главным сакральным растением является, конечно, рис. Литература на эту тему огромна, отошлем читателя к работам Е.В. Ревуненковой, в том числе к прекрасной

⁵ Если нет указания на диалект или на общеифугаоское распространение, под ифугао в этой статье имеются в виду ифугао группы Кианган, среди которых работал Бартон (Barton 1938, 1946, 1955), собирал с помощью Лурдес Дулаван эпические сказания и составил словарь Ламбрехт (Lambrecht 1957, 1960, 1961, 1967, 1978), работает автор данной статьи.

⁶ Сводный указатель рисунков и описаний растений к последнему переизданию Бланко составлен И. Щукиной и будет опубликован в сборнике «Piliipinas muna! Филиппины прежде всего!» по итогам одноименной конференции, прошедшей в СПб в сентябре 2009 г. Благодарю И. Щукину за предоставление возможности пользоваться рукописью указателя.

книге, посвященной мифологии риса и кукольному театру, в которой есть и большая библиография (Ревуненкова 1992). Арека, по-видимому, может быть поставлена на второе место и разделяет его с сакральным растением *Cordyline fruticosa* (*dongla* у ифугао, *savang* Индонезии, растение *ti* Океании). Перечная лоза *Piper betle* L., входящая в состав жвачки, и *Ficus* (баньян, тагальское *baliti/balete*), как мне представляется, уступают им по значению в культуре австронезийцев. Из названных растений наибольшее внимание исследователей мифологии, равно как и филиппинских писателей (см. напр. Хосе 1983), привлекает балете. В четырехтомном словаре филиппинских народных верований Деметрио-и-Радасы арека даже не упомянута (Demetrio y Radaza 1970).

Главный компонент бетельной жвачки – плоды ареки катеху, или бетелевой пальмы. Ареал распространения обычая ограничивается зоной ее произрастания. Арека неизвестна в диком состоянии. Родина ее – австронезийский мир: Зондские острова, п-ов Малакка или, наиболее вероятно, Филиппинские острова (Zumbroich 2008), где она, видимо, и была введена в культуру.

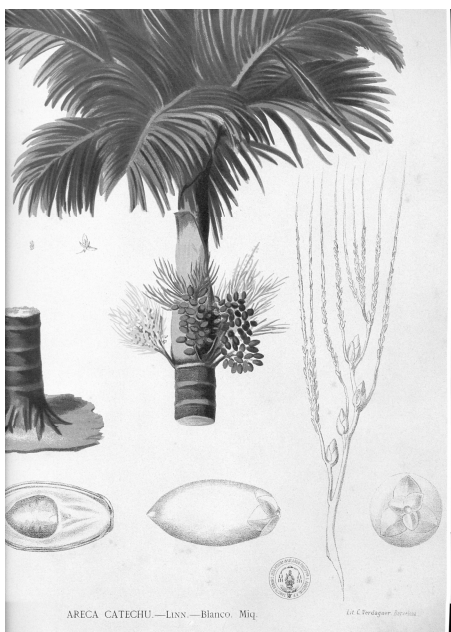


Рис. 1. Рисунок *Areca catechu* из трехтомника Бланко, том I, илл. № 36.

Ботаники считают ареку одним из самых важных экономических растений в тропиках Старого света и описывают следующим образом: «Эта стройная пальма с гибким тонким стеблем высотой 12-18 (30) м, несущим крону из 8-12 перистых листьев длиной до 2 м, зацветает на 4-м – 7-м году жизни, образуя сильно разветвленное соцветие в основании зеленого «цилиндра» на вершине стебля. Плоды односемянные, величиной с куриное яйцо, с толстым волокнистым мезокарпием, созревают около 8 месяцев, меняя окраску от зеленой до оранжево-желтой или красной... Семена применяются... в медицине, особенно в ветеринарии, и для окрашивания тканей. <...> Ради семян бетелевую пальму широко культивировали с древних времен в тропической Азии, на всех островах Индийского и Тихого океанов» (Имханицкая 1985: 161); «Разветвленные наподобие метелки, окруженные двумя листочками околоцветника соцветия-початки имеют у основания женские, а ближе к верхушке – мужские желтые цветки. <...> Плоды-костянки овальной формы... Под внешней оболочкой находится беловатый волокнистый слой толщиной 1 см, окружающий косточку. Косточка размером примерно 3х2,5 см имеет деревянистую скорлупу и покрытую продольными ребрышками светло-коричневую, очень твердую питательную ткань. Называемое орехом семя внутри трещиноватое («жеванное») и покрыто прожилками, богато жирами и содержит различные токсичные алкалоиды, арекаидин и ареколин, действующие примерно так же, как и никотин, а также дубильные вещества и кроваво-красный краситель» (Новак, Шульц 2002: 75-76).

Орехи ареки содержат танины и алкалоиды, включая ареколин. При жевании смеси рот и обильно выделяющаяся слюна, которую нужно постоянно сплевывать, окрашиваются в красный цвет.

По значимости ареку можно сравнить с *Bixa orellana* (*ачеоте*, *биха*, *бихия*) – одним из первых культурных растений в Южной и Мезо-Америке, семена которого также дают красную краску, используемую для различных ритуальных целей, включая окрашивание тела и подкрашивание еды. Можно сказать, ачеоте совместно со жвачкой из листьев коки и извести совокупно выполняют в Америке те функции, что и бетель в тихоокеанском регионе (*биха* – окрашивание красным, *кока* – наркотический эффект, оба растения – этикетные и коммуникативные функции, ритуальные функции).

В народной медицине снадобья из разных частей арековой пальмы и бетельной лозы традиционно использовались как abortивное средство, слабительное, антиглистное, анестезирующее при операциях с зубами (подпиливание зубов и т.д.). У многих

народов архипелага практиковалось оплевывание бетелем с лечебными целями. Покойника также оплевывали бетелем; есть сведения о применении «сока бетеля» (то есть жидкости, образующейся при жевании жвачки) для бальзамирования мертвых, которых «напITYвали» этим соком через рот (Magno 1996). Этот аспект освещен в ряде работ (ср. Peeters 1970; Valdes 2004). С обычаем жевания бетеля велась и ведется борьба, поскольку он составляет центр ритуала и квинтэссенцию не-европейскости, язычества, отличного от западных стандартов идеала красоты. В ходе этой борьбы было написано несчетное множество медицинских и фармакологических исследований (см. библиографию в (Родина 2007, Zumbroich 2008)).

Перечная лоза (*Piper betle* L.) – покрытосемянное растение, относящееся к классу двудольных, перечноцветных, семейство перечных. Это вьющаяся лоза с глянцевитыми сердцевидными листьями и белыми серёжковидными соцветиями, образующими мелкие цилиндрические плоды. Родиной растения ботаники считают юг Юго-Восточной Азии, т.е. опять-таки австронезийский ареал.



Рис. 2. Перечную лозу сажают возле дома, пуская ее виться по дереву. Лучшие листья для жевания расположены на концах побегов, за ними нужно высоко залезать. Мужчина спускается с дерева, держа в правой руке, обхватывающей ствол, ветки с листьями *Piper betle*. Фото М.В. Станюкович, побласьон Кианган, провинция Ифугао, 20 марта 2008 г.

Табак – идеальный синэргетик, при принятии наркотических и ненаркотических стимуляторов он усиливает их действие или его продолжительность. Завезенный испанцами из Мексики, табак очень быстро стал важной составной частью филиппинской культуры и экономики. Как отмечал В.М. Головин, капитан первого русского корабля, посетившего Филиппины, в начале XIX в. доходы филиппинской казны «состоят в пошлине на морскую торговлю, в откупе табака, крепкого вина, делаемого из кокосовых орехов, и бетелю. Сии два последних дохода очень неважны, но табачный откуп доставляет короне большой доход». Вывоз табака и бетеля был запрещен (Головин 1965: 261). В горах лучший табак стал использоваться как составная часть бетельной жвачки, листья похуже шли на сигары, а самый низкосортный, не годный для первых двух целей, использовался для курения. В обиходе ифугао и других народов Кордильеры появились медные трубки для курения (в МАЭ РАН такая трубка есть в коллекции Бартона 1937 года: 5688 – 49).



Рис. 3. «Гильзами» для табака, пришедшего из Америки, служат скрученные листья другого американского растения, давно введенного в культуру архипелага – это так называемое звездное яблоко *каймито* (*Chrysophyllum cainito*). Фото М.В. Станюкович, рынок в побласьон Валенсия, пров. Негрос Ориенте, о. Негрос, 28 января 2006 г.

Известь высвобождает алкалоиды, содержащиеся в плоде ареки, благодаря чему достигается легкий наркотический эффект. Ту же функцию имеет известь, кусочек которой заворачивают в лист коки для жевания кечуа и аймара в горах Эквадора, Перу, Боливии, Колумбии, и зола, добавляемая в жвачку *питури* аборигенами Австралии.



Рис. 4. Шаманка Мануэла приносит жертвоприношение духам в виде компонентов бетельной жвачки. Фото М.В. Станюкович, ситио (хутор) Бангавван, деревня Дуит, муниципалитет Кианган, пров. Ифугао, весна 1995 г.

Посреднической функцией бетеля объясняются приношения его богам и духам при любом ритуале (см. рис. 4.), функцией носителя жизни – использование бетеля в обрядах жизненного цикла, особенно в свадебном и похоронном, и связь его с прокреативной символикой. В австронезийских языках орех арековой пальмы – это плод *per se*. Тагальское *bunga*, ифугаоское *buwa* и другие производные от протоавстронезийского корня со значением «плод» обозначают в австронезийских языках пальму *Areca catechu* и арековый орех: «*bunga* 1. плод (растения); 2. фрукт; 3. ребенок, сын или дочь; *bunga* пальма и плод *Areca catechu*» (Рачков 2010).

Особенности употребления (жевание и выплевывание обильно выделяющейся слюны, окрашенной в красный цвет) определяют символическую связь бетеля с комплексом представлений рот-

слюна-плевок, с ключевыми субстанциями производящей сферы – семенем и кровью, а также со сферой говорения, ораторского искусства, магии слова. Бетель используется в народной медицине, играет важнейшую роль в этикете. Жевание бетеля имеет непосредственное отношение к символике цвета, вкуса, запаха, представлениям о красоте. В «сфере влияния» культуры бетеля входят операции с зубами (окрашивание в красный и черный цвет, лакирование, подпиливание, декорирование вставками из золота) и, отчасти, татуировка.

Символическое значение бетеля привлекло мое внимание тридцать лет назад, когда я под обаянием работ Р.Ф. Бартона (Barton 1938, 1946, 1955; Бартон 1931, 1935) начала заниматься фольклором ифугао и прочитала классическую статью Г. Конклина по жеванию бетеля у хануноо (Conklin 1953). После 1953 г. Г. Конклин к «бетельной тематике» больше не возвращался, однако продолжил свою замечательную серию работ по культуре риса и этноботанике хануноо и ифугао (Conklin 1957, 1967, 1980, 1986). В отечественной литературе параллели к филиппинским материалам есть в работах Е.В. Ревуненковой, в которых содержатся данные о глубинных коннотациях жевание бетеля и символике слюны в индонезийской культуре (см. Ревуненкова 1970, 1988, 1992, 2008). Важны для нашей темы и работы Я.В. Чеснова, в которых говорится о ритуальных связях жевания бетеля с чернением зубов (Чеснов 1976). С 1990-х гг. я неоднократно выступала с докладами о символике бетеля, приобрела круг учеников, единомышленников и корреспондентов (Ж. Родина, Анилин Сальвадор, Томас Цумбройх и др.), публиковала тезисы в российских, испанских, филиппинских конференционных изданиях (Stanyukovich 2001, 2008; Станюкович 2005б, 2005в, 2010б). Все эти годы я собираю тексты, публикации, полевые материалы на эту тему. Вслед за Р.Ф. Бартоном, который в 1937 г. привез в наш музей образцы орехов ареки в разной стадии приготовления для жевания (коллекция 5688, номера 30-44), в 2008 г. я собрала коллекцию из 95 предметов, иллюстрирующую разные виды и способы приготовления ингредиентов бетельной жвачки у народов Центральной Кордильеры Северного Лусона (коллекция № 7399).

При общей тенденции к исчезновению, жевание бетеля, тем не менее, присутствует на Филиппинах повсеместно, более в деревнях, чем в городах, более среди старших, чем среди молодежи. В связи с тем, что оно имело важные функции в обрядах и практике ухода за зубами, а также уменьшало боль и опасность заражения при операциях по подпиливанию зубов, носивших инициационный характер (Zumbroich, Salvador-Amores 2009; Zumbroich 2009), тра-

диционно молодежь начинала жевать бетель с наступлением пубертатного периода. Материалы по более раннему приобщению к жеванию бетеля у филиппинских негрито, которые приводит Т. Цумбройх, не выпадают из общего стереотипа, если их рассматривать в комплексе с другими особенностями негритосов. Как показали исследования физических антропологов, наиболее вероятное объяснение малорослости негрито (которые, вопреки распространенному мнению, генетически ближе к другим народами Филиппин, чем к другим малорослым курчавоволосым группам ЮВА), – так называемый “growth arrest” – прекращение роста в очень раннем возрасте в связи с краткостью ожидаемой продолжительности жизни (Migliano et al 2007; цит по: Козинцев (в печати)).

По моим наблюдениям, в провинции Ифугао бетель не жуют государственные чиновники, католические священники и монашки, врачи, молодежь, учащаяся/работающая на равнине или за границей, или стремящаяся туда – то есть те, кто связан с неифугаоской культурой. Однако даже они, как правило, время от времени жуют бетель «за компанию» (одна из важнейших функций жевания бетеля – коммуникативная).

Общая тенденция современности – исчезновение обычая жевания бетеля, особенно в городской культуре. Однако в некоторых районах он даже распространяется. Бонтоки – соседи и традиционные враги ифугао – насколько мне известно, единственная этническая группа на Филиппинах, в которой жевание бетеля прежде не практиковалось. Живя в окружении любителей бетеля, они расценивали непринятие этого обычая, считавшегося у них «грязным», как отличительную черту своей культуры. Тем не менее, жевание бетеля распространилось в последние годы и на территорию бонтоков (см. рис. 5-7).

О том, что традиция жива и спрос устойчив, свидетельствует многообразие существующих форм приготовления ингредиентов и появление новых. В 2008 г. в Багио я впервые увидела (и купила для музея) табак, сваренный с сахаром. Этот способ приготовления табака для бетельной жвачки издавна известен в Индокитае (см. Peeters 1970; Родина 2007), но прежде никогда не фиксировался на Филиппинах.

Появляется тенденция рассматривать жевание бетеля как знак национальной идентичности. Так, мэр города Думагете (столицы провинции Негрос Ориенте), о. Негрос, Филиппины, демонстративно жует бетель на официальных мероприятиях, держит его на столе в своем кабинете и охотно фотографируется за этим занятием

(полевые материалы автора 2006 г.). Конечно, такое может себе позволить только сильный и независимый человек.



Рис. 5. Объявление на рынке в Бонтоке. Приказ о запрете плевать бетелем (мота - бетельная жвачка) был, как явствует из надписи, вторым постановлением совета барангая (поселка), что свидетельствует о важности проблемы. Штрафы очень суровы: 100 песо – плата мужчине за день наемной работы в поле (женщинам платят по 50 песо). Внизу желтая почти стершаяся надпись “Keep Bontoc clean and green”. Речь идет, как мне представляется, не столько о чистоте тротуаров, сколько о чистоте бонтокской культуры. Фото М.В. Станюкович, Бонток, Горная провинция Лусона, 17 февраля 2008 г.



Рис. 6. Продавец бетеля в двух шагах от грозного объявления.
Фото М.В. Станюкович, Бонток, Горная провинция Лусона, 12 февраля 2008 г.



Рис. 7. Плетеные из бамбука сумки для бетельных принадлежностей в лавке на базаре. Надпись продавца «Мужская, женская сумки для бетеля». Фото М.В. Станюкович, Бонток, Горная провинция Лусона, 17 февраля 2008 г.

Бетель продается повсеместно не только в Лагауэ, столице провинции Ифугао, см. рис. 8 (что не удивительно, т.к. Лагауэ – небольшой поселок, окруженный лесистыми холмами, на которых расположены ифугаоские деревни и хутора), но и в Багио, летней столице Филиппин (рис. 9), и в Маниле.



Рис. 8. Продажа наборов для жевания бетеля, расфасованных в полиэтиленовые пакеты, на уличном лотке. Фото М.В. Станюкович, Лагауэ, столица провинции Ифугао, 17 марта 2008 г.



Рис. 9. Продажа бетеля на рынке в Багио, «летней столице Филиппин». Бедный покупатель выбирает из ящика попорченные свежие бетельные орехи, выше на лотке – сушеные, расфасованные в пакеты, связки листьев и пакетики с известью. Фото М.В. Станюкович, Багио, 5 февраля 2008 г.

Ключи к пониманию символики бетеля на Филиппинах – старые испанские источники и словари, а также богатейшая культура филиппинских горцев, сохранивших до наших дней многие аспекты быта, религиозные представления и аутентичный фольклор, в том числе живые эпические традиции с ритуальными функциями. К сожалению, и то, и другое плохо описано и недостаточно изучено. Испанская традиция была в начале двадцатого века прервана и надолго забыта, а корпус текстов фольклора филиппинских горцев только формируется и начинает изучаться. Культура ифугао исследована лучше, чем, пожалуй, всех остальных народов Филиппин. Внимание исследователей со времен «дока» Байера, отца филиппинской этнографии, привлекает необычайное богатство и редкая стойкость ифугаоской культуры, обеспечивающая сохранность там, где другие культуры распадаются. Этой культуре посвятили свою жизнь необычайно талантливые исследователи – этнограф Р.Ф. Бартон, миссионер Фр. Ламбрехт, миссионер-лингвист Леонард Ньюэлл, этнограф, лингвист и этноботаник Гаролд Конклин и другие. Покойная Лурдес Дулаван и ныне здравствующий Мануэль Дулаван из Киангана, первое поколение ифугаоской интеллигенции, также внесли большой вклад в изучение своей культуры – и все упоминания бетель, но специально ему исследований не посвящали.

Способы приготовления и употребления бетельной жвачки, равно как и связанные с этим обычаем принадлежности, хорошо

описаны в этнографической литературе. Компоненты жвачки за-вязывались многочисленными способами в более или менее изящные свертки разной формы. При обмене компонентами или готовыми свертками их форма и состав ингредиентов имели важную знаковую функцию, показывая социальные и эмоциональные взаимоотношения участников обмена. Лучшая работа на эту тему на филиппинском материале – статья Г. Конклина по хануноо, одной из групп мангьянов острова Миндоро (Conklin 1953). Здесь дано подробное описание компонентов и способов составления, связывания бетельных свертков, и описаны 12 функций жевания, из которых три ритуальные, а остальные коммуникативные.

Инструменты и утварь

До наступления эры белозубого американизированного идеала красоты каждый член традиционного общества Нусантары (островной ЮВА), от горца-ифугао, единственной одеждой которого была набедренная повязка, до малайского султана, всегда имел при себе принадлежности для жевания бетеля. Образцы их собраны в крупнейших музеях мира, регулярно устраиваются выставки и публикуются каталоги (Brownrigg 1991; Buddle 1979; Rooney 1993; Tabayag 2006 и др.). Мода на бетельные аксессуары распространена среди частных коллекционеров, торговля ими широко представлена в Интернете. Они обыгрываются в архитектуре: здание лаборатории консервации Сабахского этнографического музея (Малайзия) построено в виде коробочки для бетеля⁷. Однако изготовление бетельных аксессуаров для внутреннего потребления уходит быстрее, чем сам обычай. В тех сельских районах Филиппин, где жевание бетеля еще сохраняется, большинство пользуется полиэтиленовыми пакетами для орехов, листьев и табака и коробочками фабричного изготовления из-под кремов или леденцов для извести. Последние образцы традиционных контейнеров вылавливаются «бегунами» (“gunners”) – скупщиками, ездящими по деревням и собирающими «антиквариат» для продажи туристам и частным коллекционерам. Появилась индустрия подделок. Часть «картколлекций» филиппинских городских художников – напр., Ала Валенсиано и, боюсь, что и Бена Кабреры – вызывает сомнения в подлинности.

В филиппинских горских простых обществах, эгалитарных и ранговых, бетель носили в разнообразных сумках и контейнерах, тканых или плетеных из растительных волокон, от простых (см. рис. 10) до очень красивых декоративных сумок с медными витыми ручками, с длинной бахромой, свешивающейся ниже колен (см.

⁷ Благодарю А.К. Касаткину, сообщившую мне этот факт.

рис. 11). Существовали контейнеры для извести, украшенные процарапанным орнаментом, специальные ножи и ступки для измельчения орехов.



Рис. 10. Доминга Билибле дошивает сумочку для бетеля. Фото М.В. Станюкович, побласьон Кианган, провинция Ифугао, 20 марта 2008 г.

У народов с развитой государственностью (магинданао, маранао и других исламизированных народов юга Филиппин) это предметы роскоши – медные и бронзовые наборы для жевания бетеля, иногда инкрустированные перламутром, с серебряными накладками, с нарядными тканями перевязями или цепочками для ношения.

Среди аксессуаров для жевания бетеля в МАЭ (Кунсткамера) РАН больше представлены меланезийские и индонезийские, но есть и филиппинские, в том числе привезенные автором: домотканая сумка для бетеля *атриуо* сбора 1995 г. (7161- 6), бронзовый ларец с юга архипелага, купленный на о. Палаван (7315-282), плетеные коробочки с о. Негрос (7315-227а, б; 7315-283а, б), контейнер для табака сбора 2006 г. (7315-284а, б) и др. (см. Станюкович 2007). Однако для заявленной в статье темы более интересны контейнеры для извести, привезенные в 1937 г. из экспедиции в провинцию Ифугао Роем Франклином Бартоном. Три из них (5688-46, 5688-47, 5688-48) представляют собой узкие бамбуковые трубки, украшенные процарапанным геометрическим и фигурным орнаментом – фигурки человека и ящерицы (контейнеры 5688-46 и 5688-47 снабжены пробками, 5688-48 – незавершенное изделие в процессе

изготовления). Четвертый (5688-45) также сделан из колена бамбука, однако вместо перегородки, обычно служащей дном сосуда, нижнюю часть контейнера составляет надетая на трубку мошонка дикого оленя – конструкция гораздо более сложная и менее практичная. Бамбук – универсальный материал для утвари в австронезийском регионе. Сосуды из шкур, желудков, вымени и т.д., характерны скорее для скотоводов⁸. Ифугао использовали шкуры животных для изготовления музыкальных инструментов (мембраны барабанов), в некоторых районах из них делали наплечные сумки-рюкзаки (р-н Банауэ), однако не утварь. Как показывают данные мифологии, выбор нетипичного материала не случаен. Он подчеркивает ассоциацию жевания бетеля с семенем, зачатием, производящими силами. Форма в виде пениса и мошонки характерна для бетельных контейнеров, выполненных из разных материалов, других районов Кордильеры Лусона. В нашем музее они отсутствуют, но богато представлены в других собраниях, например (Tabayaq 2006).

