Т.Н. БУНЧУК

«ЖИТИЕ ХЛЕБА»: СЕВЕРНОРУССКАЯ БЫЛИЧКА В РЯДУ ТЕКСТОВ VITA HERBAE ET VITA REI

В 1991 г. экспедицией научно-исследовательской лаборатории фольклора и археографии Сыктывкарского госуниверситета в Лузском р-не Кировской обл. от жительницы д. Лопотово Литвиновой Дины Степановны (1925 г.р.) была записана быличка, замечательная тем, что дополняет картину бытования текстов с мотивом «жизнь растения или предмета», данную Н.И. Толстым в статье «Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции»[1]. Основной круг текстов, привлеченный в этой статье в качестве примеров, южнославянского происхождения; восточнославянская традиция представлена преимущественно украинскими, белорусскими, а также южнорусскими текстами. Однако обнаруживается бытование текстов с Vita herbae/rei и на Русском Севере[2].

Девчонки пошли на игрищшо. Ну, остановились у пустыя избы, в которой жила Апросинья; ну эта Апросинья померла, изба стояла одна. И оне приглашают ее: «Пошли, Опросинья, с нам на игрищшо!» Вечера были страшныё. Ну и приходят оне в дом, и сказывают хозяйке: «Опросинью пригласили, а она сказала: "Сейчас приду". Ну вот, чё делать?» А хозяйка была очень дока, догадалася. Их сразу в подвал, и — выставлеть кринки. Обычно как в старой избе были сделаны как полицы, прилавки, понадлавки, ну вот, и наставили эти девки кринок, наносили. И на стол принесла она, скатерть постлала и ковригу. А девчонок всех в подвал отправила, штобы никого не было в комнате, пусто было штоб, только вот она была и ешшо Опросинья. И вдруг заходит эта Опросинья. Коврига начинает по столу гулять. Ну как передвигаться с места... на одном месте. Ну она крутится как, коврига. Ну вот и говорит: «Ох ты, цветьё невыносливое, не могла ты робячьих шуток стерпеть, а я сколько терплю, ох ты, цветьё невыносливое. Меня посеют на холодное, посеют меня, только выйду — начнет мерзнуть, все мои косточки измерзнут. Ох ты, цветьё невыносливое, не могла ты робячьих шуток перенести. Зиму мерзну, весной меня буря бьет, дожжом мочит. А ты, цветьё невыносливое, не могла робячьих шуток снести. Выросту я летом, потом начнут меня по колены срезывать. А ты, цветьё невыносливое, не могла робячьих шуток снести. Потом меня начнут на ветру... правда, ешшо на ветру меня начнут оставлеть. Всю меня продует на ветру, прохватывает. А ты, цветьё невыносливое, не могла робячьих шуток снести. Потом меня посадят в дым, огня накладут, мне жарко. А ты, цветьё невыносливое, не могла робячьих шуток снести. Потом меня начнут палкима бить, а ты, цветьё невыносливое, не могла робячьих шуток снести. Потом меня на печку навалят, всю меня иссушат, мне жарко, а ты, цветьё невыносливое, не могла робячьих шуток снести. Потом меня на муку измелют, все мои косточки исперемелют. А ты, цветьё невыносливое, не можешь робячьих шуток снести. [Каждый приговаривает она]. В печку меня посадят. Тут все мои косточки сожжет. Всю меня сожжет. А ты, цветьё невыносливое, не могла робячьих шуток снесто».

И эта Апросинья выходит на средину и как розвернется и все кринки с надлавошника падают. А она повернулась, пошла, дверь открыла, ладонима зашшолкала и заорала: «А, догодались, а, догодались!» И подул такой ветер, что просто ужасный ветер задул. И вот хозяйка выпустила из подвала девок и отправила домой, никакого игрища не было.

(ФА СыктГУ — Лузское собрание № 2035-5).

Особенностью данного мотива (*мотифемы*) является то, что он имеет более или менее постоянную форму выражения. Поэтому будет точнее обозначать его как «текст» и говорить о его особой, ***кроссжанровой***, природе[3], т.е. способности реализовываться различным образом: вербально (в жанрах сказки, былички, загадки, календарной песни и заговора) и акционально (в обрядах изготовления «обыденных» предметов, в святочных, масленичных, купальских играх и т.п.)[4]. Другой особенностью таких текстов является то, что им приписывается магическая сила апотропеического или продуцирующего характера.