Минимальный набор, необходимый для обращения к богам и духам, то есть для проведения ритуала, на Филиппинах состоит из компонентов бетельной жвачки и алкогольных напитков. Традиционно напитки делались в первую очередь из риса, но также из пальмового сока, кокосового ореха, меда, сахарного тростника. Значительная часть ритуальных функций, которым алкоголь наделяется в других районах мира, на Филиппинах «делегирована» жеванию бетеля: именно он символизирует кровь, он – посредник между разными группами людей в ритуале, между людьми и божествами (подробнее см. Станюкович 2005а). Алкоголь в большей мере несет коммуникативные и этикетные функции. Однако путь к сердцу предков – в подношении не спиртного, а бетеля. По представлениям ифугао, человеку нельзя причинить вред, не заручившись согласием одного из его умерших прародителей. Его/ее можно подкупить, зная точную генеалогию жертвы (поэтому генеалогии секретны) и предложив взятку в виде бетеля.

Бетель и охота за головами

Жевание/запрет на жевание бетеля для участников похода за головами и их родственников строго регламентированы. Так, например, запрещено жевать бетель женщинам, мужья или родственники которых отправились поход. О связи арековой пальмы с кровью, божествами войны и похоронным ритуалом говорит и использование частей арековой пальмы в ритуале, связанном с

⁸ Они есть в наших коллекциях по народам Алтая, Казахстана и др. кочевникам, см., напр., (Зиберт 1953).

охотой за головами. Ныне представления о сакральном значении материалов частично утрачены. По ранним свидетельствам, у ифугао «стул мертвого», на который во время похоронного обряда сажают тело покойника (по данным Бартона начала XX в., подтвержденным фотографиями, как умершего своей смертью, так и убитого; по более поздним данным Ламбрехта – только умершего своей смертью) делался из тонкого ствола арековой пальмы. Я много раз присутствовала на похоронах, записывая похоронные худхуды, однако «стула мертвых» из арековых шестов не видела ни разу: его заменяет ныне кресло с подлокотниками из фанеры или гроб, сделанный из досок.

Как и сто лет назад, мужчины-участники обряда *хим-унг* – похорон убитого охотниками за головами – надевают головной убор из оболочки соплодий арековой пальмы, в которую вставлены, как перья, красные листья *dongla* – сакрального растения *Cordyline fruticosa* (см. рис. 11). Руки и ноги традиционно перевязывали полосками из той же оболочки соплодия: перевязки удерживают в теле душу воина во время этого особо опасного обряда. Помимо общего высокого семиотического статуса обоих растений, употребление их в обряде может объясняться дополнительной цветовой символикой. Арека катеху делает слюну красной (точнее, рыжей, как сердолик) и ассоциируется с кровью; листья донглы – ярко-красные. Красный цвет – цвет солнца (*algo*) и солнечного бога (*Amalgo*), важнейшего божества основы класса *manahaut*, «обманщиков» – божеств войны и охоты за головами (Barton 1946). Эти божества относятся к группе «сыроедящих», то есть пьющих кровь жертв, что в ходе ритуала за них исполняет жрец/шаман. В районе Амганад обряд *хим-унг* сохранился, в отличие от Киангана, где, как мне рассказывали информанты, власти его подавляли войсками из страха возобновления охоты за головами. Обряд *хим-унг* проводился весной 1995 г. для убитого в ходе затяжной распри насчет земельного участка, уже стоившей сторонам трех жизней. Сохранилась функция обряда (обеспечение мести убийце объединенными силами души умершего и его живых родственников), с помощью жертвенного петуха по-прежнему определяли *munggolot* (предводителя похода за головами, который должен будет отомстить за убитого) – однако ввиду близости государственной тюрьмы на Тигровом холме на этот раз обезглавленному петуху дали убежать в кусты⁹. Тело покойника было

⁹ Это была уже четвертая смерть, потери сторон были уравнены (каждая сторона потеряла двоих), что давало основание надеяться, что стороны придут к соглашению без дальнейших насильственных действий.

положено в гроб-носилки с длинными шестью-ручками. Насколько я могла судить на слух, тексты женских проклятий были вполне традиционны, равно как и общая обстановка («их гнев еще горяч») и основная символика предметного мира обряда. Однако перевязки на руках и ногах участников обряда, которым следовало быть, как и головным уборам, из оболочки соплодия арековой пальмы, были сделаны из разорванных на полоски полиэтиленовых пакетов.



Рис. 11. Фото М.В. Станюкович, деревня Амганад, пров. Ифугао, весна 1995 г.

Символика бетеля в женском эпосе. Худхуды ифугао

Лексика, связанная с жеванием бетеля

Во время исполнения похоронных худхудов на ночных бдениях при покойнике женщины жуют бетель и пьют *bayah*. Это столь важное условие исполнения, что даже католические активистки, в обычной жизни не потребляющие ни того, ни другого, жаловались мне, что не могут обойтись без них при исполнении католического пасьяна, который они сочиняли на основе худхуда¹⁰.

¹⁰ Об искусственных конструкциях на основе филиппинского эпоса см. (Станюкович 2010а).



Рис. 12. Сказительница *munhaw-e*, перед которой автор держит микрофон, достает известь, чтобы добавить в жвачку, не прерывая пения. Сидящие вокруг *munhudhud*, *mun-abbuy* – участницы хора, подхватывающие ее пение, либо пьют, держа жвачку за щекой, либо добавляют в рот ингредиенты. Фото одной из участниц обряда с фотоаппарата М.В. Станюкович, Хингьон, провинция Ифугао, февраль 1995 г.

У ифугао бетельная жвачка состоит из четырех основных компонентов – *tota* – бетельный орех, *hapid* – лист перечного растения, *apul* – известь и *tabaku* – кусочек высушенного листа табака. Иногда к жвачке добавляют мелкие цилиндрические плоды перечной лозы.

Наркотический эффект, получаемый при жевании, обозначается термином *alal/aliwot* – «головокружение», его отсутствие (когда в жвачку мало извести или совсем ее нет) – термином *lula*. Процесс жевания и сама жвачка обозначаются глаголом *itapi* (в последнем случае субстантивированным); глагол *itubi* означает «жевать вместе с кем-то» (подчеркивается коммуникативная функция). Как заменители специальных терминов могут употребляться более общие: *tota* – бетельный орех и бетельная пальма, *buwa* – зерно, косточка, орех (для бетельного ореха), *tubu* – лист (для листа перечного растения).

Все перечисленные термины характерны и для лексики худхудов, кроме слова *hapid* – «лист перечного растения», вместо которого в худхудах употребляется слово *bijen*. Термин *tubu* – «лист» (общий термин) относится к повседневному словарю, но встречается, в том числе и в значении «лист перечного растения», и в худхудах.

Частотность употребления бетельной терминологии в худхудах очень высока. В эпосе «Динулаван и Буган в Гонхадане», объем которого составляет 917 стихов, о жевании или приготовлении бетеля говорится 56 раз. Наиболее частотными являются термины *itapi*, «жевать» (20 раз) и *tubu*, лист перечного растения (12 раз). Термин *itapi* может использоваться в ситуации, когда герой жует бетель один. Впрочем, это – редкое исключение, которое во всем тексте встречается лишь дважды (стихи 201 и 202). Во всех остальных случаях жевание бетеля – совместное действие, в котором участвуют либо два или более друга/родственника, либо все участники обряда (например, свадьбы).

Посылка бетеля относится к первому этапу сватовства. Она предшествует посыланию женихом мяса родственникам невесты и тождественна обмену драгоценностями между матерями брачующихся. Отметим здесь эту синонимию (бетель = драгоценности), к которой позже вернемся.

Выражение *itbidah anakda*, где *itbi* – форма прошедшего времени от глагола *itubi* – «жевать бетель вместе», *dah* – местоимение «они» со связкой, *anak* – «дети», *da* – «их» – «они прожевали своих детей» (в языке ифугао формы личного и притяжательного местоимения 3 л. мн. ч. совпадают) соответствует русскому «невесту пропили», с той разницей, что ифугао «прожевывают» не только невесту, но и жениха. Есть и производные: *nitbih* (жеванный) – «помолвленный/помолвленная», *puntubiyau* – «пропитие» (буквально – «прожевывание»), т.е. само заключение помолвки.

В образной системе худхудов компоненты бетельной жвачки снабжены сравнениями, причем самый высокий статус придается бетельному ореху: *bubuwau pagpagayan* – «бетельные орехи, подобные растущему рису» (рис – источник жизни). Связки листьев перечной лозы сравниваются с пряжей: *pudunan pudupudun di biyen* – «мотки пряжи перечных листьев», что тоже указывает на их высокий статус, т.к. ткани необходимы для обращения к богам и духам.

Самые распространенные в худхудах клише следующие: *tomtombidah itapida... impahladake* – «они жуят бетель... делают красной (слюну)»; *imadahandah itapida* – «они устраняют запах жвачкой». Ифугаоский этикет предписывает устранять жвачкой запах еды после трапезы, а также очищать жеванием дыхание после утомительной ходьбы.

Сюжетные функции

*Что это так красен рот у жабы,
Не жевала ль эта жаба бетель?
Пусть скорей приходит та, что хочет
Моего отца женой стать милой!
Мой отец ее приветно встретит,
Рисом угостит и не ударит,
Только мать моя глаза ей вырвет,
Вырвет внутренности из брюха.*
Н. Гумилев. Детская песенка

Перейдем к сюжетам, в связи с жеванием бетеля прежде не рассматривавшимся, которые, как я уже писала в начале статьи, и заставили меня когда-то заинтересоваться символикой бетеля. Рассмотрим ситуации, связанные с жеванием бетеля, в художках – женском шаманском эпосе ифугао, в абуваб – мужском ритуальном фольклоре этого же народа, уллалимах – мужских эпических произведениях калинга и в тинггианских текстах.

С точки зрения частотности в художках на первый план выходят упоминания жевания бетеля как стереотипа повседневного поведения, важнейшей, но не единственной составляющей которого является коммуникативная функция.

В повествовании жевание бетеля выступает и как маркер, знаменующий начало и окончание определенных этапов развития сюжета. Сюда относятся моменты принятия решения, отправления в путь, остановки в пути, завершение пути. Помимо застольного этикета, жевание бетеля – значимая часть этикета знакомства и примирения. Во время битвы богатыри приостанавливают схватку, чтобы поесть и пожевать бетель, но каждый делает это в своей компании. Лишь когда борьба уступает место взаимному сватовству, приходит время совместного жевания.

Внимание художков сосредоточено на богатыре, и потому до последнего этапа – свадьбы – жеванием бетеля, как и прочими делами, занимается именно он. Женщины – мать и сестра (суженая другого богатыря), если они не богатырки, появляются на сцене эпизодически, их быт остается за рамками повествования. Женщины «попадают в кадр» лишь в завершающем художку описании свадьбы. Они едят, танцуют, совершают ритуальные действия и жуют бетель.

В число знаков внимания, которые жених оказывает невесте, входят и действия с бетелем. Например, в художке «Алигуён, сын Бинунаухена» жених преподносит невесте контейнер с известью для

бетельной жвачки и специальную доску-плевательницу (Станюкович 2008).

Устойчивый мотив, повторяющийся при описании свадьбы – герой в шутку делает вид, что собирается прогнать старух, чтобы они, беззубые, не просили его невесту разгрызть для них жвачку, а то у нее голова закружится. Этим знаменуется отбрасывание этикетного значения бетеля и выдвигание на первый план сексуально-производительного аспекта его семантики: теперь героиня будет жевать бетель с ним, жевать его бетель, рожать ему детей.

В тех худхудах, где героиня-богатырка выступает как инициатор брака-секса, этот аспект также символизируется через бетельную жвачку. Богатырка Буган из худхуда «Динулаван и Буган в Гонхадане» странствует по деревням, предлагая потенциальным женам известь для жевания (в данном контексте – «женский компонент» бетельной жвачки) и ножны для их меча на примерку – символика прозрачна. Представление о связи извести с плодотворностью женщины распространено по сей день. Если состоятельная женщина бесплодна, это может объясняться тем, что родственники и потенциальные наследники подсыпают ей снадобья, вызывающие бесплодие, в контейнер с известью¹¹.

В худхудах, женской эпической традиции (Станюкович 1981, 1982, 1983а, в, 1997, 1999а, 1999б, 2006; Stanyukovich 2000), сексуальные коннотации жевания бетеля наиболее завуалированы. На поверхности – ситуации, относящиеся к этикетной, коммуникативной и обрядовой сфере. Законы жанра тут ни при чем, как мы увидим при сравнении с *уллалимами* – мужским эпосом калинга. Вся сфера ухаживаний и добрачного полового общения, традиционно происходившего в женских *агамангах* – «домах молодежи» (см. Станюкович 1983б), из худхудов исключена. В повседневной действительности эти функции значительно шире. До христианизации, мало потеснившей традиционные политеистическо-шаманские верования, но уничтожившей женский *агаманг* как институт, законное место полового общения молодежи и заключения так называемых «пробных браков», бетель и музыкальные инструменты (варган и носовая флейта) были главными посредниками между юношами и девушками. Обмен ингредиентами (у юноши есть орехи, у девушки – известь или листья бетеля) создают ткань общения и тему для бесед и шуток. Жевание бетеля синонимично коитусу. В импровизированных песенках, которые юноша и девушка поют друг другу в процессе ухаживания,

¹¹ Информантка Джози Патауег, полевые материалы автора, экспедиция 2006 года, Кианган, пров. Ифугао.

эвфемизм *мома ва ханид* («орех ареки и лист бетеля») означает любовников¹². В соответствии с традиционными нормами горской культуры Лусона (потесненной, но отнюдь не замененной равнинно-христианской), девушки по сей день сами контролируют свою сексуальную жизнь и вольны менять половых партнеров до брака. Совместное жевание бетеля и секс отнюдь не обязательно ведут к свадьбе. Значительно большим шагом вперед является совместная трапеза.

Совместное жевание бетеля мужчинами лишено эротической окраски. Это показатель отсутствия вражды или, как любят говорить филиппинские психологи, «ровных межличностных отношений».

Мужской и «общий» фольклор ифугао, тинггианов, эпос калинга

Бетельная жвачка и ее компоненты – важная составная часть ифугаоского мужского фольклора. Ценные сведения о них содержатся в «Суевериях игоротов Ифугао» доминиканского монаха Вильяверде (Villaverde 1912)¹³: об использовании бетеля в обрядах аграрного и жизненного цикла, обрядах, связанных с охотой за головами, целительных ритуалах и ритуалах для увеличения жизненной силы, происхождении его из Небесного мира, связи с Луной (то есть лунным божеством – *Амбулан*), а также о «видении», которое получает жующий (классическая цель использования наркотика).

В *abuwab*, мужских ритуальных текстах ифугао, бетель многократно упоминается в эпически пространных бытовых описаниях: «Если герой отправляется в путь, то сначала он толчет рис, дважды его просеивает, наливает в горшок воду, ссыпает туда рис, ставит горшок на огонь, подкладывает дров, доводит рис до кипения, снимает горшок, высыпает рис на плетеное или деревянное блюдо, ест, убирает утварь, берет мешочек с бетелем, вынимает бетель, посыпает его известью, кладет в рот, жует и выплевывает. Затем герой собирает все, что хочет взять с собой в дорогу, завязывает мешочек с бетелем, надевает ножны, берет в руку копье, спускается из своего дома, проходит по деревне, и читатель благодарит Бога, что он наконец-то отправился в путь, и надеется на что-нибудь интересное. Но эта надежда умирает, едва родившись, т.к. начинается подробное описание пути – вверх по холму, вниз с холма,

¹² Аналогичные значения в других культурах ЮВА см. (Rooney 1993, 1995).

¹³ Частичный перевод на русский язык этой работы Вильяверде сделан в бакалаврской работе студентки Восточного факультета Ю.С. Ельциной-Рутенко (Ельцина 2008).

вверх и вниз, по бровкам рисовых полей, через реки, с названиями всех этих мест – и к тому же герой еще дважды усядется жевать бетель или даже готовить еду» (Barton 1955: 18).

Однако есть в мужских ритуальных текстах и связанные с бетелем сюжетные ходы, которые концентрируются вокруг мотива чудесного рождения. В ритуальном тексте эпического характера, который его публикатор Бартон так и назвал «Непорочное зачатие», сын бога грома спускается на землю к гордой красавице Буган, отказывающей всем женихам. Он дает девушке пожевать бетель, отчего та беременеет. Сын, названный по совету отца «Балиток» (золото), наделен сверхъестественными силами, которые отец-небожитель еще усиливает, вживляя ему свой зуб. Соседские дети, страдающие от богатырского «озорства» Балитока, дразнят его *nak toma wa hapid / biyen* – «сыном ореха арековой пальмы и перечного листа». Это не значит, что дети посвящены в подробности соблазна неприступной красавицы – в повседневном языке ифугао это значит просто «сын коитуса», то есть ублюдок, незаконнорожденный. В ифугао лексика, связанная сортом, зубами, служит основой эвфемизмов сексуального характера. Другой пример – обозначение полового общения в агамангах (домах неженатой молодежи) термином *halud-halud* (чернение зубов). В материалах Бартона – автобиографиях трех ифугао, отец, убеждая сына прекратить «охоту на девушек», говорит: «Незачем *halud-halud* каждый день – лучше отделись с женой» (Barton 1938: 99), то есть – хватит ходить в разные агаманги и спать там с разными девушками, выбери себе одну, женись и поселись с ней в своем доме.

Во время полевой работы я не раз была свидетельницей бурного веселья, когда кто-нибудь из детей тянулся к сумке с бетелем – среди женщин это вызывало град неприличных шуток. Эти сценки напоминают фразу из эпоса субанонов о Минданао: «Тебе, дитя, извести [для бетельной жвачки. – М.С.] не даю – ты еще не знал женщины» (Scott 1994: 49).

У Бартона и в других ранних источниках, и в работах по этноботанике (Конклин, Байер-Мейер) мы находим многочисленные указания на использование юношами бетеля как афродизиака перед походом в агаманг. Считается, что для этой цели следует жевать только орех арековой пальмы, без листьев перечного растения и без извести. Именно орех превращается в семя.

Мифологические представления о зачатии девственницей от ореха, полученного от мужчины, мы находим и в других традициях горцев Лусона. В «Уллалимах» – мужских эпических сказаниях народа калинга – герой попадает в испанскую тюрьму и томится там несколько лет. Наконец он решает пожевать бетель с другой

узницей той же тюрьмы, старой и иссохшей. Однако бетельный орех вырывается у него из рук и попадает в реку. В реке купается юная красавица. Она вылавливает бетельный орех, жует его и рождает сына, который и освобождает отца из тюрьмы (Billiet, Lambrecht 1970).

В худхудах таких фривольных сюжетов нет. Однако почти в каждом худхуде мы встречаем одинокого героя – юношу или девочку, живущих на одиноком холме среди леса. Найденыш оказывается родным братом/сестрой главного героя. Объяснение того, как определяется родство, в эпосе опущено, однако его легко восстановить из сходных сюжетов соседнего горного народа. В фольклоре тинггианов, опубликованном Ф.-К. Коулом (Cole 1915), родство определяется по форме плевка бетельной жвачки – у родственников плевки либо одинаковой формы, либо они ползут друг к другу и сливаются в один. Плевки героев-«аристократов» превращаются в бусины сердолика – просверленные и непро-сверленные. Сердолики у всех горцев Лусона, и шире – у народов Филиппин – входят в число сакральных семейных драгоценностей, передаваемых из поколения в поколение. Ожерелья из них обладают колоссальной сакральной и денежной ценностью. Они не могут уйти из семьи, поэтому если их владелец разоряется, он может продать их только близкому родственнику («собственник» не владеет, а только хранит достояние большой семьи). Бетель, при жевании окрашивающий слюну в цвет сердолика, синонимичен бусине из такого ожерелья. Это осознается и на ритуальном уровне. При сватовстве посылка родителями (в худхудах – всегда матерью) жениха бетеля – или сердоликового ожерелья – матери невесты означает сватовство. Принятие дара есть принятие брачного предложения.

Ассоциируясь в целом с коитусом и производящими силами, компоненты бетельной жвачки не закреплены твердо за «сторонами», можно говорить только о тенденциях. Как правило, мужское начало представлено орехом ареки, а женское – листом бетеля. Однако возможны варианты. В ряде ифугаоских сказочных сюжетов вместо ореха носителем мужского начала представлен бамбуковый контейнер с известью. В ифугаоском мифе о потопе и происхождении людей известь – ингредиент бетельной жвачки – указывает женщине – первопредку ифугао на то, что брат совершает с ней кровосмешение. Брат и сестра остались единственными людьми, спасшимися от потопа. Сестра ночевала в свайном доме, а брат – внизу, на земле, однако тайно приходил к сестре ночью. Чтобы опознать ночного посетителя, сестра насыпает себе в пупок

извести и наутро уличает брата, которому известь от нее попала в пупок.

Все предметы или животные, которые входят в комплекс для проведения ритуала, в той или иной степени обладают функциями посланника-посредника между людьми и богами/духами, однако бетель – один из главных. В тинггианских текстах мы находим многочисленные примеры того, как бетельный орех посылают за каким-то небожителем, который прийти отказывается. Орех вскакивает на колено бога или духа, начинает расти, тяжелеть. Владелец предлагает ореху перепрыгнуть на его свинью; свинья визжит, хозяин, жалея ее, идет туда, куда его призывает ритуал. Это стандартная процедура воздействия на строптивного духа. В других филиппинских ритуальных текстах бетельный орех превращается в агат/сердолик, золото, истекает кровью, когда его надрезают¹⁴.

В эпических традициях других австронезийских народов также есть мотив бетеля как превращенного мужского семени, фольклористами не понятый и трактуемый как порча текста. У маранао, магинданао – индианизированных и исламизированных южных филиппинцев – в нескольких вариантах представлен следующий сюжет: герой попадает в беду (как тот калинга, который оказался в испанской тюрьме). Ночью ему снится, что у него из мошонки исчезает одно яичко. В то же время принцессе снится сон, что она проглотила агатовую бусину. Нетрудно догадаться о последствиях – у принцессы рождается сын, он магически быстро взрослеет, идет войной на врагов отца и побеждает их. Такой мотив есть в сказании «Махарадья Лауана» – филиппинской версии Рамаяны (Fransisco 1972). После *kapagi-Islam* (обрезания, буквально «становления мусульманином»), которое имам делает в мечети юноше-маранао при наступлении половой зрелости, кровь после операции останавливают накладыванием на рану бетельной жвачки (Madale, Cheng 1994). Представляется, что коннотации с плодородием при этом по крайней мере столь же важны, сколь и антисептическое действие.

За пределами этой статьи остались многие символические коннотации бетельной жвачки. Среди них – мотив мирового дерева, связь с музыкальными инструментами, с речью и говорением, интереснейшая тема связи жевания бетеля с чернением и инкрустацией зубов металлическими вставками, с идеалом красоты, тесно связанная с этим обычаем цветовая категоризация (напр., существование термина, обозначающего одновременно красный и

¹⁴ Сходные мотивы у австронезийских народов описаны в «Золотой ветви» Фрэзера.

черный). Особая тема – бетель как пища духов, или анти-пища (которую не глотают, а выплевывают). К этим темам мы обратимся в дальнейшем; цель данной публикации – очертить круг наиболее важных коннотаций, связанных с арековой пальмой и бетельной лозой.

Хочется заключить эту статью противопоставлением бетеля и кавы – хотя бы из уважения к памяти У. Риверса, который одним из первых ввел их в этнографию и лингвистику, стремясь разграничить австронезийские и папуасские языки (их носителей он назвал соответственно «народ кавы» и «народ бетеля»¹⁵). М. Томлинсон в статье с изящным названием «Все на свете и его противоположности: кава на Фиджи» показывает, что кава имеет огромный семиотический диапазон и означает различные, часто противоположные вещи в разных контекстах (Tomlinson 2007). Это в значительной мере применимо и к бетелю. Однако в повседневности семантическое поле бетеля менее аморфно и более определено – это в первую очередь прокреативные коннотации. Формула «сын бетельного ореха и перечного листа», в обыденной речи обозначающая незаконнорожденного, в филиппинском фольклоре маркирует высокое происхождение и статус героя-победителя.

Список условных сокращений

МАЭ РАН – Музей Антропологии и Этнографии Академии Наук (до 1990 г. – ИЭ, Институт Этнографии и Антропологии АН), Санкт-Петербург.

Литература

Арутюнов 2006 – Арутюнов С.А. Новые данные об австронезийских компонентах в формировании японской нации и государственности //

¹⁵ «Распространение кавы и бетеля предполагает присутствие в Океании двух культур, которые можно назвать соответственно культурой кавы и культурой бетеля. Я предлагаю принять как рабочую гипотезу для этой книги, что эти две культуры принадлежат двум группам переселенцев, которых я буду звать люди кавы и люди бетеля. В дальнейшем при употреблении этих терминов важно иметь в виду, что они обозначают не те народы, которые употребляют каву и бетель в наши дни, а те гипотетические группы переселенцев, которые принесли с собой эти два снадобья» (Rivers 1914 (2): 250). Вопреки утверждениям Токарева («Риверс совершенно произвольно распределял составные части культуры народов Океании между своими надуманными “народом кавы”, “народом бетеля”, “дуальным народом” и т.д. Нарисованная им картина истории заселения Океании совершенно фантастична» (Токарев 1978: 161-163)), современная лингвистика и антропология многим обязаны этой гипотезе Риверса.

- Вестник истории, литературы, искусства. Альманах. Т. III. М., 2006. С. 69-77.
- Бартон 1931 – Бартон Р.Ф. Ифугао, малайское племя нагорной части Филиппин // Советская этнография. 1931. № 1-2. С. 116-149.
- Бартон 1935 – Бартон Р.Ф. Использование мифов как магии у горных племен Филиппин // Советская этнография. № 3. М., 1935. С. 77-95.
- Головнин 1965 – Головнин В.М. Путешествие на шлюпе "Камчатка" в 1817, 1818, 1819 годах. М., 1965.
- Даль – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х тт. М., 1989-1991.
- Ельцина 2008 – Ельцина Ю.С. «Суеверия игоротов ифугао» Хуана Вильяверде как исторический источник. Дипломная работа на соискание степени бакалавра. Науч. рук. М.В. Станюкович. Восточный ф-т СПбГУ. СПб., 2008. Рукопись. 68 с.
- Зиберт 1953 – Зиберт Э.В. Сосуды из коровьего вымени в коллекциях МАЭ // Сборник Музея Антропологии и Этнографии АН. Т. 14. Л., 1953. С. 93-97.
- Имханицкая 1985 – Имханицкая И.И. Пальмы. Л., 1985.
- Козинцев (в печати) – Козинцев А.Г. Население Филиппин и эволюция человеческих популяций Тихоокеанского бассейна // *Pilipinas muna!* Филиппины прежде всего! Сб. ст. к 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Ред. М.В. Станюкович. СПб. (в печати)
- Новак, Шульц 2002 – Новак Б., Шульц Б. Тропические плоды. Биология, применение, выращивание и сбор урожая. М., 2002.
- Рачков 2010 – Рачков Г.Е. Тагальско-русский словарь. Электронная версия. СПб., 2010.
- Ревуненкова 1970 – Ревуненкова Е.В. Мифологические источники средневекового малайского памятника «Седжарах Мелаю» («Малайская история») // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / Отв. ред. И.А. Кривелев, Г.Г. Стратанович. М., 1970. С. 206-221.
- Ревуненкова 1988 – Ревуненкова Е.В. Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988. С. 39-61.
- Ревуненкова 1992 – Ревуненкова Е.В. Миф – обряд – религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992. 216 с.
- Ревуненкова 2008 – Ревуненкова Е.В. Ритуально-символическая роль бетеля в малайско-индонезийском регионе в прошлом и настоящем // Радловский сборник. СПб., 2008. С. 459-463.
- Рид (в печати) – Рид Л. Коренные народы – кто это? // *Pilipinas muna!* Филиппины прежде всего! Сб. ст. к 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Ред. М.В. Станюкович. СПб. (в печати)
- Родина 2007 – Родина Ж. В. Традиция жевания бетеля в континентальной Юго-Восточной Азии. Квалиф. раб. бакалавра. Науч. рук. М.В. Станюкович. Восточный ф-т СПбГУ, 2007. Рукопись. 58 с.

- Станюкович 1981 – Станюкович М.В. Эпос и обряд у горных народов Филиппин // Советская этнография. № 5. М., 1981. С. 72-83.
- Станюкович 1982 – Станюкович М.В. Худхуд о Динулаване и Буган в Гонхадане. Историческая типология и этнокультурные связи героического эпоса ифугао, Филиппины. Автореферат канд. дисс. Л., 1982. ИЭ АН СССР. 15 с.
- Станюкович 1983а – Станюкович М.В. Ифугао (Филиппины) и айны: некоторые данные фольклора // Краткое содержание докладов научной сессии ИЭ АН СССР, посвященной основным итогам работы в десятой пятилетке. Л., 1983. С. 35-37.
- Станюкович 1983б – Станюкович М.В. Социализация детей и подростков у ифугао (Филиппины) // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. / Отв. ред. И.С. Кон М., 1983. С. 205-231.
- Станюкович 1983в – Станюкович М.В. О связи эпической традиции ифугао с земледельческой практикой (термин худхуд) // Взаимосвязь социальных и этнических факторов в современной и традиционной культуре / Отв. ред. И.И. Крупник, В.А. Попов. М., 1983. С. 123-134.
- Станюкович 1997 – Станюкович М.В. Кадаклан – большая река в эпосе и мифологии ифугао (Филиппины) // Природа и цивилизация: Реки и культуры. СПб., 1997. С. 45-49.
- Станюкович 1999а – Станюкович М.В. Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам / Отв. ред. В.А. Харитонова, Д.А. Функ. М., 1999. Т. 5. Ч. 3. С. 177-192.
- Станюкович 1999б – Станюкович М.В. Женский взгляд на воинский этикет: худхуды ифугао // Этикет у народов Юго-Восточной Азии. СПб., 1999. С. 180-189.
- Станюкович 2005а – Станюкович М.В. Алкогольные напитки в филиппинском ритуале // Кюнеровские чтения / Отв. ред. Е.В. Иванова. СПб., 2005. С. 148-151.
- Станюкович 2005б – Станюкович М.В. Символическое значение тканей и компонентов бетельной жвачки у ифугао, Филиппины // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. СПб., 2005. С. 163.
- Станюкович 2005в – Станюкович М.В. «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: мотив непорочного зачатия в эпосе и мифологии севера Филиппин // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. СПб., 2005. С. 201.
- Станюкович 2006 – Станюкович М.В. Корпус текстов по эпике ифугао // Историко-культурные связи народов тихоокеанского бассейна. Маклаевские чтения 2002 – 2006 г. / Отв. ред. Е.В. Ревуненкова / СПб., 2006. С. 174-181.
- Станюкович 2007 – Станюкович М.В. Новые поступления по Филиппинам: критерии сбора и состав коллекций № 7161 и № 7315 //

- Культура и быт австронезийских народов. Сборник Музея Антропологии и Этнографии. Т. LIII. / Отв. ред. П.Л. Белков, Е.В. Ревуенкова. СПб., 2007. С. 237-298.
- Станюкович 2008 – Станюкович М.В. Эпическое сказание ифугао «Алигуюн нак Биненвахен» – построение сюжета, персонажи и топонимы // Индонезийцы и их соседи. Festschrift E.V. Ревуенковой и А.К. Орлоблину / Отв. ред. М.В. Станюкович. Маклаевский сборник. Вып. 1. СПб., 2008. С. 223-243.
- Станюкович 2009 – Станюкович М.В. Филиппинский эпос и связанные с ним искусственные конструкции // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Петрозаводск. (в печати)
- Станюкович 2010а – Станюкович М.В. Филиппинский эпос и связанные с ним искусственные конструкции // Калевала в контексте региональной и мировой культуры. Ч. II. Калевала в мировом фольклорно-литературном контексте. Петрозаводск, 2010. С. 130-136.
- Станюкович 2010б – Станюкович М.В. Бетель и другие легкие жевательные стимуляторы растительного происхождения. Основные направления исследования (программа) // Радловский сборник. СПб., 2010. С. 323-328.
- Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978.
- Филиппинские 1962 – Филиппинские сказки и легенды / Пер. с таг. С.П. Игнашева. М., 1962.
- Хосе 1983 – Хосе Ф.С. Дерево. Мой брат, мой палач. Пер. с англ. М., 1983.
- Чеснов 1976 – Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
- Barton 1938 – Barton R.F. Philippine Pagans. The Autobiographies of three Ifugaos. London, 1938.
- Barton 1946 – Barton R.F. The religion of the Ifugaos // American Anthropologist, N.S. Mol. 48. No 4. Part 2. P. 1-219.
- Barton 1955 – Barton R.F. The Mythology of the Ifugaos // Memoirs of the American Folklore Society. Vol. 46. P. 1-244.
- Billiet, Lambrecht 1970 – Billiet F., Lambrecht F. The Kalinga ullalim // Publications of the Catholic School Press. Baguio City, 1970.
- Blanco 1837 – Blanco F.M. Flora de Filipinas según el sistema de Linneo. Manila, 1837. Переиздания: 1845 (Flora de Filipinas, según el sistema sexual de Linneo. (ed. 2), 1845), 1883 (Flora de Filipinas por el P. Fr. Manuel Blanco augustino calzado... (ed. 3), 1883), 1937 (Flora de Filipinas Blanco, 1937). Vol. 1-3.
- Brownrigg 1991 – Brownrigg H. Betel Cutters from the Samuel Eilenberg Collection. Stuttgart and London: Edition Hansjorg Mayer, 1991.
- Buddle 1979 – Buddle A. Cutting Betel in Style (exhibition catalogue). London: Victoria and Albert Museum, 1979.
- Cole 1915 – Cole F.C. Traditions of the Tingguian. A Study in Philippine Folk-Lore // Field Museum of the Natural History. Chicago. Publication 180. Anthropological Series. 1915. Vol. XIV. № 1. P. 1-226.

- Conklin 1953 – Conklin H.C. Betel Chewing among the Hanun'oo. Full text, with illustrations, of paper N 56. Proceedings of the Fourth Far-Eastern Prehistory Congress (originally presented as abstract N 66). Special reprint. Published by the National Research Council of the Philippines. University of the Philippines, Diliman, Quezon City, 1953.
- Conklin 1957 – Conklin H.C. Hanunoo Agriculture. A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines. FAO Forestry Development Paper No 12. Food and Agriculture Organization of the United Nations. Rome, 1957. Reprinted by Elliot's Books Northfold, Connecticut, 1975.
- Conklin 1967 – Conklin H.C. Ifugao ethnobotany 1905–1965: the 1911 Beyer-Merill report in perspective // Mario D. Zamora, ed. Studies in Philippine Anthropology: in Honor of H. Otley Beyer. Quezon City: Alemar-Phoenix, 1967. P. 204-262.
- Conklin 1980 – Conklin H.C. Ethnographic Atlas of Ifugao: A study of Environment, Culture, and Society in Northern Luzon / Harold C. Conklin with the special assistance of Puggūwon Lupāih and Miklos Pinther. New Haven and London: Yale University Press, 1980.
- Conklin 1986 – Conklin H.C. Des orientments, des vents, des riz... Pour une etude lexicologique des saviors traditionnels [Reprint] / Harold C. Conklin // Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée. 1986. Vol. XXXIII. 10 p.
- Demetrio y Radaza 1970 – Demetrio y Radaza F. Dictionary of Philippine folk beliefs and customs. Cagayan de Oro City, Xavier University, Museum and archives publication Series, no. 2. 1970. 4 v. (xxxvi, 992 p.) illus., map.
- Fransisco 1972 – Fransisco J.R. // Proceedings of the first international Sanscrit conference. Vol. 2, Part 1. New Delhi, India. March 26th-31st, 1972. Vigyan Bhavan, New Delhi, 1972.
- Lambrecht 1957 – Lambrecht F.H. Ifugao Epic Story: Hudhud of Aliguyun at Hananga // Univ. of Manila Journal of East Asiatic Studies. Vol. 6, No 3-4. P. 1-203.
- Lambrecht 1960 – Lambrecht F.H. Ifugaw Hu'dhud. Hudhud of Aliguyun who was bored by the rustle of the palm tree at Aladugen // Folklore Studies. Vol. 19. P. 1-174.
- Lambrecht 1961 – Lambrecht F.H. Ifugaw Hu'dhud (continued). Hudhud of Bugan with whom the ravens flew away, at Gonhadan // Folklore Studies. Vol. 20. P. 136-273.
- Lambrecht 1967 – Lambrecht F.H. Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan // Saint Louis Quarterly. Vol. 5, No 3-4. P. 267-713.
- Lambrecht 1978 – Lambrecht F.H., C.I.C.M. Ifugaw-English Dictionary. R.P. Garcia Publishing Company, Quezon City, Philippines, 1978.
- Madale, Cheng 1994 – Madale N., Cheng G.E.P. Maranao. Cultural Centre of the Philippines Eincyclopedia of Philippine Art. CD-ROM. Manila. Disc 1.
- Magno 1996 – Magno R.M. Hidden in the Heart. The betel-nut tradition once bound together Filipinos from the Cordilleras to Sulu // From Sulyap Kultura, a publication of the National Commission for Culture and the

- Arts (1996).
<http://www.livinginthephilippines.com/philculture/cultureandarts/hiddenheart.html>
- Migliano et al 2007 – Migliano A.B., Vinicius L., Mirazon Lahr M. Life-history trade-offs explains the evolution of human pygmies // Proceedings of the National Academy of Sciences of USA. 2007. Vol. 104. P. 20216-20219.
- Peeters 1970 – Peeters A. Le Chique de Betel. Thèse pour le Doctorat. Vol. I-II. Paris 1970. Manuscript.
- Rivers 1914 – Rivers W.H. The History of Melanesian Society. 2 vols. Cambridge, 1914.
- Rooney 1993 – Rooney D.F. Betel Chewing Traditions in South-East Asia. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993.
- Rooney 1995 – Rooney D.F. Betel Chewing in South-east Asia. Paper prepared for CNRS in Lyon, France, August 1995.
http://rooneyarchive.net/lectures/lec_betel_chewing_in_south-east_asia.htm
- Scott 1994 – Scott W.H. Barangay. Sixteenth-Century Philippine Culture and Society. Manila, 1994.
- Stanyukovich 1994 – Stanyukovich M. Transforming violence: headhunting and the women's epics among the Ifugao // V. Shnirelman, L. Ellana, eds. Proceedings of the 7th International Conference on Hunting and Gathering Societies. Moscow, 1994. P. 644-656.
- Stanyukovich 1998a – Stanyukovich M. The Shamanism in a Christian State: Philippine Highlanders // South-East Asia. Russian Papers for a North-Western International (Finish-Russian) Academic Session. Saint-Petersburg, 1998.
- Stanyukovich 1998b – Stanyukovich M. Paths of the Soul among the Ifugao, the Philippines // Conference Book, International Conference "Concepts of Humans and Behavior Patterns in the Cultures of the East and West: Interdisciplinary Approach". Moscow: State Russian University for Humanities Publications, 1998. P. 53-54.
- Stanyukovich 2000 – Stanyukovich M. Peacemaking Ideology in a Headhunting Society: Hudhud, Women's Epic of the Ifugao // Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance and Self-Determination. N.Y. – Oxford, 2000. P. 399-409.
- Stanyukovich 2001 – Stanyukovich M. The symbolic meaning of an old Asian custom of betel chewing in Northern Philippine oral literature and beyond: conception and childbirth // Europhil 2001. IV Conferencia Europea de Estudios Filipinos "The Philippines in Southeast Asia and Beyond". Universidad de Alcalá de Henares, 2001.
- Stanyukovich 2003a – Stanyukovich M.V. The Wording of Gender: Ifugao Women's Epics and Male Ritual Performances // Филология стран Нусантары (Индонезия, Малайзия, Филиппины, Восточный Тимор). Материалы докладов Международной научной сессии 24-25 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 68-73.

- Stanyukovich 2003b – Stanyukovich M.V. A living shamanistic oral tradition: Ifugao hudhud // *The Oral Tradition Journal*. 2003. Vol. 18. # 2. Center for Studies in Oral Tradition (CSOT), University of Missouri-Columbia, USA. P. 249-251.
- Stanyukovich 2006 – Stanyukovich M.V. Factors affecting stability/variability of the Ifugao hudhud // 10th International Conference on Austronesian Linguistics. Puerto Princesa, Philippines. On-line publication: <http://www.sil.org/asia/philippines/ical/papers/stanyukovich-hudhud.pdf>. 15 p.
- Stanyukovich 2007 – Stanyukovich M.V. Poetics, Stylistics and Ritual Functions of Hudhud and Noh // *Hudhud and Noh. A Dialogue of cultures*. University of the Philippines Center for International Studies. Palabas. Japan Foundation. Manila, 2007., P. 62-67, 71-74.
- Stanyukovich 2008 – Stanyukovich M.V. The symbolic meaning of ethnographic objects in Ifugao hudhud tradition // 1st International Conference on Cordillera Studies. Conference Book. Baguio City, Philippines, 2008. P. 60.
- Tabayag 2006 – Tabayag: Lime Containers of the Cordilleras. From the collection of Bencab. Hong Kong: Bencab Art Foundation, 2006.
- Tomlinson 2007 – Tomlinson M. Everything and Its Opposite: Kava Drinking in Fiji // *Anthropological Quarterly*. October 1, 2007. <http://www.highbeam.com/doc/1P3-1502926551.html>
- Valdes 2004 – Valdes C.O. Betel chewing in the Philippines // *Arts of Asia*. September/October 2004. http://www.lasieexotique.com/mag_betel/mag_betel.html
- Villaverde 1912 – Villaverde J. Supersticiones de los Igorrotes Ifugaos // *El Correo Sino-Annamita*. 1912. Vol. 38. P. 279-455.
- Zumbroich 2008 – Zumbroich T.J. The origin and diffusion of betel chewing: A synthesis of evidence from South Asia, Southeast Asia and beyond // *E-Journal of Indian Medicine* 1(3). P. 87-140.
- Zumbroich 2009 – Zumbroich T.J. ‘Teeth as black as a bumble bee’s wings’: The ethnobotany of teeth blackening in Southeast Asia // *Ethnobotany Research & Applications*. A free online journal of current research in ethnobotany. Vol. 7. 2009. P. 381-398. www.ethnobotanyjournal.org/vol7/i1547-3465-07-381.pdf
- Zumbroich, Salvador-Amores 2009 – Zumbroich T.J., Salvador-Amores A. ‘When black teeth were beautiful’ – The history and ethnography of dental modifications in Luzon, Philippines // *Studia Asiatica*. 2009. Vol. 10. P. 1-39.

Ключевые слова: жевание бетеля, *Agca catechu L.*, *Piper betle L.*, известь, этноботаника, эпическое сказание худхуд, мифология, ритуал, ифугао, Филиппины, австронезийские языки.

ХРЕН В ПОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ И НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Вступление. Эكспликация: Названия. Гипероним. Коллекции. Оппозиции. Происхождение. Вид. Свойства: вкус, запах. Локализация: место произрастания, сбор. Использование: обрядовое, магическое, лекарственное, бытовое. Эквивалентность. Символика.

Документация: Загадки. Пословицы. Считалки. Игры. Песни. Этнологические рассказы. Народная поэзия.

Библиография. Использованная литература.

В польской народной культуре хрен, корень которого по форме напоминает гвоздь и имеет горький, терпкий вкус, стал символом мучений Иисуса Христа и элементом пасхальной обрядности. Его освящение и употребление в пищу во время пасхального завтрака призвано напоминать о муках Иисуса, о том, что его поили желчью и уксусом. Освящение хрена обусловлено также приписываемой ему витальностью – ибо он является старинным символом силы и здоровья. Из-за своих вкусовых и консервирующих качеств он нашел широкое применение в домашнем хозяйстве. Хрен также пользовался большой популярностью как лекарство и апотропеическое средство. Однако как сельскохозяйственная культура это растение бесполезное, вредное и трудно истребимое, что закрепило среди прочих значение популярного фразеологизма *coś / ktoś jest do chrzani* ‘ни на что не годен’.

В христианской культуре освящение пищи и вкушение ее во время Пасхального завтрака восходит к очень ранним иудео-христианским традициям. Оно является памятью о первой Пасхе, которую вкушали израильтяне перед исходом из Египта. Так как бог им наказал: *Пусть съедят мясо его в сию самую ночь, испеченное на огне; с пресным хлебом и с горькими травами пусть съедят его* Wj 12,8. Пасха по сей день проходит согласно традиционному сценарию Unt Żyd 245: как и в первый раз, всегда едят *горькие травы (maror)*, символизирующие тяготы египетского плена Unt Żyd 172. Согласно еврейской традиции, к ним при-числяли, среди прочих, хрен, салат Unt Żyd 172. Каждый участник пасхи должен был отведать пучок горьких трав, хотя бы размером с оливу. Обычай освящения пищи сохранился, в разной форме, в отдельных христианских странах: в Австрии, католических землях Германии (прежде всего в Баварии), Италии и Польше, где появился в XIV в. Современная польская *święconka* состоит обычно из яиц, хлеба, мяса (колбасы), хрена, соли, барашка (из сахара или масла), а также традиционной выпечки (*mazurki, baby drożdżowe*).

Тем не менее, в средневековой Европе хрен имел прежде всего негативное культурное значение: он символизировал склоки, ссору, спор Herd Lek 23. Учитывая связь с подземным миром, ему приписывали родство со злыми духами. Его освящали также и по этой причине, т.е. обезвреживали Herd Lek 23.

В языческих магических практиках корни некоторых растений играли очень важную роль. Они представляли собой существенную часть растения, из них оно возрождалось, в них сосредотачивалась сила. Хрен из-за особых свойств своих корнеплодов стал символом физической силы и здоровья. Согласно народным поверьям, хрен, положенный под кровать, должен был гарантировать долголетие и хорошее здоровье LL 1976/3/47. Он считался также сильным обережным средством, напр., в Моравях советовали против лихорадки носить на шее 72 кусочка хрена, подвешенных на ниточке (т.к. столько лихорадок фигурирует в германских заговорах) Bieg Koleb 302.

* * *

НАЗВАНИЯ. Польские названия растения *Cochlearia armoracia* L. – *chrzan* и *warzycha* SGP PAN 4/1/92, Maj Roś 2/222-223, SJP Dor 1/920. Наиболее популярно название *chrzan/krzan*¹ Maj Roś 2/223 – продолжение прасл. корня **xřěнь*/ **chrěнь*, вошедшего в этом значении во все славянские языки; в польском языке засвидетельствован с XV в. Sław SE 1/84, Bor SEJP 70. Происхождение этого слова, однако, по мнению этимологов, неясно Bor SEJP 70. По Славскому, прасл. **xřěнь*, как и греч. *keráin* ('дикая редька') – заимствование из неизвестного первоисточника Sław SE 1/84, тж. Budz Słow 196. Подобным образом, Мошинский склоняется к этимологии, связывающей греч. *keráin* 'хрен' с греч. *keras* 'рог' „из-за характерной формы корня хрена, очень напоминающей форму рога”, хотя прасл. **xřěнь* он признает заимствованием с глухим начальным *x*- Mosz Słow 75, Rog Kasz 37. Фасмер и Баньковский признавали связь греч. *keráin* с прасл. **xřěнь* ненадежной Vas ES 4/275, Ваń ES 1/155; как и связь названия *chrzan* со словами, обозначающими горение, жжение Vas ES 4/275. На отсутствие связи славянского названия хрена с греческим словом-источником может указывать то, что древние греки, римляне, а также германцы не знали этого растения, т.к. оно было принесено из задонских степей в Европу только славянами Ваń ES 1/155. Из славянских языков это название было заимствовано только литовским языком, новогре-

¹ Форма *krzan* не встречается в северном и среднем Мазовше, на Подлясье, Мазурах и во Вроцлавском крае SGP PAN 4/1/92.

чекским (*hrano*), дако-румынским и арумынским (*hrean*), немецким, а из немецкого – романскими языками Budz Słow 196, Rog Kasz 38, тж. Bań ES 1/155. Название *chrzan* может быть расширено за счет дополнительных членов, характеризующих растение: *chrzan długi*, Maj Roś 2/222; *chrzan dziki* Maj Roś 2/223, *chrzan pospolity* Maj Roś 2/222; *chrzan zwyczajny* Maj Roś 2/223. Из-за того, что чаще всего использовалась подземная часть растения, хрен называют *korzeniem chrzanowym* Maj Roś 2/223. Уменьшительные формы: *chrzanek* SGP PAN 4/1/92, *chrzanik* SGP PAN 4/1/92, PSWP Zgół 7/112, USJP Dub 1/440.

Слово *chrzan* означает также ‘приправу из тертого корня этого растения’ (повсеместно).

В разговорном польском языке закрепился образ хрена как бесполезного растения, что отражено в выражении *być do chrzanu*, т.е. ‘ни к чему; ни к черту, никуда не годится’ (повсеместно), тж. *któs jest do chrzanu tarcia* ‘ни к чему не способный’ PSWP Zgół 7/112; в длинном ряду негативно отмеченных разговорных глаголов, значение которых связывается с произнесением/деланием глупых/бессмысленных вещей; порчей чего-либо; пренебрежением кем-либо/чем-либо; выбрасыванием кого-либо/чего-либо; быстрым бегством, вызванным страхом; падением, напр.: *chrzanić* 1. ‘говорить глупости’, 2. ‘делать что-либо плохо и в результате испортить’ InSJP Bań 1/177, SJP Dor 1/921, PSWP Zgół 7/112, SWJP Dun 1/113, USJP Dub 1/440; *chrzanić się* ‘портиться, ухудшаться’ SWJP Dun 1/113; *chrzanić kogoś/ coś* ‘пренебрегать кем-либо/чем-либо либо игнорировать кого-либо/что-либо’ InSJP Bań 1/177, *coś się komuś chrzani* ‘что-либо не получается, не выходит у кого-то’ InSJP Bań 1/177, SWJP Dun 1/113, USJP Dub 1/440, *coś się chrzani* ‘портится, ухудшается’ InSJP Bań 1/177, USJP Dub 1/440; *nachrzanić* ‘наговорить кому-либо глупостей; нагрубить’ PSWP Zgół 22/209; *pochrzanić* ‘делать что-либо плохо и в результате испортить’ SWJP Dun 1/113, *pochrzanić się* 1. ‘кто-либо путает факты, события’, 2. ‘портиться, ухудшаться’ SWJP Dun 1/113; *rozchrzanić* ‘уничтожить, повредить что-либо; также по отношению к человеку’ PSWP Zgół 36/250; *schrzaniać* 1. ‘быстро убежать’ InSJP Bań 2/557, тж. PSWP Zgół 38/106, а также 2. ‘многократно выполнять какую-либо работу плохо, неумело, непрофессионально’ PSWP Zgół 38/106; *schrzanić się* 1. ‘испортиться, не уdatься’ InSJP Bań 2/557, podob SWJP Dun 1/113, 2. ‘упасть откуда-либо’ [Red. J.Sz.]; *schrzanić* 1. ‘сделать что-либо плохо, небрежно либо неумело’ SWJP Dun 1/113, InSJP Bań 2/557, PSWP Zgół 38/107; 2. ‘сделать что-либо плохо, испортить что-либо’; 3. ‘убежать, чувствуя какую-либо угрозу’ PSWP Zgół 38/107, также

wychrzanić się – *wychrzaniać się* ‘упасть, опрокинуться’ PSWP Zgół 45/297; *wychrzanić* – *wychrzaniać* ‘выбросить’ InSJP Bań 2/1076, PSWP Zgół 45/297; *zachrzaniać* ‘быстро идти или бежать куда-либо’ PSWP Zgół 47/448.

Chrzanić также означает ‘врать’ PSWP Zgół 7/112; подобным образом, *chrzaniem* пренебрежительно называется ‘чья-либо речь, выступление по радио или телевидению, печатный текст и т.п., которые считаются бессмысленными, ложными, пропагандистскими’ SWJP Dun 1/113.

Во многих других вторичных/производных выражениях раскрывается связь неприятного, горького на вкус хрена с ссорой, агрессивностью, напр.: *ochrzanianie* ‘ругань, отчитывание кого-либо’ PSWP Zgół 25/195; *ochrzanić* ‘отругать кого-либо, сделать ему выговор, обругать кого-либо’ PSWP Zgół 25/195; *ochrzaniać się* ‘обвинять друг друга, кричать друг на друга’ PSWP Zgół 25/195; *przychrzanić się* 1. ‘выступить против кого-либо с претензиями, осыпать упреками, обычно необоснованными, выразить негативное, критическое мнение’, 2. ‘быть назойливым в отношении кого-либо, присоединиться, примкнуть к кому-либо против его воли’ PSWP Zgół 34/194; *przychrzanić* ‘резко ударить’ PSWP Zgół 34/193, в сравнении: *człowiek chrzan* ‘горький, неприятный’ Lin SJP 1/268, Karł SJP 1/302.

Интересны с точки зрения характеристики хрена вторичные выражения, в которых закрепились наблюдения, связанные с обработкой хрена: с одной стороны, *chrzanić się z czymś/ z kimś* – ‘слишком долго заниматься чем/кем-либо или обходиться чрезмерно деликатно’ InSJP Bań 1/177, USJP Dub 1/440; *zachrzaniać* ‘очень тяжело работать’ PSWP Zgół 47/448; *zachrzan* ‘тяжелая, требующая больших усилий и самоотверженности работа’ PSWP Zgół 47/448 – что объясняется долгим и тяжелым вытягиванием корней этого растения из земли; однако, с другой стороны: *ochrzaniać się* ‘ничего не делать, отлынивать от работы’ PSWP Zgół 25/195 – т.к. зарастание поля хреном интерпретировалось как признак лени хозяина.

В говорах, как и в разговорном языке, отмечаем переносное значение слова *chrzan*: 1 ‘сварливая женщина, язва’ SGP PAN 4/1/92; 2. ‘растяпа, недотепа’ SGP PAN 4/1/92; *stary chrzan* ‘пренебрежительное обозначение старого человека’: *a to stary chrzan tylko nastraszył się i febry dostał* ZWAK 1880/40. Народная этимология связывает топоним *Chrzanów* с обилием растущего в окрестностях хрена Wisła 1891/431; однако он происходит от личного имени *Krszczon*, производного от глагола *chrzcić* ‘крестить’ Bań ES 1/155.

В говорах, помимо тех же дериватов, что известны из разговорного языка, как напр. *do chrzaniu* 'не годиться, быть ни к чему не годным' SGP PAN 4/1/92, *chrzanić* 1. 'говорить бессмыслицу', 2. 'плохо, халтурно выполнять какую-либо работу, портачить' SGP PAN 4/1/92; *chrzanić się* 'работать медленно, возиться' SGP PAN 4/1/92; дополнительно отмечены производные выражения, в значениях которых выявляется восприятие хрена как растения, освящаемого вместе с другой пищей в Великую Субботу: *chrza-nówka* 'освященное на Пасху' SGP PAN 4/1/93 SGP PAN 4/1/93 а также, что является пережитком архаических представлений, растения с сильными негативными магическими свойствами, напр.: *chrzanucha* 'трава, вызывающая ревматизм' SGP PAN 4/1/93: *она очень плохая; Если только человек пройдет по ней, сразу заболит, потому что у него начнется ревматизм* Wisła 1900/715.

Названия-синонимы: *warzecha* SGP Karł 4/92; *warzecha/warzęcha/ warzęchwa/ warzeszka/ warzucha* Maj Roś 2/222-223 мотивированы сходством листьев этого растения с большой ложкой, называемой *warzechą* Karł SJP 5/469, это дополнительно подтверждает пословица: *Co chrzan to łyżka* NKPP chrzan 2, а также редкий синоним *tużczyca* Maj Roś 2/222.

Иногда оба названия встречаются вместе, напр.: *warzecha-chrzan, warzęcha-chrzan* Maj Roś 2/223, *warzucha-chrzan* Pal Roś 57.

Маевский отметил также названия: *rzodkiew polna* и *rzodkiew dzika* Maj Roś 2/223.

ГИПЕРОНИМ: Хрен трактуется как овощ *Święt Nadr* 25, *Bar ŚrodP* 86, *Kul Wiel* 2/293; *Musz Roś* 29, 49, *K 16 Lub* 67; острая приправа *Udz Biec* 83 в основном к мясу *Musz Roś* 40, *Kul Wiel* 2/314, *Kul Kosz* 220 и рыбе, в соответствии с пословицей: *Ryba ma figurować w chrzanie, miodzie i szafranie* 4с, тж. 4d. Это также одно из основных блюд пасхальных праздников *Lud* 1954/720.

В соответствии с целебными свойствами это трава, зелье (*ziolo*) *Jak Zwycz* 48; лекарство *Udz Biec* 391. Это также трудно-истребимый сорняк (повсеместно).

КОЛЛЕКЦИЯ. Хрен вместе с яйцами (очищенными от скорлупы и раскрашенными), хлебом, солью, копченым мясом (колбаса, шинка) входит в состав традиционной *święconki* (также называемой *chrzanówką*), или блюд, которые освящают в Великую Субботу и едят на завтрак в праздник Воскресения Христова повсем. Там находились также сало (повсеместно); жареный поросенок *Pau Gal* 51, *ZWAK* 1887/163 или голова *Or L* 1935/152-153, *Kul Wiel* 2/439, в пасть которой вкладывают яйцо и кусочек хрена *K 16 Lub* 48, *Etnl* 1989 *Niew* 70, ср. тж. 10;

сливочное масло и сыр (повсеместно); перец Or L 1928/192, Gier Szczod 67, ŁSE 1974/65, Kul Wiel 2/439, Pośp Śląsk 189; барашек Gaj Rozw 55, 56, 57, Gier Szczod 67; выпечка Gier Szczod 67, в т.ч. рулет, кулич Pośp Śląsk 197-198; пирог Chęt Kurp 97, ZWAK 1890/69, ŁSE 1974/65; калачи Święt Nadr 108; пироги из пшеничной муки, пироги с гречневой кашей и др. K 16 Lub 48. В некоторых районах в еду для освящения добавляли: уксус ZWAK 1890/69, Kul Wiel 2/439, Gier Szczod 67; оливковое масло Kul Wiel 2/439; водку Kul Wiel 2/439; вино Pośp Śląsk 197-198; горсть зерна, предназначенного на сев Gaj Rozw 56-57; *воду от вареных яиц как лекарство от бородавок* Or L 1935/152-153; в Вихове святили также пучки лекарственных трав Karw Dobrz 196.

Хрен с яйцами, колбасой, солью, перцем, сушеным сыром добавляли в праздничный борщ, который ели на Пасху Gaj Rozw 58. хрен, перец и соль находятся среди прочих освящаемых приправ ZWAK 1885/24, Kul Kosz 220.

В окрестностях Живеца освящают в день Успения Пресвятой Богородицы (*Matki Boskiej Zielnej*) вместе с другими травами, напр.: шалфеем, полынью горькой, любистком, полынью лечебной, аиром Jak Zwycz 48.

Хрен (прежде всего его корень) вместе с чесноком, укропом, луком повсеместно добавляют при квашении огурцов SGP PAN 4/1/92; добавляют также листья дикого винограда Kuk Kruz 20, листья смородины и вишни [Red. Biały Dunajec 2004]. При квашении капусты хрен используют вместе с солью, тмином, яблоками, морковью, лавровыми и вишневыми листьями Kuk Kruz 20.

Вместе с чесноком, луком Bieg Lecz 160-161, ZWAK 1882/205, 274, ZWAK 1890/199, перцем хрен образует особую группу *едких/острых/горьких* приправ Wisła 1903/269, Kul Wiel 3/109; подобные вкусовые свойства имеют *горчица* Kul Wiel 3/109, *табак* Bieg Lecz 160-161, ZWAK 1882/205, 274, ZWAK 1890/199.

Как овощ возделывается в огородах среди прочих вместе с: огурцами, чесноком, петрушкой, зеленым луком, горохом, фасолью Święt Nadr 25; морковью, тыквой, анисом, редькой, свеклой, укропом, сердечником Kul Wiel 2/293; свеклой, репой, редисом, пастернаком, чернушкой, маком [!], капустой, салатом K 16 Lub 67.

Вместе с чесноком, луком, горчицей, крапивой, черемухой, кровохлебкой хрен относится к группе лекарственных растений с сильным антисептическим действием Musz Roś 41.

ОППОЗИЦИИ. На основе оппозиции **горький:сладкий**, хрен противопоставляется прежде всего меду 4b и конфетам 2a. Эта оппозиция может быть нейтрализована только сверхъестественным способом: *Wolno Bogu, jako Panu, kanar* ['cukier']/ *cukierki zrobić z chrzanu* 2a [Можно Богу, как хозяину, сахар/конфеты сделать из хрена]. В шутовском сравнении о чем-либо горьком говорится: *ślodki jako chrzan* 2c [сладкий, как хрен], а о чем-либо невозможном: *o, jak słodki chrzan* 2e, а чтобы „подсластить” действие горького хрена, говорят, что *подавая* [его] *следует всегда улыбаться* Wisła 1903/269, как и в пословице: *Сладкое лицо хозяйки и хрен для гостей в мед превратит* 2d.

В пасхальной традиции хрен – знак **горечи** – противопоставлен символизирующему **радость** маслу *Ogrod Zwycz* 217. Подобным образом, в знак горечи, которая превращается в радость, сластят хрен [Red. Łukówiec 2006].

ПРОИСХОЖДЕНИЕ. Верят, что он произошел из гвоздя, который пропал, когда Иисуса прибывали к кресту: *Говорили так, что Иуда, или кто там, как Пана Иисуса прибывали к кресту, то кто-то спрятал гвоздики и закопал. Те гвозди закопал, это с тех гвоздей, это сделался хрен* 14.

По народным поверьям, если закопать в землю *кость от освященного окорока*, то на следующий год в этом месте вырастет хрен ZWAK 1890/212.

ВИД. В народной культуре сильнее всего закрепился вид корня и листьев хрена.

Хрен имеет один главный корень и многочисленные боковые, которые называют *rapami* 12; а самые мелкие *brechy* SGP PAN 2/484. Корень хрена длинный, узкий (*suchy/ chudy*) 6, а его белая/кремовая мякоть покрыта серой кожурой, что отражено в загадке: *Przyszedł do nas pan w siwych majteczkach./ Jak go ozbierali,/ zostawał w białych* 1 [Пришел к нам пан в серых панталонах, как его раздевали, оставался в белых]. Формой он напоминает гвоздь, что использовано в объяснении его → ПРОИСХОЖДЕНИЯ. Очищенные и нарезанные длинными кусочками корни хрена называются *laskami* (повсеместно), *żerdziami* Sych SGKasz 2/57, *ślupkami* SGP PAN 4/1/92.

Листья хрена *широкие* SGP PAN 4/1/92; Or L 1930/169, длинные, овальные, достаточно прочные и гладкие – на них пекут хлеб и заворачивают в них масло или мясо, подробнее см. ИСПОЛЬЗОВАНИЕ. О необычно длинном хрене говорят: *chrzan jak dzwon* [хрен как колокол] Sych SGKasz 2/57, t.s. SGP PAN 4/1/92.

Цветы. Хрен цветет весной и ранним летом; у него мелкие белые цветы Or L 1948/bezpłatny dodatek do nr. 10.

СВОЙСТВА хрена касаются в основном его корней.

ВКУС. Хрен *имеет корни, годные в пищу, острые на вкус* SGP PAN 4/1/92; в сравн. *ostrzy jak chrzan* SGP PAN 4/1/92, Sych SGKasz 2/57; горький 2b, на вкус такой же неприятный, как уксус, ср. ниже: мотивация вкушения хрена в Пасху. Крепкий хрен определяется также как *tęgi* K 43 Śl 32. Его неприятный вкус используется, когда хотят отлучить ребенка от груди: *Aby dziecku odebrać chęć „suckania”, ... matka smaruje pierś musztardą, chrzaniem, pieprzem lub czymś gorzkim* [Чтобы отбить у ребенка желание сосать... мать мажет грудь горчицей, хреном, перцем или чем-нибудь горьким] Kul Wiel 3/109. Согласно пословице: *Dobry chrzan, ale nie sam* 4a [Хорош хрен, да не один], следовательно, лучше есть его с чем-нибудь сладким (медом), чем с таким же острым чесноком: *Taki dobry jak chrzan z czosnkiem/ wódką* 3 [Такой вкусный, как хрен с чесноком/водкой]. В переносном смысле о ком-либо неприятном говорят *człowiek chrzan* Lin SJP 1/268, Karł SJP 1/302, а *mieć chrzana w nosie* [с хреном в носу] значит 'быть в плохом настроении; злиться' SGP PAN 4/1/92, тж. в ср. *zły jak chrzan* [злой как хрен] кто-то '(очень) нервный, рассерженный, взбешенный' SJP Dor 1/921, USJP Dub 1/440, PSWP Zgół 7/112.

Из-за своего вкуса и запаха он отпугивает червей Gaj Rozw 103, что отражено в пословице: *Siedzi jak robak w chrzanie* 8 [сидит как червяк в хрене], а принесенный после освящения из костела домой: *пугает* блох и мух Or L 1928/192.

ЗАПАХ хрена сильный, едкий, неприятный, *бьет в нос* 5b; *kręci w nosie* 15 [крутит в носу] и вызывает чихание 5с. Тот, кто трет хрен, плачет, ср. в загадке: *Przyszedł do nas pan w siwych majteczkach/ Jak go ozbierali ... to nad nim plakali* 1 [Пришел к нам пан в серых панталонах, как его раздевали... то над ним плакали], а в пословице *Napłaczesz ty się, luboś chrzaniu nie przekąsił* 5a 1 [Наплачешься ты, хотя хрена не ел].

Корень хрена твердый, его трудно тереть, о чем говорит пословица: *Chrzaniu (pieprzu i in.) nie przetrzesz, baby nie przepiesz* 7a [Хрена (перца и др.) не перетрешь, бабу не переспоришь], а также сравнение: *Sperty [uparty] jak chrzan* 7b [Упрямый, как хрен].

Повсеместно считается, что хрен сохраняет продукты от порчи и консервирует их LL 1976/3/48, что используется в повседневной практике, см. ПРАКТИЧЕСКОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ.

Дает здоровье, укрепляет и лечит от многих болезней, поэтому его используют во многих медицинских практиках, см. ЛЕКАРСТВЕННОЕ ПРИМЕНЕНИЕ.

В то же время хрен часто трактуется как не имеющий ценности (так как не требует специального возделывания и обработки), отсюда принцип „*byle co jesz i byle co mówisz*” [неизвестно что ешь и неизвестно что говоришь], поэтому тому, кто говорит глупости, говорят: *Nie sraj chrzanem* 9b [не сри хреном]; а в детской считалке появляется формула: *sucho rzepa, suchy krzun, to sie z... pono on* 11 [сухая репа, сухой хрен, правда, обосрался он].

ЛОКАЛИЗАЦИЯ. Хрен растет в диком состоянии или на полях и в огородах Pal Roś 57, Musz Roś 68, K 16 Lub 67, Święt Nadr 25, Kul Wiel 2/292, недалеко от дома, напр. *pod zaбором* Or L 1930/169; у *плетней* Musz Roś 68.

Требует достаточно хорошей, влажной земли Pal Roś 57. Не растет в сухих местах (как, напр., сосна), поэтому, когда кто-то слишком приукрашивает, говорят: *Tak, tak, chrzan z sosną razem rosną* НКРР *chrzan* 6 [Так, так, хрен с сосной рядом растут].

Его очень трудно вырвать, не повредив его корня, поэтому обычно его выкапывают Kul Wiel 2/314, SGŚC 157. Проблемы с его „добыванием” иллюстрирует игра в копание хрена 12.

Хрен редко дает семена, но очень легко размножается кусочками корня Musz Roś 68; поэтому трудно искоренить его там, где он уже появился. Чтобы это сделать, нужно очень тщательно выбрать из земли мельчайшие кусочки корня. Поэтому неудивительно, что хрен, растущий в поле, воспринимается как признак лени хозяина; как говорят кашубы, *chrzan sieje się sam, a żyto nie* Sych SGKasz 2/57 [хрен сеет сам, а жито нет], отсюда выражение *na chrzanie siedzieć* ‘плохо вести хозяйство’ Sych SGKasz 2/57.

Хрен, если появится на возделываемом поле, ослабляет другие растения и вызывает снижение урожая; именно этим мотивирован фразеологизм *хрен пожинать* ‘о плохом, ничтожном урожае’ SGP PAN 4/1/92. Это же наблюдение подтверждается пословицей: *Gdzie rośnie chrzan, tam biedak, a nie pan* Sych SGKasz 2/57 [где растет хрен, там бедняк, а не пан], тж. SGP PAN 4/1/92.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ. Обычно говорят, что какая-либо вещь или человек *jest do chrzanu* [хреновый; на хрен нужен], если она плоха и ей недовольны InSJP Bań 1/177, сходн. 10а, а если *potrzebujemy kogoś* [кто-то нужен] *do chrzanu* – это значит, что в нем не нуждаются 10а. Одна-ко, как показывает практика, это растение нашло в польской народной культуре широкое обрядовое применение – магическое, лекарственное и бытовое.

Обрядовое применение. Хрен используется прежде всего в пасхальной обрядности.

ОСВЯЩЕНИЕ ХРЕНА. Хрен вместе с другой пищей освящается в Великую Субботу Or L 1935/152-153; см. КОЛЛЕКЦИЯ. По-

всеместно эта практика связывается с крестными муками Иисуса 35; *хрен* [потому что его освящают] *это Пан Иисус ... давали ему пить* [...], *чтобы на память, что хрен такой невкусный, чтобы каждый его попробовал. Пан Иисус тоже не почувствовал, только попробовал* TN 770A Szczalб, gm. Krzywda 1992; *потому что он горький ... как Пану Иисусу давали уксус* TN 859A Domaszew 1993 а также с символизацией через хрен воскресения (хотя обычно это функция вербы. – И.Ш.): *В освященное входил хрен [...] означало, будто бы хрен самый первый выпускает листья после зимы, или пробуждается к жизни, вроде бы говорим, это именно воскресение Христово. Это растение, которое первое показывает жизнь* Nieb Przes 243.

Перед входом с освященной пищей в дом кричали: *Откройте!* – *Что ты несешь?* – спрашивала хозяйка. – *Свяченное. А у вас что есть?* – *У нас в халупе мухи и блохи.* – *Блохи и мухи из избы, а свяченное в избу!* – кричали за дверью и вносили освященное в избу Or L 1928/192.

ВКУШЕНИЕ ОСВЯЩЕННОГО ХРЕНА В ПАСХУ. Пасхальный завтрак обычно начинается со съедения кусочка хрена/хрена с солью/ хрена с солью и уксусом Nieb Przes 242-243, Kul Wiel 2/439, Gaj Rozw 57, Cisz Sław 12, Pośp Śląsk 197, 312, Wit Baj 146. В некоторых регионах, напр. над Рабой, праздничный завтрак начинался поеданием смеси яиц, сала, колбасы и хрена, залитых сывороткой или уксусом Święt Nadr 109. Освященный хрен добавляли также к праздничному борщу, чтобы добавить ему остроты Kot Urok 140.

Обычай вкушения в этот день хрена символизирует умерщвление плоти, которому должен предаваться каждый христианин Gaj Rozw 57, т.к. *Пан Иисус пил уксус и горькую желчь, так надо попробовать людям хрена с солью* Gaj Rozw 57, ср. *Потому что пан Иисус получил горькое питье* Nieb Przes 242-243; *в память того, как пошли Иисуса желчью* Or L 1938/68, сходн. Or L 1935/152-153, Pośp Śląsk 197, 312; уксусом Pal Roś 58; *в память о горькой муке Пана Иисуса* Dwor Maz 79; *его [хрен] вкус должен напоминать людям муки Христа* Pośp Śląsk 189; *чтобы люди, как будут есть, плакали, потому что и Пан Иисус на кресте плакал* Dwor Maz 79. Также, чтобы выжечь грехи Kot Urok 139.

Верили, что вкушение освященного хрена во время праздничного завтрака может охранить от болезней MAEE 1904/65, в том числе от боли горла ŁSE 1974/65, боли зубов TN787A Dąbie 1992, Pal Roś 58, а *Кто в Пасху съест на голодный желудок хрену, а потом дунет три раза в дымоход, тот защитится от изжоги на целый год* MAEE 1910/83; сходн. Or L 1935/152-153, Pal Roś 58. В

Силезии, кто хочет вылечить больной желудок, должен съесть пять кусочков хрена, символизирующих *пять ран, которые нанесли Христу, когда прибивали его к кресту. Хрен своим неприятным вкусом должен был напоминать о боли, которую причиняли эти раны* Pośp Śląsk 179.

После вкушения освященной еды в пасхальное воскресенье и в понедельник раздают скотине, лошадям, коровам, телятам по кусочку хрена и хлеба Wisła 1903/157.

В период рождества таких блюд, как колбаса, хрен, сало, обычно не ели Wit Baj 89, но в Силезии одним из древнейших блюд сочельника была *tourczka*, т.е. густая подливка, приготовленная на заправке из масла, муки, чеснока, хрена, груш, грибов, пастернака и др., подаваемая к ячменным клецкам Pośp Śląsk 52. Подобно этому, в люблинском крае ели в сочельник грибы, жареные на растительном масле с хреном K 16 Lub 48.

Магическое использование. Хрен имеет свойства оберега. Очевидно, из-за острого, пронзительного запаха считалось, что он очищает воздух, *отгоняет chereę* (т.н. *cholereę/zarazeę*) Sych SGKasz 2/57, SGP PAN 4/1/92. Руководствуясь убеждением о подобном действии этого растения, когда корова давала молоко, которое сразу портилось, ее прогоняли через хрен Pal Roś 58.

Особенно сильное действие приписывают освященному хрену. Верили, что он отпугивает отождествляемых со злым духом змей: *Из хрена, освященного в Пасху, делают крестики и кладут под четыре угла дома, чтобы к нему не приближались змеи* ZWAK 1882/274, сходн. Pal Roś 58, ZWAK 1881/170, тж.: *Корова, которую присмотрит себе змея, становится очень удойной, а если кто-то убивает ее змею, начинает сохнуть, теряет молоко, умирает. Чтобы змея не вползала в хлев и не сосала коров... льют освященную воду или кладут освященный хрен* Baz Tatr 99. Аналогично, натирание ног молодняка корнями освященного хрена должно было уберечь их от укуса змеи Pal Roś 58.

Лекарственное применение. В народной медицине применяют как внешне, так и внутренне: а) корень, б) листья хрена. Практика использования хрена основывалась на убеждении, что он укрепляет организм.

а) Тертые корни хрена используют прежде всего для разогревающих компрессов, вызывающих покраснение кожи и стимулирующих кровообращение, напр., при острых желудочных болях Pal Roś 57, Musz Roś 68, коликах в печени и легких Udz Biec 348, Or L 1938/50, Pal Roś 57, Musz Roś 68. Также *прострел лечат компрессами из сырого молотого хрена* Łęga Świec 139, сходн. *из тертого хрена, смешанного с картошкой,*

делают компрессы от колик и прострела в пояснице МАЕЕ 1910/83; а от боли в спине прикладывают тертый хрен, смешанный со ржаной мукой и кислым молоком Wit Baj 269. Компресс из хрена считается эффективной мерой при лечении ревматизма: *Ревматизм лечат... компрессами с отваром из почек сосны, горчицы, хрена и спирта.* Łęga Świec 139, сходн. Kul Wiel 3/422; с той же целью используют также компрессы из тертого хрена и керосина Pal Roś 57. Считают даже, что *от ревматизма хорошо носить хрен с собой* LL 1976/3/48. Компресс из хрена/горчицы или хлестание крапивой должно вернуть утраченное в результате апоплексии владение конечностями Wisła 1897/778.

Компресс из тертого хрена должен снижать жар Or L 1934/143; так же, как и компресс из хрена и сыворотки Or L 1935/155; ликвидировать боль в горле Udz Biec 372, сходн. ŁSE 1966/106; от кашля – мазали хреном грудь, а от хрипоты и насморка – мазали нос Pal Roś 57.

Чтобы избежать головной боли, *натирают* [освященным хреном] *виски* МАЕЕ 1910/83. Считают даже, что только вдыхание запаха тертого хрена *должно быть хорошим средством против головной боли* ZWAK 1882/273.

В соответствии с принципом *клин клином вышибают*, раны и кожные сыпи лечат в страстную пятницу прикладыванием к больному месту тертого хрена Chmiel Księż 144, сходн. Pal Roś 57. Не следует, однако, слишком долго держать такие компрессы на коже, так как они могут вызвать ее повреждение.

Согласно зафиксированному в поговорке убеждению, *Хрен хорош для зубов, а бульон для желудка* Wisła 1898/324, считали прикладывание хрена к больному зубу действенным средством успокоения боли Bieg Lecz 160-161, ZWAK 1882/205 и 274, ZWAK 1890/199, ZWAK 1879/46, Pal Roś 57. Тертый хрен с той же целью кладут на пульс руки с больной стороны Wisła 1891/505-506. *От цинги вина французского старого и хрену тертого по потребности смешай вместе, пусть мокнет сутки, и этим положи десны* Wisła 1887/535.

Употребление хрена способствует пищеварению, потому что, как говорится: *желудок согревает* Jak Zwucz 112, поэтому также рекомендуется повсеместно: *Хрен к запеченному мясу* NKPP obiad 12. Сходным образом, при потере аппетита надо принимать хрен SGP PAN 4/1/92.

Хрен в виде сиропа пьют с пахтой от лихорадки Lor Kasz 16/198; с медом от *боли в животе* LL 1961/4-6/106; отвар хрена и можжевельника в пиве – от водянки ZWAK 1882/274.

Пресный мед со скобленным хреном, скатанный в шарик для глотания натошак и перед сном должен был быть лекарством от астмы Wisła 1897/774. Для лечения туберкулеза нужно было каждое утро (в течение 4-6 недель) натошак принимать на кончике ножа хрен со столовой ложкой меда, а через час выпить ложку прованского масла с сахаром Kul Wiel 3/425.

Народная ветеринария. Согласно убеждениям, *хрен, данный коню в чистом виде либо с овсом, избавляет его от мыта* ZWAK 1882/274, сходн. MAEE 1907/148, Pal Roś 57; эффективным считался также хрен с уксусом Gwiż Żywa 120. У кашубов, когда свиньи болели дизентерией, им давали есть порезанный брусочками (*źerdzie*) хрен Sych SGKasz 2/57, t.s. SGP PAN 4/1/92. Лучшим считался хрен из освященной пищи, который *сохраняют как лекарство для коров и лошадей* Or L 1935/152-153.

б) Листья хрена используют как лекарство от головной боли: *Свежие листья хрена прикладывают к голове при болях* Jak Zwycz 112, сходн. Nieb Przes 242, Or L 1934/90, ŁSE 1966/106, Pal Roś 57; чтобы облегчить колики, их клали на живот больного Or L 1938/50, сходн. Chęć Gad 101.

В окрестностях Живеца считали, что сидячие ванны с горячим отваром листьев хрена должны быть эффективны как abortивное средство Jak Zwycz 107.

Народная ветеринария. Листья хрена *давали скотине при т.н. kolenicę, т.е. болезни коленного сустава* Jak Zwycz 112, Pal Roś 57, сходн. Nieb Przes 242; ими обкладывали свиней, больных рожей Pal Roś 57.

Бытовое использование. Очень рано заметили и стали использовать консервирующие, антигрибковые и вкусовые свойства хрена.

Поскольку хрен предохраняет продукты от порчи, повсеместно его добавляют при квашении огурцов SGP PAN 4/1/92, Kul Wiel 2/428, Kuk Krusz 20, Pal Roś 57 и капусты Kuk Krusz 20. Если замечали, что в закрытых банках появилась плесень, их ставили на хрен, и плесень исчезала LL 1976/3/48. Подобные свойства имеют также листья хрена, поэтому в них заворачивали масло, чтобы оно дольше оставалось свежим Pal Roś 57; а также мясо, яйца, сыр [Red. Lubartów 2006]. Было замечено, что листья хрена предохраняют фрукты и цветы от порчи и позволяют в течение долгого времени хранить их свежими Hens Wiedz 154.

Тертый корень хрена – популярная острая приправа к мясу Pal Roś 57. Его добавляют в ветчину SGŚC 157. Из-за своих вкусовых качеств является составной частью многих блюд, особенно подливки из хрена Kul Wiel 2/428, 433; żuru Świąt Nadr 54.

На листьях хрена пекут хлеб SGP PAN 4/1/92, Kul Kasz 114, Wisła 1898/340, Żyw PuszB 354, чтобы он не пригорал и чтобы пропитался ароматом Pal Roś 57.

Листья хрена, лопуха или крапивы использовали как средство против червей, уничтожающих капусту Gaj Rozw 103.

ЭКВИВАЛЕНЦИИ. Хрен и лопух – это пара растений, которые противопоставляются в пословице: *Баба о хрене, а дед о лопухе* NKPP baba 28g – эквивалентом этой пары в текстах, построенные по той же схеме, являются шило и мотовило/мыло: *Дед о шиле, баба о мотовиле/о мыле* NKPP baba 28a; а также шило и повидло: *Дед о шиле, баба о повидле* [Red. Lubartów 2006]; игла и шило: *Баба о игле, дед о шиле* NKPP baba 28c; груша и петрушка: *Дед о груше, баба о петрушке* NKPP; суп и петрушка NKPP baba 28e; петрушка и *сердечник* NKPP baba 28f; хлеб и фиалки: NKPP baba 28b; небо и хлеб NKPP baba 28h; бульон и макароны; суп и ж[опа] [Red. Lubartów 2006].

В сравнении *zły jak chrzan* [злой как хрен] ‘(очень) нервный, рассерженный, взбешенный’ NKPP zły 72, SJP Dor 1/921, SJP Szym 1/281, USJP Dub 1/440, хрен может быть заменен на осу NKPP zły; собаку NKPP zły.

Хрен как средство, отгоняющее змей, использовался вместо освященной воды Baz Tatr 99, ZWAK 1881/170.

В народной ветеринарии при лечении лошадей от *мыта* используют хрен с уксусом или чеснок с солью Gwiż Żywa 120. Во многих практиках использовали либо листья хрена, либо листья капусты, напр. при выпечке хлеба см. выше, при боли головы Nieb Przes 242, ŁSE 1966/106; при головной боли в качестве альтернативы использовали также уксус, тертый соленый картофель, вареный картофель, лист лопуха, лист частухи подорожниковой ŁSE 1966/106.

Выступает наравне с табаком, который, как и хрен, *проясняет* ум Sych SGKasz 2/57.

СИМВОЛИКА. В пасхальной обрядности символизирует муки и страдания Иисуса на кресте, что раскрывается в поверьях о его происхождении, а также в практике его вкушения в пасхальное воскресенье, см. выше.

Хрен – символ силы и здоровья. Верили, что уже только вдыхание запаха хрена ZWAK 1882/273, натирание им Pal Roś 58, ношение его на шее Bieg Koleb 302 могло уберечь от болезней либо облегчить их, а если положить его под кровать, это должно было обеспечить долгую жизнь и крепкое здоровье LL 1976/3/47.

В песнях ухаживания хрен – фаллический символ. Девушка выкапывает его в огороде, чтобы заполучить *кавалера* 13. Эта символика выявляется также в ироничном выражении: *Zachotелось ей, как старой бабе хрена* Sych SKoc 2/47, t.s. SGP PAN 4/1/92.

Хрен ассоциируется со злостью и агрессивностью, отсюда сравнение: *zły jak chrzan* ‘(очень) нервный, рассерженный, взбешенный’ NKPP zły 72, SJP Dor 1/921, SJP Szym 1/281, USJP Dub 1/440; фразеологизм *mieć chrzana w nosie* [с хреном в носу] т.е. ‘быть в плохом настроении; злиться’ SGP PAN 4/1/92, сходн. поговорка: *Ma on chrzan w nosie* [у него хрен в носу] NKPP nos 15; вар.: *Jakby tu w nos wlażł chrzan* [Как будто ему в нос хрен попал] NKPP nos 15. Во втором значении *хрен*: ‘сварливая женщина, язва’ SGP PAN 4/1/92 закрепились связь хрена со ссорой.

Хрен – это также символ чего-либо не имеющего ценности, неэтичного, к чему относятся с презрением и пренебрежением. Сильнее всего это закрепилось во фразеологии (*Do chrzanu* 9a [никуда не годится]; *Idź do dupy krzon zbierać!* 9c [Иди в задницу хрен собирать!]), а также в переносных значениях (напр. *chrzanić* 1. ‘говорить глупости’; 2. ‘делать что-либо плохо и в результате испортить’; 3. ‘врать’: *nie chrzań, i tak ci nikt nie uwierzy* PSWP Zgół 7/112 [не ври, никто тебе не поверит]), см. выше.

ДОКУМЕНТАЦИЯ ЗАГАДКИ

1. *Przyszedł do nas pan w siwych majteczkach./ Jak go ozbierali,/ zostawał w białych,/ to nad nim płakali.* Folf Zag 119, тж. Cisz Krak 329. [Пришел к нам пан в серых панталонах, как его раздевали, оставался в белых, а над ним плакали.]

ПОСЛОВИЦЫ

2. Хрен горький.

a. *Wolno Bogu, jako Panu, kanar* [‘cukier’] *zrobić z chrzanu.* NKPP Bóg 513 [Можно Богу, как хозяину, сахар сделать из хрена], тж. Lin SJP 1/268, вар.: *Wolno panu jako panu, i cukierki robić z chrzanu.* NKPP pan 357 [Можно Богу, как хозяину, и конфеты делать из хрена].

b. *Wolno panu jako panu, najeść się nawet gorzkiego chrzanu.* NKPP pan 357 [Можно Богу, как хозяину, наестся даже горького хрена].

c. *Słodki jako chrzan.* NKPP słodki 7 [Сладкий, как хрен].

d. *Słodka twarz gospodyni i chrzan gościom w miód zamieni.* NKPP gospodyni 23 [Сладкое лицо хозяйки и хрен для гостей в мед превратит].

e. *Wlazł na gruszkę, rwał pietruszkę, o, jak słodki chrzan.* НКРР gruszka 3 [Влез на грушу, рвал петрушку, о, как сладкий хрен].

3. Хрен и чеснок/водка одинаково острые на вкус.

a. *Taki dobry jak chrzan z czosnkiem.* НКРР dobry 35, Wit Baj 313, LL 1957/3/43 [Такой хороший, как хрен с чесноком].

b. *Dobry jak chrzan z wódką.* НКРР dobry 35 [Хороший, как хрен с водкой].

4. Хрен хорош, но не один (с медом/ с рыбой...).

a. *Dobry chrzan, ale nie sam.* НКРР chrzan 4, PSWP Zgół 7/112 [Хорош хрен, да не один].

b. *Chrzan się chlubił: Dobry ja z miodem.* НКРР chrzan 1 [Хрен гордился: хорош я с медом], вар.: *Dobry chrzan z miodem, a miód sam.* Karł SJP 1/302 [Хорош хрен с медом, а мед сам по себе], *Chrzan się chlubił, dobry ja z miodem, a miód na to: kat cię prosi, dobry ja bez ciebie* [Хрен гордился: хорош я с медом, а мед на то: палач тебя просит (= виселица по тебе плачет), а я хорош и без тебя] 'что хорошо, то хорошо и без приправы' Lin SJP 1/268.

c. *Ryba ma figurować w chrzanie, miodzie i szafranie.* НКРР ryba 69 [Рыба должна быть в хрене, меде и шафране].

d. *Masz szczupaka do chrzanu.* НКРР chrzan 3 [На тебе щуку к хрену].

5. Запах тертого корня хрена / употребление хрена в пищу вызывает слезы/ чихание.

a. *Napłaczesz ty się, luboś chrzanu nie przekąsił.* НКРР płakać 9 [Наплачешься ты, хотя хрена не ел].

b. *Bije w nos jak chrzan.* НКРР nos 15 [Бьет в нос, как хрен].

c. *Amen, amen, kichła baba chrzanem, a dziad ją batogiem: kichaj babo za progiem.* НКРР baba 2, Wisła 1889/212 [Аминь, аминь, чихала баба хреном, а дед ее кнутом: чихай, баба, за порогом].

6. Корень хрена сухой/ постный.

a. *Sухой как хрен.* НКРР suchy 3.

b. *Постный как хрен на Пасху.* НКРР suchy 3.

7. Корень хрена твердый / трудно тереть.

a. *Chrzaniu (pieprzu i in.) nie przetrzesz, baby nie przepiesz.* НКРР baba 70 [Хрена (перца и др.) не перетрешь, бабу не переспоришь], вар.: Wisła 1889/216, Wisła 1889/774; вар.: *Chrzaniu nie przetrze, uporu nie przepze.* НКРР upór 1 [Хрена не перетрешь, упрямого не переспоришь], тж. Wit Baj 291, вар.: Wisła 1889/216; *Krzaniu nie potrzysz, baby nie przetrzesz.* SGP PAN 4/1/92 [Хрена не перетрешь, бабу не переспоришь].

b. *Sperty [uparty] jak chrzan.* НКРР uparty 7, Wisła 1900/195 [Упрямый как хрен].

8. В горьком хрене не сидят черви.

a. *Siedzi jak robak w chrzanie.* НКРР siedzieć 86 [сидит как червяк в хрене], вар.: *On siedzi w książkach, jak robak w chrzanie* [Он сидит в книгах, как червяк в хрене]. Karł SJP 1/302; *Żyje jak robak w chrzanie.* НКРР żyć 84 [Живет как червяк в хрене]; *Potrzebny jak robak w chrzanie.* НКРР potrzebny 19 [Нужен как червяк в хрене]; *Robakowi dobrze w chrzanie.* НКРР robak 9 [Червяку хорошо в хрене].

b. *Źle robakowi w marchwi, niechaj wlezie w chrzan.* НКРР gobak 9 [Плохо червяку в морковке, пусть лезет в хрен], тж. К 3 Куј 202; вар.: *Zła bydlakowi marchew, to niech idzie w chrzan.* НКРР bydlę 9 [Плоха скотине морковка, пусть идет в хрен].

9. Хрен не имеет ценности/ ни к чему.

a. *Do chrzanu.* ‘ни к чему’ НКРР chrzan 3; там же вар.: *Do chrzanu z ich nauką; Potrzebować kogoś do chrzanu.* ‘вовсе не нуждаться’ ZWAK 1877/74.

b. *Nie sraj chrzanem.* ‘не говори глупостей’ НКРР chrzan 5.

c. *Idź do dupy krzon zbierać!* НКРР iść 57 [Иди в задницу хрен собирать!].

10. *Człek nie prosię, żeby mu chrzan w pysk kładziono.* НКРР człowiek 16 [Человек не просит, чтобы ему хрен в рот клали].

СЧИТАЛКИ

11. Сухая репа, сухой/ мокрый хрен.

a. *Jest tu taki między nami, co się z... ziemniakami, sucho rzepa, suchy krzun, to sie z... pono on.* ZWAK 1889/80 [Есть тут такой среди нас, обосрался он картошкой, сухая репа, сухой хрен, обосрался точно он], вар.: *Jest tu jeden między nami, Co narobił ziemniakami, Sucha rzepa, suchy chrzon, A to on.* Sim Fol 70; *Sucha rzepa, suchy chrzan, Kto sie zebź... to jest on.* Udź Biec 280; *Sucha rzepa, suchy krzan., fto sie pos.....* SGP PAN 4/1/92, t.s. MAAE 1907/105; *Ktoś tu bywał między nami, co się obżarł słodzinami, Sucha rzepa, mokry chrzan, Nikt to nie był jeno on.* Sych SKoc 2/95, t.s. SGP PAN 4/1/92.

b. *Jest tu taki między nami Jurka, co wyciąga z kałamarza piórka, sucha rzepa, suchy chrzan, kto się zeb...ał ten sam pan.* Wisła 1888/835; *Jest tu między nami wiórka, co wybiera z kałamarza piórka, sucha rzepa, suchy chrzan, ten zajęczek kapitan.* Wisła 1888/834.

ИГРЫ

12. „Копание хрена. Несколько детей садятся друг за другом, обхватывая друг друга руками за талию. Двое или трое самых сильных мальчиков подходят к первому из сидящих и спрашивают: *Есть тут хрен?* Дети отвечают: – *Есть – но сами его рвите.* Вопрос: – *Сколько корней?* Первый из сидящих отвечает: – *10 корней!* (число зависит от числа сидящих детей). Тогда

спрашивающие хватают первого ребенка за руки и тянут изо всей силы, пока не оторвут, переходя к следующим. Когда оторвут первого, переходят ко второму, пока не разъединят всех детей.” Udz Bieś 278, сходн. развлекаются старшие Udz Bieś 280.

ПЕСНИ

13. Девушка выкапывает в огороде хрен, чтобы получить кавалера.

Poszła do ogrodu, nakopała krzaniu, by dostać chłopczyka wysokiego stanu. Stoin Żyw 195 [Пошла в огород, накопала хрена, чтобы получить юношу из высокого сословия].

ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ

14. Говорили так, что Иуда, или кто там, как Пана Иисуса прибывали к кресту, то кто-то там спрятал гвоздики и закопал. Эти гвозди закопал, и из тех гвоздей, вот сделался хрен. Этот хрен святтили. TN 1062A Świerże, gm. Dorohusk. SPR Nieb Przes

НАРОДНАЯ ПОЭЗИЯ

15. Powiem wam nowinę/ że będziem jeść słoninę/ I jajka farbowane,/ I ser przekładany/ I święcone prosię,/ I chrzan gorzkawy, co kręci w nosie. Pau Gal 51 [Расскажу вам новость, / что будем есть сало / И крашеные яйца, / и пасху / И освященного поросенка, и горький хрен, что крутит в носу].

БИБЛИОГРАФИЯ: Herd Lek 23, Unt Żyd 172, 245.

Литература

I. Словари, энциклопедии, исследования

- Bań ES – Bańkowski A. Etymologiczny słownik języka polskiego. T. 1–. Warszawa, 2000–.
- Bor SEJP – Boryś W. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2006.
- Bruc SE – Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1970 [przedruk z wyd. 1. 1927].
- Herd Lek – Leksykon symboli. Oprac. Marianne Oesterreicher-Mollwo, przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa, 1992.
- InSJP Bań – Bańko Mirosław (red.). Inny słownik języka polskiego. T. 1-2. Warszawa, 2000.
- Karł GSP – Karłowicz J. Słownik gwar polskich. T. 1-6. Kraków, 1900-1911.
- Karł SJP – Karłowicz J., Kryński A. Niedźwiedzki W. Słownik języka polskiego. T. 1-8. Wyd. fotooffset z 1900-1927. Warszawa, 1952-1953.
- Lin SJP – Linde S.B. Słownik języka polskiego. T. 1-6. Wyd. 3 fotooffset. wg. wyd. 2 z 1854-1869. Warszawa, 1951.
- Mosz Kul – Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. 1-2. Warszawa, 1967-1968.
- Mosz Słow – Moszyński K. Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Poznań, 1957.

- Ogrod Zwycz – Ogrodowska B. Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik. Wyd. 2. Warszawa: Wyd. Księży Werbistów „Verbinum”, 2001.
- PSWP Zgół – Zgólkowa H. (red.). Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny. T. 1–. Poznań, 1994–.
- SJP Dor – Doroszewski W. (red.). Słownik języka polskiego. T. 1-11. Warszawa, 1958-1969.
- Śl SE – Ślowski F. (red.). Słownik etymologiczny języka polskiego. T. 1–. Kraków, 1952–.
- SGP PAN – Słownik gwar polskich. Oprac. przez Zakład Dialektologii Polskiej Instytut Języka Polskiego PAN w Krakowie pod kier. M. Karasia, [od T. 2] J. Reichana. Wrocław, T. 1. 1982; T. 2. 1983; T. 3. 1989-1991; T. 4. 1992-1993.
- Sych SGKasz – Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 1-7. Wrocław, 1967-1976.
- Sych SKoc – Sychta B. Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej. Wrocław, 1980. T. 1-2; 1985. T. 3.
- SWJP Dun – Dunaj B. (red.). Słownik współczesnego języka polskiego. T. 1-2. Wilga, Warszawa, 1999.
- USJP Dub – Dubisz S. (red.). Uniwersalny słownik języka polskiego. T. 1-4. Warszawa, 2003.
- Unt Żyd – Unterman A. Encyklopedia tradycji i legend żydowskich. Z angielskiego przełożyła O. Zienkiewicz. Warszawa, 1994.
- Vas ES – Vasmer M. Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka. T. 1-4. [tłum. i uzup. O.N. Trubačev z niem. wyd. Russisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1950-1958]. Moskva, 1986-1987.

II. Печатные источники и полевые материалы

- Bar ŚrodP – Baranowski B. Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej. Łódź, 1971.
- Baz Tatr – Bazińska B. Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala. Red. W. Antoniewicz. T. 7. Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala. Wrocław, 1967.
- Bieg Lecz – Biegeleisen H. Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Budz Słow – Budziszewska W. Słowiańskie słownictwo dotyczące przyrody żywej. Wrocław, 1965.
- Chęł Kurp – Chętnik A. Kurpie. Kraków, 1924.
- Chmiel Księż – Chmielińska A. Księżacy (Łowiczanie). Kraków, 1925.
- Cisz Krak – Ciszewski S. Krakowiacy. Monografia etnograficzna. T. 1. Podania Powieści fantastyczne. Powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne. Bajki o zwierzętach. Zagadki i łamigłówki. Kraków, 1894.
- Dwor Maz – Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Cz. 1. Zwyczaje doroczne i gospodarskie. Białystok, 1964.
- Etnl 1989 Niew – Niewiadomski D. Semantyka jajka w rytach orki i siewu // Etnolingwistyka. 1989.
- Folf Zag – Folfasiński S. (oprac.) Polskie zagadki ludowe. Warszawa, 1975.
- Fran Kal – Frankowski E. Kalendarz obrzędowy ludu polskiego. Warszawa, 1928.

- Gaj Rozw – Gaj-Piotrowski W. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa. Wrocław, 1967.
- Gier Szczod – Gierała Z. Szczodraki, kusaki, lany poniedziałek... Rok obrzędowy w zwyczajach i podaniach ludowych. Warszawa, 1989.
- Gwiź Żywa – Gwiźdź F. Żywa apteka na Podhalu // Przegląd Zielarski. 1949. Nr 8-9. S. 119-120.
- Hens Wiedz – Hensłowa M. Rośliny dziko rosnące w kulturze ludu polskiego. Wrocław, 1962.
- Jak Zwyc – Jakubiec S. Zwyczaje i wierzenia lecznicze ludności okolic Żywiecczyny // Karta Groni. 1980. Nr 9-10. S. 104-120.
- K – Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław, 1961–.
- K 3 Kuj – Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 3. Kujawy. Cz. 1. 1962 [wyd. fotooffset. z 1867].
- K 16 Lub – Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 16. Lubelskie. Cz. 1. 1962 [wyd. fotooffset. z 1883].
- K 43 Śl – Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 43. Śląsk. Z rękopisów oprac. J. Szajbel i B. Linette. Red. A. Skrukwa, E. Krzyżaniak. 1965.
- Karw Dobrz – Karwicka T. Kultura ludowa Ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa, 1979.
- Kot Urok – Kotula F. Przeciw urokom. Wierzenia i obrzędy u Podgórzan, Rzeszowiaków, Lasowiaków. Warszawa, 1989.
- Kuk Kruz – Zarys etnograficzny okolic Kruszwicy. Oprac. R. Kukier // Kruzowica – zarys monograficzny. Toruń, 1965.
- Kul Kosz – Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej. Red. W. Burszta. Poznań, 1964.
- Kul Wiel – Kultura ludowa Wielkopolski. Red. J. Burszta. Poznań, 1960. T. 1; 1964. T. 2; 1967. T. 3.
- LL – Literatura Ludowa. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Warszawa-Wrocław, 1957. R. 1; 1961. R. 5; 1976. R. 20.
- Lor Kasz – Lorentz F., Fischer A., Lehr-Spławiński T. Kaszubi. Kultura ludowa i język. Toruń, 1934.
- Lud – Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Lwów-Wrocław, 1954. T. 41.
- ŁSE – Łódzkie Studia Etnograficzne. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Łódź-Warszawa, 1966. R. 8; 1974. R. 16.
- MAAE – Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Kraków, 1904. T. 7; 1907. T. 9.
- Maj Roś – Majewski E. (zebrał i ułożył). Słownik nazwisk zoologicznych i botanicznych polskich., zawierający ludowe oraz naukowe nazwy i synonimy polskie, używane dla zwierząt i roślin od XV-go wieku aż do chwili obecnej źródłowo zestawione z synonimami naukowymi łacińskimi. T. 2. Słownik łacińsko-polski. Pomnożony materiałem, zaczerpniętym z innych języków słowiańskich. Cz. 1. A-M. Warszawa, 1894.
- Musz Roś – Muszyński J. Roślinne leki ludowe. Warszawa, 1956.
- NKPP – Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. Red. J. Krzyżanowski. T. 1-3. Warszawa, 1969-1973.

- Nieb Przes – Niebrzegowska S. Przestrach od przestachu. Lublin, 2000.
- Or L – Orli Lot. Organ kół krajoznawczych młodzieży Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Kraków, 1928. R. 9; 1930. R. 11; 1934. R. 15; 1935. R. 16; 1938. R. 19; 1948. R. 22.
- Pal Roś – Paluch A. Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej. Wrocław, 1984.
- Pau Gal – Pauli Ź. Pieśni ludu polskiego w Galicji. Red. H. Kapeliuś. Wrocław, 1973 [wyd. fototypiczne z pierwodruku z 1838 r.].
- Pośp Śląsk – Pośpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Red. – Materiały przekazane przez członków i współpracowników zespołu redakcyjnego Słownika stereotypów i symboli ludowych, pochodzące z mowy żywej [w metryczkach podana jest miejscowość i data zapisu].
- Rog Kasz – Rogowska E. Kaszubskie nazwy roślin uprawnych. Gdańsk, 1998.
- Stoin Żyw – Pieśni żywieckie. Zebrał S. M. Stoiński. Kraków, 1964.
- Święt Nadr – Świętek J. Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- TN – Materiały terenowe. Taśmoteka nagrań tekstów gwarowych, zebranych w archiwum etnolingwistycznym Zakładu Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego UMCS. (Po skrócie TN podano miejscowość i rok nagrania).
- Udz Biec – S. Udziela (red.). Ziemia Biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem. [Praca zbiorowa napisana w latach 1889-1895, wydana z rękopisu]. Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK. Nowy Sącz, 1994.
- Udz Krak – Udziela S. Materiały etnograficzne z miasta Ropczyc i okolic. Kraków, 1886.
- Wisła – Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1887. T. 1; 1888. T. 2; 1899. T. 3; 1891. T. 5; 1897. T. 11; 1898. T. 12; 1900. T. 14; 1903. T. 17.
- Wit Baj – Witkoś S. Bajdy i Moderówka. Poznań, 1977.
- ZWAK – Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności. Kraków, 1877. T. 1; 1879. T. 3; 1880. T. 4; 1881. T. 5; 1882. T. 6; 1885. T. 9; 1887. T. 11; 1889. T. 13; 1890. T. 14.
- Żyw PuszB – Żywirska M. Puszcza Biała, jej dzieje i kultura. Warszawa, 1973.

Библия:

Wj – Книга Исход.

Пер. с польск. яз. В. Колосовой

Ключевые слова: хрен, фольклор, польский язык, народная культура, стереотип.

ОБРАЗ ЕЛИ В БЕЛОРУССКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ КАРТИНЕ МИРА (В ОБЩЕСЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТЕ)

Предметом рассмотрения в настоящей статье служит один из распространенных в славянском фольклоре дендрологических образов, обладающий широкими символическими возможностями, – образ ели. Для формирования научного подхода к исследованию фольклорных образов имеет принципиальное значение представление об интегральности, самодостаточности народной культуры, системной природе фольклорных явлений, а также о том, что генезис символики образов деревьев – важная составляющая общего процесса семиотизации мира в рамках народной культуры. Как показывает анализ белорусских (шире – славянских) обрядовых и необрядовых песен, легенд, загадок, заговоров, запретов и т.п., с елью связан ряд народных стереотипов, касающихся ее внешнего вида, строения, локализации, восприятия дерева как локуса и т.д.

Внешний вид ели

Природные свойства ели как вечнозеленого, бесплодного и колючего дерева (**ed[h]lo-* этимологизируется как ‘колючий’ (Гамкрелидзе, Иванов 1998: 633)) стали одними из важнейших составляющих мотивационной основы фольклорной символики этого дерева. Анализ белорусских диалектных номинаций разных видов ели выявляет также следующие аспекты в восприятии ее: значимость для носителей культуры среды, где растет ель (*ёлка белая* ‘ель, которая растет на высоком сухом месте’), цветовых, качественных характеристик и других физических черт: *белая ель* ‘белокожая ель’, *ёлка чырвоная* ‘ель с древесиной красноватого цвета, растет на сырых местах’, *ялосціч* ‘еловое дерево, заросли мелких елок с густыми ветвями’, *астрова, астроўка* ‘нетолстая ель с сучками по 10–15 см’, *карняваха* ‘огромная старая ель’, *цяліца* ‘сухая ель’ (РС 2001: 20).

В загадках, обрядовых песнях, песнях на семейно-бытовую, любовную тематику, частушках ель в большинстве случаев – зеленая: «*Я іду, а мне насустрач // Рад зялёных ёлачак. // Людзі брэшуць, а ты верыш // Дарагой мілёначак*» (Вичин Лунинецкого р-на, зап. автора); «*Зялёная елка, белая бярозка...*» (ПП 1978: 177). Это может иметь оценочную коннотацию. Иногда ель характеризуется как высокая, стройная, тонкая. Ср.: «*Дару ялінку,*

каб маладая была стройная, як былінка» (Даніловіч и др. 2000: 44). Это дерево описывается как кудрявое, кучерявое, густое: «*Прятався Ёсіф із Ісусом Хрыстам под ёлкю, як ёго погоня нагоняла. Вона густа. Погоня прогналася і туды, і назад, і іх ныхто нэ зобачыв. Потому ставляюць Дёда Мороза под ёлкю. Я гэта од старых людэй чула, а в “Бібліі” ныдэ нэ чытала*» (Горелки Жабинковского р-на Брестской обл., зап. автора). Ель также сухая, колочая (ср.: «*И на елку бы лез, и ног бы не ободрал*» (Даль 1991: 519)), иногда согнутая, что придает образу этого дерева отрицательную коннотацию. В ряде контекстов принципиальное значение для семантизации ели имеет представление о ее бесплодности, отсутствии съедобных плодов. Ср.: «*Не расти яблочку на елке*» (Там же).

Строение ели

В устно-поэтических текстах разных славянских традиций у ели выделяются сучья, ветви (у белорусов – *вещейка, вецце, зёлка*), обычно зеленые (могут быть *буйныя*), корни, кора, шишки (у русских существует клишированный ответ на вопрос «куда?»: «*За море, по еловы шишки*» (Даль 1991: 519)). В обрядовых песнях подчеркивается трехъярусная структура ели: «*...У корань мяне ёлушки // Быстра речунька цячэць. // Сярод мяне ёлушки жарко соўнушко пячэць // Зверху мяне елушки дробный дожжжик сячэць...*» (Романов 1885: 11). У ели, которая возникла в результате метаморфозы человека, течет кровь, *руда* (Балады 1977: 212).

Происхождение ели

Для мифологии ели в славянской народной культуре, как и для ряда других сакрализованных «женских» деревьев, характерно представление о возникновении от погибшей, возможно во время жертвоприношения, девушки. В белорусских балладах ель – это заклятая свекровью невестка: «*Ты ідзі даліною, стань яліною!*» (Балады 1977: 212). Причем такая ель сохраняет антропоморфные черты: «*Пайду я, маменька, яліну зрублю, // Тонкую, высокую, кучаравую. // Я першы раз рублю – руда пацякла, // Я другі раз рублю – кроў ручком пайшла, // Я трэці раз рублю – слова сказала: // – Не сячы, мой міленькі, я твая жана, // Здалёка прывезена, тута узрасла*» (Там же: 213). В русской балладе *елки-сосонки* возникают в группе других природных и культурных объектов из частей девушки, которая не изжила полный век (Баллады 2001: 51).

Состояния и процессы, характерные для ели

Как и все деревья, ель растет и вырастает большой, она стоит в бору или в чистом поле. Нередко ель шумит и *усяму лесу загуду дае* (ПВ 1984: 417), разговаривает, распускает ветви, *зёлка*, не загорается от солнца и не пригибается от ветра, «*не так гарыць, як зелянее*» (ПБЗК 1992: 339). Падая, дерево заваливает дорогу (Раго-

віч 2002: 178). В белорусских свадебных песнях, где ель выступает в роли свадебного деревца, она, как и другие деревья с таким значением, идет дорогой, звенит, входит в дом, сверкает. Дерево может наделяться психическими предикатами. Согласно польским легендам, ель вместе с листовыми деревьями *хочет* пойти и поклониться рожденному Иисусу Христу, но деревья отговаривают ель, так как она своими колочками может испугать новорожденного; тогда *затосковавишую* ель ангел украшает звездами с неба, и маленький Иисус только к ней тянет ручки (Niebrzegowska 2000: 87). Когда Богородица определяла характеристики разных деревьев (туя, например, все время будет зеленой, осина будет все время трястись и шуметь), ели назначено было всегда стоять тихо (Там же: 84). В белорусском заговоре «*ад звіху*» сухая ель, которая не поддается изменениям, является примером неподверженности человека болезням: «*Як сухой елі атростку не пушчаць, так этаму чалавеку злomu звіху не бываць, буйной касьці не ламіць, рацівага сэрца не знабіць*» (Замовы 2000: 176).

Ель как объект воздействия

Согласно устно-поэтическим произведениям разных жанров, ель часто подвергается разрушительному воздействию, хотя в Белоруссии верили, что в ель как в святое дерево никогда не бьет молния (Сержпутоўскі 1998: 57). В песнях, заговорах ее рубят, *сякуць-рубуюць* (Замовы 2000: 44), срубленную ель используют для изготовления вечного дома – гроба. Ср. также: «*Раньшэ каровай украшалы елыною. Елкі ломалы веткі, делалі самыя цветы з бумагі, настромляюць у каровай гэтых ветак. А потым сталы конфеты купляты, як появьдыся. А як іхалы вінчатыся молодые, то дугы вкрашалы ёлкэю. Прывязвалы ёлку до дугоў. І цветы з бумагі туду. Так красіво ййдэм убраны...*» (Горелки Жабинковского р-на Брестской обл., зап. автора).

В заговорах ель выступает объектом, на который направлено деструктивное воздействие материализованного зла – например, в белорусском заговоре ель трясет костолом (БФ 1995: 234). В весенних песнях корни ели топчут, а зеленые (буйные) ветви ломают и разбрасывают по битой дорожке (ВП 1979: 311), по причине чего дерево не может быть зеленым (= живым) (СБП 1984: 257). В белорусской свадебной песне водная стихия уничтожает ель – несчастное дерево – «*з караня да верху*» (Вяселле 1980: 219); в шуточной песне еловую кору грызут (ЖП 1974: 204). На ель залезают и сваливаются с нее (БФ 1995: 64).

Локализация ели

В заговорах, песнях на семейно-бытовую, любовную тему ель локализуется чаще всего среди других деревьев: в бору, лесу,

который нередко характеризуются как темный, а также на «*мхах-балотах*»; на Тамбовщине *елки* – это ‘сырое, болотистое место, заросшее мелким ельником’ (Даль 1989: 519). В заговорах ель однозначно связывается с «иным» миром и соответственно находится в чужом краю, на (в) синем море, на острове Буяне, у камня Алатыря, «*на выспе*». Ель может стоять в пустых пространствах, прилегающих к освоенной человеком территории и наделяющихся чертами как «своего», так и «чужого» миров: за огородом, на лугу, в чистом поле. В белорусских песнях это же пространство может выступать местом могилы женщины. Ель (ельник) располагается также под дубом, на «*сцежках-дарожках*», на краю дороги или *полоске*, где женщина в молодости пасла гусей (СБП 1984: 185).

В соответствии с верованиями разных славянских народов, запрещалось сажать или вообще иметь ель около домов, что связано с представлениями об этом дереве как диком, бесплодном и наделенном женской символикой. Так, в Белоруссии ель не сажали около дома, потому что боялись, что в доме и в хлеву ничего не будет родить и вестись, хозяев покинет счастье: «...*А топiра якась онде до племянніка прыйхала і кажэ так: “Тётя Маня, шчэ вiтэ тых ёлок нэ зрубалы? Мама казала, шчо як нэ зрубалы, хай зрубуюць. Бо в нас прiезжыы ондэ прыйхалы, позрубалы, у кого ёлкі булы, бо вона, кажуть, прыносьць нэшчасце”. Але мы не зрубам пока. Як цвiтiв нэма, в вазочку встромя ту веточку, пахтыць на всю хату*» (Гарэлки Жабiнкаўскага р-на, зап. автора). Особенно избегали держать ель (в стереотипе которой вычленялся такой аспект, как бесплодность) около домов молодоженов, чтобы те не остались бездетными. Считали, что ель («женское» дерево) «выживает» из дома мужчин (Агапкина 1999: 184). Эти представления не совпадают со стереотипом ели в свадебных песнях, где это дерево функционирует как свадебное деревце или дерево рода, точнее – семейное дерево.

Ель как локус

Ель в фольклоре разных славянских традиций – место локализации группы объектов различной природы. Семантика этих объектов, с одной стороны, определяется связью с елью, которая выступает в качестве их функциональной координаты. С другой стороны, они сами являются ее идентифицирующими признаками. Особенно обращает на себя внимание тесная связь ели с мифологическими существами, чаще демонической, чем божественной, природы. По восточно- и западнославянским верованиям, черт (нечистая сила) сидит под елью или прячется под нею во время грозы и притягивает к себе молнию. Этим объясняется запрет находиться под елью во время грозы.

В восточнославянских заговорах ель может выступать в качестве «негативного» варианта Мирового древа, а точнее – дерева-маркера «инога» мира. Под таким деревом сидит черт, «сатанинская сила», демоны болезней, хтонические животные. Согласно белорусским заговорам, под елью размещаются антропоморфные существа, принадлежащие «иному» миру: «У лесе стаіць елачка, пад той елачкай сядзіць дзевачка. Яна не умеє ні шыць, ні мыць, ні ткаць, ні бяліць, толькі звіх да ўдар гаварыць, сустаўку да сустаўкі састаўляць» (Замовы 2000: 163).

Непосредственно на ели находятся души умерших, их можно увидеть при определенных обстоятельствах. В польской легенде между четырех елей на четырех цепях вешают гроб с заколдованной королевой (Grajnert 1863: 182). В песне о разбойнике, который убивал девушек и вешал на ель, он ведет в лес свою девятую жертву и говорит ей обернуться к дому: «*Ona się obejrzała, // Cosiś tu ujrzała. // – A co to takiego // Na jodle białego? // Jest-ci ich tam osiem // Ty dziewiątą będziesz, // U ojca i matki // Już nigdy nie będziesz*» (Там же: 183).

В белорусских свадебных песнях *сватам*, которые отправляются в дорогу, запрещается становиться под елью, которая осмысляется как несчастное дерево: «*Не станавіся пад ядлінаю, // Бо ядліна – дзерава нешчаслівае, // Нешчаслівае і неўрадлівае... // Стань сабе, сватухна, пад сасонкаю, // Сасніна – дзерава шчаслівае, // Та шчаслівае, та ўрадлівае*» (Вяселле 1980: 219).

Ель может связываться с представителями высшей небесной иерархии, что положительно воздействует на последующую жизнь дерева: «*Як Божая Матка хавала маленькага Хрыста ат... жыдоў, калі яны хацелі яго забіць, та яліна сама апускала свае галье, каб закрыць Хрыста. Затое Бог благаславіў і асвятіў гэтае дзераво*» (Сержпутоўскі 1998: 57). В заговорах возле (на) ели, которая стоит на море, на острове Буяне, около камня *Алатыря* – мифологического центра мира – сидят Христос, Богородица. Они же охраняют ель от уничтожения демонами: «*На сінім моры выспа, на высце зеляная ель, на той елі шаўковая плець, на той плеці залатое чарасло, на том чарасле Прэсвятая матар Божая стаяла, Суса Хрыста на руках дзяржала. Прыляцелі к ёй трыдзевяць паграбых, а трыдзевяць пашкрабых, тую ель хацелі сеч-рубаць, а Хрыста ў вочы павідаць. Адказуя ім Гасподзь Сус Хрыстос: «Адкасніцеся вы, трыдзевяць ідалы! Як вам етага дрэва і не сеч, не рубаць...»*» (Замовы 2000: 44). С культовой функцией ели связаны верования о появлении наиболее сакрализованных, духовно насыщенных реалий – чудотворных икон – на этих деревьях. Согласно русским преданиям, такие случаи становились причиной

построения часовен и церквей в местах, где росли ели (Агапкина 1999: 184).

Часто под елью располагаются люди, которые переживают «переходное» состояние. В белорусских песнях под елью девушки брачного возраста собирают цветы на венок, полют лён: «*У полі, полі пад ялінаю, каліна. // Там дзевачкі лянок палолі...*» (ПБЗК 1992: 335); находится «*кветка-дзяўчына*», которую покидает милый: «*Пад ялінаю, пад зяляною... // Расла кветачка ўсё баравая. // Вышла дзеўчына чэрнабровая // Вывяла каня да й асядлала...*» (БФ 1995: 356). Под елью долго стоит замужняя женщина, спит жена «*Цярэшкі*» (Там же: 136). На ель лезет «*шалёная*» свекровь (ЖП 1974: 204), баба (Там же: 424). В контексте медиативной семантики ели характерна локализация под ней людей, умерших неестественной смертью, не изживших свой век, не прошедших через похоронный ритуал – например, под деревом умирает раненый солдат. Нередко ель – пристанище странников, купцов.

Ель является локализатором некоторых птиц. В свадебной песне жених едет стрелять перепелок, а «*перапёлкі на ёлкі, а з ёлкі далоўкі*» (Вяселле 1980: 442). На ели (или под ней) может находиться ряд предметов. Кроме подарков Иисусу Христу, икон, часовен, с елью связано размещение прялок, свечей и т.п.: «*Ой, в поле, поле по край дороги, // Стоить елына тунка, высока. // На тэй елыны свэчкы горілы, // Искрынка впала – річэнька стала, // А в туй річэньцы човнычок пльвэ, // В тому човныку молайчык сьдыць, // Молайчык сьдыць, стружэчкы стружэ...*» (Раговіч 2002: 437). В белорусском свадебном пожелании формализованный образ ели связан с материальным богатством: «*Дару грошы з-пад ялінкі, штоб сват начаваў у свінкі*» (Даніловіч и др. 2000: 73).

Поэтическая символика ели

В народнопоэтической символике ель часто связана с женщиной, а части дерева могут соответствовать анатомическому строению ее: «*[Васілька] Пайшоў у лес, на ель узлез... // Залез на елку – думаў, на дзеўку... // Ўзяўся за сукі – думаў, за рукі... // Ўзяўся за шышкі – думаў, за цьыкі... // Зваліўся з елкі – думаў, што з дзеўкі*» (БФ 1995: 64). В обрядовых песнях ель символизирует девушку, которая находится в переходном состоянии. С мотивом свадьбы-смерти, ритуалом перехода коррелирует ель в белорусских купальских песнях: «*А ў бару, бару ель гарэла, // Божа мой! // Не так гарэла, як зелянела. // А там дзевачкі краскі збіралі, // Краскі збіралі, вяночкі вілі, // Вяночкі вілі, ў Дунай кідалі. // Палез Ванечка вянкi даставаць. // Ён разок ступіў – на калена ўвяз, // Другі раз ступіў – на пояс увяз, // Трэці раз ступіў – і сам паплыў. // – Вузкі беражкі – вы мае*

дружкі, // Рыба-плаціца – мая сваціца, // Светла вадзіца – мая дзявіца» (ПБЗК 1992: 339-340). Срубание ели обозначает сватовство к девушке (ВТ 1981: 244). Высокая ель ассоциируется с «*харошай*» девушкой: «*Высокае ў лесе дрэва яліна была, // Яліна была, // Усяму лугу зялёнаму загуду дала, // Загуду дала. // Харошай дзяўчына ў таткі была...*» (ПБЗК 1992: 417). В болгарском фольклоре девушку, невесту называют «*тўнка елха*». В белорусских свадебных песнях зеленая «*ёлка-сасонка*» – это мать жениха, которая «*всю неделку весела*» (Мажэйка, Варфаламеева 1999: 265).

Вместе с тем в большинстве лирических песен через символику колючей, бесплодной ели – несчастного дерева, связанного с загробным миром, – передается душевное состояние лирического героя (героини) в тяжелые минуты его жизни. Шум ели соответствует плачу несчастной женщины, представляет ее безграничную печаль и неутешность по причине смерти мужа: «*Зашумела яленчанка зеляная, // Заплакала удованька маладая...*» (ВТ 1981: 278). Ель с потоптанными корнями и поломанными ветвями – глубоко поэтический художественный образ печальной молодой женщины, жизнь которой отравлена замужеством (СБП 1984: 257). На такую тяжелую судьбу женщина приходит жаловаться к ели (Мажэйка, Варфаламеева 1999: 101). Образом трагического наполнения является и сухая ель, которая ассоциируется с девушкой-сиротой (ВТ 1981: 244). Неполюбованная ель (семейное дерево *без макушачкі*) обозначает неполноту семьи.

Шум ели соответствует беспричинному гневу мужа: «*Зашумела ялушачка ў зялёным бару, // Пагневаўся мой міленькі – не знаю чаму*» (СБП 1984: 221). Муки нелюбимой свекрови, которая в песнях сама часто ассоциируется с елью и изображается в виде ведьмы («*А ель мая зялёная, божа наш, // Свякроўка мая шалёная...*» (ПБЗК 1992: 342)), связаны также с этим деревом: «*А ель мая зялёная, // Свякроў мая шалёная. // На ель лезла – // Кару грызла. // А з елі звалілася, // Крэпка пабілася. // Аб пень бокам, // На сук вокам*» (ЖП 1974: 204). Знаком переходности, неопределенности состояния ель выступает в песнях с брачно-эротическими мотивами: «*Ты ж, мая матанька, // Выражай хуценька, // Бо мне прыйдзеца // У бары начаваци, // З зялёнае елі... пасцельку слаці*» (ПВ 1984: 142), «*Ў Цярэшкі біда стала – // З кім яго жана спала? // – А ў полі пад елкаю...*» (БФ 1995: 136). Под елью, которая разграничивает два мира и состояния – родительский дом, где прошла девичья жизнь, и мужнину сторону, куда отдали замуж, – молодлица ждет отца: «*Ель мая, ель зялёная, // Ой, лёшанькі-люлі, зялёная! // Ці не пад табою я стаяла, // Ножанькі*

прыстаяла, // Ручанькі прымахала, // Глазачкі прыміргала, // Бацюшку ў госці дажыдала» (ВП 1979: 273).

Ельничек вместе с березничком – это и непреодолимая граница, которая возникает между дочерью и матерью после смерти второй: *«А як мамачка памрэ, // Дарожачка зарасце // Ельнічкам, бярэзнічкам, // Зялёным чупчыннікам. // – Я ельнічак пасяку, // Бярэзнічак паламаю, // Чупчыннічак патапчу // Да й у госцейкі схаджу»* (СБП 1984: 280). *«Дробны ельнічак»* вместе с другими растениями отделяет женскую жизнь от былой девичьей в осенних песнях: *«Зарасла мая палосачка // Дробным ельнічкам, бярэзнічкам... // Горкім дзераўцам, асінічкам, // Дзе я молада пахажывала, // Шэрых гусачак папасывала»* (Там же: 185-186). В весенних песнях *ельничек* и *березничек* обозначают пространство, по которому святой Илья разгоняет *«дзевак»* после троицких празднеств (ВП 1979: 183).

Таким образом, ель наделяется женской символикой, выполняет медиативную функцию, символически соотносится с идеями жертвенности, наказания, переходности, смерти. В ряде текстов – в частности, свадебных и тех, что включают христианские мотивы, – ель символизирует жизнь, возрождение, богатство, хотя в свадебных песнях ее символика неоднозначна – она может осмысляться и как семейное дерево, дерево рода, и как дерево, приносящее несчастье. В обрядовой лирике дерево персонифицирует лирического героя, в необрядовой лирике, символизируя духовную субстанцию, актуализирует внутреннее состояние лирического героя, чаще выступает обобщенным символом печали, горя.

Литература

- Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. Ель // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 183-186.
- Баллады 1977 – Баллады / Уклад. Л.М. Салавей, Т.А. Дубкова. Кн. 1. Мн., 1977.
- Баллады 2001 – Баллады / Сост. Б.К. Кирдана. М., 2001.
- БФ 1995 – Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць / Уклад. В.Д. Ліцвінка, Г.Р. Кутырова. Мн., 1995.
- ВП 1979 – Веснавыя песні / Склад. Г.А. Барташэвіч, Л.М. Салавей, В.І. Ялатаў. Мн., 1979.
- ВТ 1981 – Восеньскія і талочныя песні / Склад. А.С. Ліс, С.Т. Асташэвіч, В.І. Ялатаў. Мн., 1981.
- Вяселле 1980 – Вяселле. Песні / Склад. Л.А. Малаш, З.Я. Мажэйка. Мн., 1980. Кн. 1.
- Гамкрелидзе, Иванов 1998 – Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-

- типологический анализ праязыка и протокультуры. Ч. 2. Р. 1. Благовещенск, 1998.
- Даль – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 1; 1991. Т. 4.
- Даніловіч и др. 2000 – Даніловіч М.А., Памецька Н.К., Піваварчык І.В. Беларускае вяселле. Абрад. Зычэнні. Тосты. Прыказкі. Фразеалагізмы (на матэрыяле Гродзеншчыны). Гродна, 2000.
- ЖП 1974 – Жартоўныя песні / Склад. І.К. Цішчанкі, С.Г. Нісневіч. Мн., 1974.
- Замовы 2000 – Замовы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. Мн., 2000.
- Мажэйка, Варфаламеева 1999 – Маажэйка З.Я., Варфаламеева Т.Б. Песні Беларускага Падняпроўя. Мн., 1999.
- ПБЗК 1992 – Паэзія беларускага земляробчага календара / Уклад. А.С. Ліса. Мн., 1992.
- ПВ 1984 – Палескае вяселле / Уклад. і рэд. В.А. Захаравай. Мн., 1984.
- ПП 1978 – Песні пра каханне / Склад. І.К. Цішчанкі, С.Г. Нісневіч. Мн., 1978.
- Раговіч 2002 – Раговіч У.А. Песенны фальклор Палесся. Т. 2. Мн., 2002.
- Романов 1885 – Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 1-2. Киев-Витебск-Могилёв-Вильна, 1885.
- РС 2001 – Раслінны свет: Тэматычны слоўнік / Склад. В.Дз. Астрэйка і інш. Мн., 2001.
- Сержпутоўскі 1998 – Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998.
- Grajnert 1863 – Grajnert J. Drzewa podaniowe // Tygodnik illustrowany. 1863. Т. 8. № 242. S. 182-183.
- Niebrzegowska 2000 – Niebrzegowska S. Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.

Ключевые слова: символика, семантизация, образ, стереотип.

Сведения об авторах

Агапкина Татьяна Алексеевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, главный редактор издательства «Индрик», Москва indric@mail.ru

Бродский Игорь Вадимович – кандидат филологических наук, доцент кафедры уральских языков и методики их преподавания РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург kodima@mail.ru

Володина Татьяна Васильевна – кандидат филологических наук, заведующая сектором этнолингвистики и фольклора Института языка и литературы имени Якуба Колоса и Янки Купалы Национальной академии наук Беларуси, Минск tanja_volodina@tut.by

Дубровина Светлана Юрьевна – доктор филологических наук, профессор кафедры языкознания Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина dubr5@yandex.ru

Игнатенко (Колодюк) Ирина Васильевна – кандидат исторических наук, преподаватель кафедры этнологии и краеведения исторического факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, Украина irina_ignatenko@ukr.net

Калезич Майя (Калезић Маја) – магистр, научный сотрудник этимологического отдела Института сербского языка САНУ, Белград, Сербия maja.kalezic@isj.sanu.ac.rs

Колосова Валерия Борисовна – кандидат филологических наук, научный сотрудник словарного отдела Института лингвистических исследований РАН, докторант Института лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург chakra@eu.spb.ru

Колосько Елена Валентиновна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник словарного отдела Института лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург evkolosko@mail.ru

Коппалева Юлия Эйновна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ИЯЛИ КарНЦ РАН, Петрозаводск koppal@sampo.ru

Лобач Владимир Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной и всеобщей истории Полоцкого государственного университета, Беларусь kvadra@tut.by

Напольских Владимир Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры теории языка и перевода факультета профессионального иностранного языка Удмуртского государственного университета, Ижевск vovia@udm.ru; napolskikh@gmail.com

Непон-Айдачич Лидия Васильевна (Непон-Айдачич Лідія Васи́лівна) – кандидат филологических наук, доцент кафедры полонистики, докторант Института филологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, Украина lidijanepop@yahoo.com

Пекарчик Дорота (Piekarczyk Dorota) – адъюнкт отдела общего языкознания университета им. Марии Кюри-Склодовской, Люблин, Польша dorpiek@poczta.onet.pl

Раденкович Любинко (Раденковић Љубинко) – профессор, доктор этнологии, Институт балканистики САНУ, Белград, Сербия rljubink@Eunet.rs

Сафронов Евгений Валериевич – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Ульяновского государственного педагогического университета nuvitarn@yandex.ru

Сиднева Светлана Александровна – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры итальянского языка факультета иностранных языков и регионоведения Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова lucia80@mail.ru

Станюкович Мария Владимировна – кандидат исторических наук, заведующая отделом Австралии, Океании и Индонезии МАЭ (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург mstan@kunstkamera.ru

Сьянова Елена Ивановна – кандидат филологических наук, докторант Института лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург [syarovaei@mail.ru](mailto:syanovaei@mail.ru)

Трефилова Ольга Владимировна – сотрудник отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, Москва trefolium@gmail.com

Усачёва Валерия Васильевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, Москва ritlen@mail.ru

Шадура Иоанна (Szadura Joanna) – адъюнкт отдела текстологии и грамматики современного польского языка университета Марии Кюри-Склодовской, Люблин, Польша joanna_sza@wp.pl; joanna.szadura@wp.pl

Шарафадина Клара Ивановна – доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна belkaklara@mail.ru

Швед Инна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор кафедры белорусского литературоведения Брестского государственного университета им. А.С. Пушкина, Беларусь Shved_Inna@tut.by

Summaries and keywords

Valeria Kolosova. Slavonic Ethnobotany: a glimps of history

The paper addresses the history of ethnobotany in Slavonic countries. It provides a review of basic works in the area that include: dialect phytonym dictionaries, works on the motivation aspects of nomination, papers on etymology, phraseology, on images of plants in folklore texts and rituals, on their uses in folk medicine and magic practices, etc.

Keywords: ethnobotany, history of science, phytonyms, folklore, ethnography.

PHYTONYMS

Igor Brodsky. Folk-belief related Finno-Permic plant nomination

Plant nomination in Finno-Ugric languages is largely based on specific features of relevant plants. This paper addresses folk-belief related plant nomination in Finno-Permic languages. As a result of significant variance of folk beliefs in even such closely related languages as Baltic Finnish, Mordvin, and Permic, the features underlying their phytonym selection show distinct differences with only rare occasional concurrence of respective nomination patterns. Overall, nomination based on specific plant features is largely a relatively new phenomenon from both historical and cultural perspectives. A comparative study of plant nomination patterns sheds light on interesting facts of language history and provides new valuable data on the history of language contacts.

Keywords: phytonym, nomination, plant, belief, Fenno-Permic languages, Fenno-Ugric languages, Uralic languages.

Julia Koppaleva. A linguistic geography analysis of Ingrian dialects folk names for some wild-growing herbs

The material for a vocabulary of Finnish folk flora terms was collected by the author in the 1970-80s from native speakers of Ingrian subdialects during field trips to various locations in the Leningrad Oblast and the Republic of Karelia. An analysis of names for six wild-growing herbaceous plants (plantain, leatherleaf, oak fern, forget-me-not, globeflower, and yellow pond-lily) reveals specific patterns in the folk plant name system. The plant name microsystems proposed in the paper cover the lexical, derivational, and phonetic variants of folk names for specific plants. Schematic maps are provided to illustrate the distribution of plant names by synonymic rows. An analysis of folk plant names can yield abundant information not only about the plants as such, but also

about the lifestyles, environment, mentality, and history of Russian Finns, as well as information on their contact with neighboring populations.

Keywords: Finnish dialects, flora vocabulary, linguistic-geographic analysis, synonymic variants, language contacts.

Vladimir Napol'skikh. Udmurt names for ergot (*Claviceps pupurea* Tul.) 'ergot'

Udmurt *žeg anaj* / *žeg mumj* 'ergot' lit. 'rye mother' is considered in connection with other semantically identical names of ergot in Finno-Ugric (e. g. Mari *uržaba*), Turkic (e. g. Tatar *arǰš anasǰ*), Slavic (e. g. Russian *ржаная матка*) and Germanic (e. g. German *Roggenmutter*) languages. These names may reflect the spread of rye cultivation and some religious traditions from the Baltic-Slavic-Germanic population of the Middle-Eastern Europe in the early medieval times. The other Udmurt name of ergot, *žeg už* lit. 'rye stallion' has good cognates in Komi *už piń* / *vev piń* 'ergot' lit. 'stallion / horse tooth'. This name is considered to be a calque (*Lehnübersetzung*) from the Baltic-Finnish name of ergot which can be reconstructed as 'bull's (tooth) grain' (Finnish *häränjyvä*, etc.), where 'bull' (Finnish *härkä*) was a loan-word from Baltic with the original meaning 'stallion' (Lithuanian *žirgas*, etc.), and the name of ergot might also originate finally from Baltic (Latvian *zirgu zuobi* 'ergot' lit. 'stallion's teeth'). The paper also addresses a number of other related historical and linguistic issues.

Keywords: ergot, East European languages, rye cultivation, transcultural borrowings.

CODES OF TRADITIONAL CULTURE

Svetlana Dubrovina. Zoonymical phytonyms: voloviks and "bullock's" herbs

This paper addresses zoonymical herb names derived from the word "bullock". The analysis is based on materials from the most reputable Russian and Slavic botanic dictionaries. A comparative study of herb names against the common Slavic background shows that their "bullock" names represent an important micro-field of the Russian and Slavic folk botany. The factors operating within this group of lexis include both common systemic features characteristic of flora nomination patterns in general, and specific nomination features that are concentrated in certain areas and reflect the archetypes of folk world views.

Keywords: folk botany, phytonyms, zoonymical terms, ethnocultural conceptualization of bullock, cultural semantics of herbs.

Elena Kolosjko. On “plant – man” metaphoric transferences in Russian dialects

An analysis of Russian dialectal metaphors depicting human appearance, character, or abilities reveals a number of “plant – man” metaphoric patterns, with the metaphoric transference “tree → man” being one of the most productive among them. The primary elements of this type of metaphors seem to be tree- and tree-part names. Semantic transferences such as “berry → man”, “garden-plant → man”, or mushroom → man” are less productive though stable as regards their feature structure and regular actualization. “Plant → man” metaphoric transferences are used to depict the following features: “tall”, “big”, “fat”, “immobile”, “lax”, “sweet”, “wrinkled”, “old”.

Keywords: dialectology, scheme of metaphoric transference, thematic groups “Plant” and “Man”, feature correspondence, word-formative models.

Elena Sjanova. Flora in the onomastic world view of dialect speakers (based on mixed Russian-Ukrainian dialects of the Voronezh Oblast)

One can describe unofficial folk agricultural plant names as both a repository and explicator of the historical and cultural information delivered through other codes. The floral code is a medium of information on the dissemination zone of different plants determined the specific geophysical conditions of a given area. In their turn, in the onomastic world pattern of Voronezh dialect speakers, plant community names reflect the beliefs behind such concept and conceptual markers as Order, Size, Length, Form, Character, Type of Soil, Terrain, etc.

Keywords: onomastic world pattern of dialect speakers, floristic name code, names of plant communities, inner form of a personal name.

FOLKLORE AND LITERATURE

Ljubinko Radenković. On non-fruit-bearing tree symbolism (based on South Slavonic language materials)

The paper addresses the symbolism of specific non-fruit-bearing trees in South Slavonic folk cultures. In Slavonic folklore, many of such trees seem to be connected with demonic forces. The paper deals in detail with the symbolism of such trees as oak, pussy-willow, poplar, aspen, elder, and yew-tree.

Keywords: folk culture, South Slavs, symbolism, trees, rites, beliefs.

Evgenij Safronov. The vegetative code in contemporary narrations about dreams

The paper addresses general interpretations of “the other world” visions in narrations about dreams. The vegetative code is one of the major components of such visions. The paper includes texts of other visionary genres such as *obmiranije* (the state of “being struck”) and visions.

Key words: other world, narrations about dreams, vegetative code.

Svetlana Sidneva. Modern Greek legends about the origins of plants

Modern Greek folklore contains numerous plant aetiology narrations that can be classified into: legends on the origins of trees, bushes, or flowers; legends with an emphasis on the aetiology of specific plant features and properties; and legends that appear to be phytonyms’ “amplification”. Legends seem to identify three main sources for plant origins: *miraculous creation of plants*; *planting* of trees, flowers or herbs by a mythological creature; *delivery* of grain, cuttings, grafts of trees, flowers or herbs by a mythological creature as gifts to man; and *transformation* of a human or mythological being into a plant.

Key words: the Modern Greek folklore, plants, legends, etiological.

Valeria Usacheva. Destiny of “blessed” and “cursed” trees in traditional Slavonic cultures

The paper addresses the motif of “blessed” and “cursed” trees in Slavonic folk traditions from the ethno-cultural aspect and the way it impacts the later treatment of trees in Slavonic spiritual cultures. Though the division into “blessed” and “cursed” trees linked to the concepts of Sin and Holiness emerged under the influence of the Christian tradition, it organically blended with the archaic system of values based on the *friend – foe* and *good – evil* categories. The idea to sacralize specific trees while attributing other trees to an alien and hostile world was vividly reflected in aetiological legends originating in the New Testament traditions and is evident in folk medicine prescriptions, rites, beliefs, and prohibitions, as well as in folklore genres such as legends, songs, etc.

Key words: ethnobotany, ethnolinguistics, Slavonic traditional culture, Slavonic folklore, rite, ritual, folklore genres, blessed trees, cursed trees.

Klara Sharafadina. The floristic “riddle” of A. N. Ostrovsky: an interpretation of the *Spring Wreath for Snow Maiden* from the ethnobotany perspective

The paper proposes an extensive comment based on an ethnobotanical interpretation of the famous scene from A. Ostrovsky’s play *Snow Maiden*

where Mother Spring bids farewell to her daughter Snow Maiden. The mother shares the power of love with her daughter by means of a magic instrument, a wreath made of nine different herbs. The paper argues that the clue to the floristics of the wreath gradual formation of intertwining flower concepts into the motif of a transforming power of love as simultaneously a spontaneous force, a sacrifice, and a destructive force.

Key words: Initiation, wreath, flower concept, ethnobotany, ethnomental semantics.

ETHNOGRAPHY – FOLK MEDICINE – MAGIC

Tatiana Valodzina, Vladimir Lobach. The mythological status and ritual functions of forests in Belorussian folk medicine

The paper discusses the meaning of Forest in the Belorussian traditional folk medicine based on a selection of folklore and ethnographic materials. It appears that folk magic and healing practices treated Forest, on the one hand, as a place of hierophany, a source of mythology, or as a specific “natural society” with a structure, hierarchy, and regulations of its own, and on the other hand, as a locus of pronounced frontier characteristics, a broad zone of contact with the sacred world. Magic and healing practices demonstrate a variety of strategies used to interact with Forest that are predominantly based on the concepts of partnership, mutual exchange, and dialogue.

Keywords: Forest, folk medicine, mythology, spells, supernatural.

Irina Ignatenko. Medicinal herbs in folk medicine practices in the Ukrainian Polissya (based on ethnographic field study materials)

The analysis provided in this paper (based on ethnographic field study materials collected by the author) covers the following areas: 1) specific features of Polissya’s ethnobotanic folk traditions, 2) herb types dominating in Polissya folk medicine practices, 3) surprisingly wide use of poisonous herbs and herb mixtures, 4) objective economic and climatic features that determine the specifics of herbal treatment in Polissya, and 5) magical aspects of medicinal herb gathering and preparation.

Key words: Polissya, folk medicine, herbs.

Olga Trefilova. Uses of plants in St. George’s Day rites in Bulgaria

The paper addresses various uses of plants in ritual practices on the St. George’s Day (May, 6) in Bulgaria. Such practices on this day are related with marriage symbolism, with the awakening of nature, and with the beginning of the vegetation period. Plants are used in all rituals practiced on this day, with separate sets of ritual/customary practices devoted to

cattle breeding, agricultural activities, and support of health and fertility. The basic functions of the ritually used plants include: prevention (in view of apotropaic properties attributed to certain plants by folk traditions), production, and imitation. Plants are used as both ritual attributes and objects: some economy-related St. George's Day rituals are aimed at increasing future crops, with the holiday period itself viewed as a source of magic power.

Key words: ethnobotany, ethnolinguistics, Bulgarian traditional culture, rite, plants, herbs, St. George's Day, Yurij's Day.

PHYTO-PORTRAITS

Tatyana Agapkina. Tree symbolism in Slavonic folk culture: Rowan tree

The paper analyzes East Slavonic linguistic, folklore, and ethnographic data related to the symbolism of mountain ash/rowan tree (*Sorbus*) and mythology connected with it. The image of rowan tree demonstrates significant difference from the images of other trees in Slavic mythology. Only a few traits seem to be material for the folklore rowan tree image. They are traits related to its female symbolism, its apotropaic function attributed to rowan tree because of the red color of its berries, and frequent uses of rowan tree in magic practices, especially in folk medicine. All other aspects of the rowan tree image are fairly schematic as compared to the well-developed symbols of other tree images characteristic of Slavonic folk cultures. The paper views this as an evidence of a marginal position of rowan tree in the range of other Slavonic folklore tree images, the reason for which may be a substratum character of this image in East Slavonic mythology.

Keywords: folk culture, the Slavs, symbolism, mountain ash/rowan tree, image, substratum.

Maja Kalezić. Phytomastical notes (1)

Phytomastical studies in Serbian linguistics are conducted on two levels as a) inventory taking activities and identification of names for flora as a whole or for individual plant groups (regional phytonomy lists, botanical dictionaries), and b) synchronic descriptions and historical and etymological analyses of the phytonyms collected (phytonym description monographs, individual studies, and papers). This paper aims to provide a reconstruction of denomination processes in order to identify 1) the denomination motives behind the Serbo-Croatian phytonyms for plant species of the genus *Nigella* L. (S.-Cr. *mačkov brk*) – *Nigella arvensis* L. / *Nigella damascene* L. / *Nigella sativa* L., and 2) the principles / main rules behind the denomination of the targeted plants (revealed through a

comparison with equivalent phytonymical signs used in other Slavic and European folk botany nomenclatures). Phytonym origins are established by a comparative and historical analysis of phytonyms and motivation types, with morphonological and onomasiological analysis used to identify the denomination patterns. Phytonomastical analyses of this type require an interdisciplinary approach, including the use of herbal traditions data, etc. The paper is intended as a contribution to both the universal phytonymical sign typology and phytolinguistics in general.

Keywords: ethnobotany, phytonymy, onomasiology, etymology.

Lidia Nepop-Ajdačić. Carnation stereotype in Polish language and culture

The proposed analysis of the stereotype of carnation (pol. *goździk*, lat. *Dianthus*) in Polish language and culture is based on the methodology developed by Dr. Jerzy Bartmiński for *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (A dictionary of folk stereotypes and symbols). The paper has a facet structure reflecting the structure of the dictionary's lexical entries and comprises the following sections: introduction; explication (name, hyperonyms, hyponyms, collections and complexes, opposition, origin, kind, characteristic features, parts, quantity, actions, processes, conditions, influence, experiences, object, interlocutor, application, use, instrument, localization, localizer, time, equivalents, symbols); and documentation (built according to the genre principle).

Keywords: ethnolinguistics, stereotype, Polish language, carnation, dictionary article.

Dorota Piekarczyk. Violet and Heather – a Spring Flower and an Autumn Flower

The paper provides a semantic analysis aimed to show the influence of temporal characteristics on language images of plants. The dependence of the semantic structure of a word on external factors such as the actual properties of the denotatum, and on internal, culture-determined factors is illustrated on an example of violet and heather flowers. Cultural and linguistic ties of both plants' images with two seasons are demonstrated. At the same time, the paper shows that temporal characteristics of phytonym meanings are not a neutral reflection of reality: the language images of violet and heather are to a great extent formed also by the overall vision of the annual biological cycle, whereby the attitude to annual seasons is extended to encompass the related phytonyms as well. As the result, the language image of violets is dominated by positive connotations in contrast to the language image of heather with its mostly negative connotations.

Keywords: violet, heather, semantic word structure, Polish culture.

Maria Stanyukovich. “The son of a betel nut and a betel leaf”: the symbolism of *Areca catechu* and *Piper betle* in the folklore and traditional culture of the Ifugao and other peoples of the Philippines

The paper addresses the ethnobotany of betel chewing as one of the most ancient multifunctional traditions in the South Asia and Pacific regions. The symbolism of betel chew and its main plant and mineral components is identified based on facts of Northern Philippine highland cultures. The focus is on two functions that are characteristic of a much larger area where betel chewing is/was widespread: 1. betel as a go-between, a messenger from humans to gods and visa versa; 2. betel as a bearer of life, its components symbolizing male and female productive forces and initiating their union. In epics and mythology betel chewing results in miraculous conception and birth of a hero. Communicative, etiquette and ritual functions of betel chew components are based on mythological characteristics ascribed to them, derived from their pharmacologic properties as well as from the place that these plants occupy in traditional folk taxonomies. Symbolic connection unites areca nuts with semen, blood and saliva; with gold and precious stones, that is, with material objects characterized with high semiotic status. Despite the general tendency of being wiped out under the pressure of modern Western-oriented standards of culture, betel chewing is still alive, achieving new forms and functions and even demonstrating minor geographic expansion. The paper is based on language, folklore and ethnographic materials primarily of the Ifugaos and the neighbouring highland ethnolinguistic groups of Northern Luzon (Kalingga, Bontok, Tingguian) and other peoples of the Philippines (Tagalog, Visaya, Maranaw etc.), including the author’s field materials from 1995-2008 and ethnographic collections of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera).

Keywords: betel chewing, *Areca catechu* L., *Piper betle* L., lime, ethnobotany, *hudhud* epic tradition, mythology, ritual, Ifugao, Philippines, Austranesian languages.

Joanna Szadura. Horse-radish in Polish Language and folk culture

The paper addresses the stereotypes of horse-radish in Polish Language and folk culture. It provides various names of the plant, legends about its origin, other folklore texts, its uses in rites, in private life, as well as in magic and medical practices. The semiotic status of horse-radish is due to such properties of the plant as a bitter, sharp taste and the nail-like root. These have determined its use in Easter rites as a symbol of Jesus Christ’s suffering. Its flavoring and preserving qualities ensured its wide

application in household practices and as a medical and apotropaic means. Horse-radish's negative symbolism is linked to its agriculture-related drawbacks: the plant is viewed as useless, harmful, and difficult to get rid of.

Keywords: horse-radish, folklore, the Polish language, folk culture, stereotype.

Inna Shved. The image of fir-tree in the Belorussian folklore picture of the world (in the general Slavonic context)

Fir-tree is one of the widely used Slavic folklore dendrology images with rich symbolism. The paper follows an approach, whereby folk culture is viewed as an integral, self-sufficient system, and the genesis of tree image symbolism as an important constituent of the general world semiotization process within the folk culture framework. The proposed analysis of Belorussian (and Slavonic) ritual and non-ritual songs, legends, riddles, incantations, bans, etc. reveals a number of fir-tree related folklore stereotypes based on its appearance, structure, localization, on its image as a locus, etc.

Keywords: symbolism, semantic, image, stereotype.

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТНОВОТАНИКА: РАСТЕНИЯ В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ

В. Б. КОЛОСОВА. Славянская этноботаника: очерк истории .. 7

ФИТОНИМИКА

И. В. БРОДСКИЙ. Номинация финно-пермских фитонимов по признаку связи с народными поверьями 32

Ю. Э. КОППАЛЕВА. Лингвогеографический анализ финских народных названий некоторых дикорастущих травянистых растений (на материале ингерманландских говоров) 40

В. В. НАПОЛЬСКИХ. Названия спорыньи в удмуртском языке 51

КОДЫ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

С. Ю. ДУБРОВИНА. Зоонимные названия растений. Воловики и «воловы» травы 62

Е. В. КОЛОСЬКО. Метафорический перенос «растение – человек» в русских народных говорах 69

Е. И. СЬЯНОВА. Растительный мир в ономастической картине мира диалектоносителя (на материале смешанных русских и украинских говоров Воронежской области) 78

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Л. РАДЕНКОВИЧ. О символике неплодовых деревьев (на южнославянском материале) 102

Е. В. САФРОНОВ. Растительный код в современных рассказах о сновидениях 108

С. А. СИДНЕВА. Легенды о происхождении растений в новогреческом фольклоре 121

В. В. УСАЧЁВА. Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян..... 130

К. И. ШАРАФАДИНА. Флористическая «загадка» А.Н. Островского, или Этноботаническая интерпретация «венка Весны для Снегурочки» 164

ЭТНОГРАФИЯ – НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА – МАГИЯ

Т. В. ВОЛОДИНА, В. А. ЛОБАЧ. Мифологический статус и ритуальные функции леса в народной медицине белорусов 190

И. В. ИГНАТЕНКО (КОЛОДЮК). Лекарственные растения в народной медицине украинцев Полесья (по полевым этнографическим материалам) 200

О. В. ТРЕФИЛОВА. Растения в обрядах дня св. Георгия у болгар 214

ФИТОПОРТРЕТЫ

Т. А. АГАПКИНА. Символика деревьев в традиционной культуре славян: рябина	238
М. КАЛЕЗИЧ. Фитономастические заметки (1)	254
Л. В. НЕПОП-АЙДАЧИЧ. Стереотип гвоздики в польском языке и культуре	267
Д. ПЕКАРЧИК. Фиалка и вереск – цветок весны и цветок осени	294
М. В. СТАНЮКОВИЧ. «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика <i>Areca catechu</i> и <i>Piper betle</i> в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин	306
И. Р. ШАДУРА. Хрен в польском языке и народной культуре	341
И. А. ШВЕД. Образ ели в белорусской фольклорной картине мира (в общеславянском контексте)	362
Сведения об авторах	371
Summaries and keywords	374
Содержание	383

TABLE OF CONTENTS

ETHNOBOTANICA: PLANTS IN LANGUAGE AND CULTURE

V. B. KOLOSOVA. Slavonic Ethnobotany: a glimps of history	7
-----------------------------------------------------------	---

ФИТОНИМИКА

I. V. BRODSKY. Folk-belief related Finno-Permic plant nomination	32
JU. E. КОППАЛЕВА. A linguistic geography analysis of Ingrian dialects folk names for some wild-growing herbs	40
V. V. NAPOLSKIKH. Udmurt names for ergot (<i>Claviceps purpurea</i> Tul.) ‘ergot’	51

CODES OF TRADITIONAL CULTURE

S. JU. DUBROVINA. Zoonymical phytonyms: voloviks and “bullock’s” herbs	62
E. V. KOLOSJKO. On “plant – man” metaphoric transferences in Russian dialects	69
E. I. SJANOVA. Flora in the onomastic world view of dialect speakers (based on mixed Russian-Ukrainian dialects of the Voronezh Oblast)	78

FOLKLORE AND LITERATURE

L. RADENKOVIĆ. On non-fruit-bearing tree symbolism (based on South Slavonic language materials)	102
E. V. SAFRONOV. The vegetative code in contemporary narrations about dreams	108
S. A. SIDNEVA. Modern Greek legends about the origins of plants	121
V. V. USACHEVA. Destiny of “blessed” and “cursed” trees in	

traditional Slavic culture	130
K. I. SHARAFADINA. The floristic “riddle” of A. N. Ostrovsky: an interpretation of the <i>Spring Wreath for Snow Maiden</i> from the ethnobotany perspective	164

ETHNOGRAPHY – FOLK MEDICINE – MAGIC

T. V. VALODZINA, V. A. LOBACH. The mythological status and ritual functions of forests in Belorussian folk medicine	190
I. V. IGNATENKO (KOLODJUK). Medicinal herbs in folk medicine practices in the Ukrainian Polissya (based on ethnographic field study materials)	200
O. V. TREFILOVA. Uses of plants in St. George’s Day rites in Bulgaria	214

PHYTO-PORTRAITS

T. A. AGAPKINA. Tree symbolism in Slavic folk culture: Rowan tree	238
M. KALEZIĆ. Phytonomastical notes (1)	254
L. V. NEPOP-AJDAČIĆ. Carnation stereotype in Polish language and culture	267
D. PIEKARCZYK. Violet and heather – a flower of spring, and a flower of autumn	294
M. V. STANYUKOVICH. “The son of a betel nut and a betel leaf”: the symbolism of <i>Areca catechu</i> and <i>Piper betle</i> in the folklore and traditional culture of the Ifugao and other peoples of the Philippines	306
J. R. SZADURA. Horse-radish in Polish Language and folk culture	341
I. A. SHVED. The image of fir-tree in the Belorussian folklore picture of the world (in the general Slavonic context)	362
Authors	371
Summaries and keywords	374
Table of contents	383

Научное издание

Этноботаника: растения в языке и культуре / Отв. ред. В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова. СПб.: Изд-во «Наука», 2010. — 386 с. (ACTA LINGUISTICA PETROPOLITANA. Труды Института лингвистических исследований РАН / Отв. редактор Н. Н. Казанский. Т. VI. Ч. 1).

*Утверждено к печати
Институтом лингвистических исследований РАН*

РЕДКОЛЛЕГИЯ ВЫПУСКА

Подписано к печати 22.09.2010.

Формат 60x90 1/16

Тираж 400 экз.

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1.
main@nauka.nw.ru

Печатается с оригинал-макета, изготовленного в ИЛИ РАН

Отпечатано в типографии «Нестор-История»

Санкт-Петербург, ул. Розенштейна, д. 21.

тел./факс: (812)6220123

menager_nestor@list.ru

Заказ № 117

Подписка осуществляется по интернет-каталогу «Книга-сервис»
<http://www.akc.ru/goods/1558086950>

Штрих-код