Терминологическое обозначение всего корпуса этих текстов обнаруживает некоторые колебания: ***житие***, ***повесть***, ***жизнь*** (Н.И. Толстой, желая снять терминологическую неопределенность, называет их ***Vita***). Подобные колебания в выборе дефиниции можно объяснить различной эмоциональной окрашенностью текстов: в некоторых из них действия по обработке растения или материала квалифицируются как разновидности мучений, страданий, и тогда объект этих мучений получает статус мученика, праведника, что, в свою очередь, позволяет сблизить подобные тексты с произведениями агиографической литературы. Этому способствуют и лингвостилистические особенности некоторых текстов Vita herbae / rei: «*Шел я мимо, видел диво: головы избиты, брюха пропороты, тела в перевал валят, а души в рай тащат. (Хлеб)*»[5]; «[...] *вержен в пещь огненную*[...]. *И биен по голове, яко же Иисус; Возопи велиим гласом...*»[6]; в лузской быличке — «*А я сколько терплю...*» и т.п. Такие тексты, безусловно, могут быть обозначены как «житие»[7]. Однако ряд текстов Vita herbae / rei представляет собой «нейтральное» в эмоцио-

нальном плане повествование. Это, по существу, «операционные» тексты, в которых подробно перечисляются действия по обработке растения или материала — этапы их превращения в предмет. Такие тексты уместнее обозначать как «повести». Следовательно, единственным термином-гиперонимом для обеих разновидностей текстов остается Vita herbae / rei («житие» и «повесть» можно обозначить как термины-гипонимы для соответствующих групп текстов).

Кроме того, эти тексты обнаруживают определенную закономерность на «субъектно-объектном» уровне: в большинстве случаев, когда текст представляет собой рассказ о «жизненном» пути предмета (напр., хлеба или горшка), используется так называемое «субъектное» (о себе) повествование: в лузской быличке — «*Выросту я летом, потом начнут меня по колено срезывать...*»; ср.: «*Меня резали, сушили, молотили...*»[8]; «*Был я копан, / Был я топтан, / Был я на пожаре...*»[9]; «*Бьют меня немилосердно, колесуют, жгут меня, а смерть моя нож и зубы*»[10]. Именно по отношению к таким текстам применим термин «житие», поскольку в них описываются этапы «жизненного» пути предмета культуры. Горшок, хлеб — это результаты «окультуривания», и потому они обладают атрибутами культуры (речью, чувствами) и могут быть соотнесены с другими субъектами культуры (например, человеком). В случаях, когда текст являет собой рассказ об обработке растений (льна, конопли, ржи и т.п.), используется так называемое «объектное» (о чем-либо) повествование: «... *заборонуют, тады лён посеют, тады опять заборонуют...*»[11]; «... *потом его* (лен. — *Т.Б.*) *рвут, да рвут, да рвут, потом его бросnют, на колодке, гребнем. Он будет чистый...*»[12]; «*А я, молоденька, рожь топчу...*»[13] и т.п. Растение выступает здесь как объект культурного воздействия, поэтому уместнее говорить не о жизненном пути, а об этапах обработки, преобразования «дикого», природного предмета в факт культуры (рубашку, хлеб и т.д.). Такие тексты логичнее обозначить как «повести (о)». Тем не менее, обе эти разновидности текстов объединяет общая прагматико-коммуникативная направленность — быть средством апотропеической или продуцирующей магии (что и определило особую структурно-семантическую организацию повествовательных и поэтических текстов Vita herbae / rei).

Значительную роль в организации таких текстов играет повтор: как структурно-семантический элемент он обнаруживает себя на всех языковых уровнях (лексическом, синтаксическом и интонационном) и является одним из инвариантных признаков подобных текстов. На лексическом уровне повтор осуществляется за счет последовательного дублирования одного и того же слова, например: «*Сначала* ***пашут, да пашут, да пашут****, потом* ***сеют, да сеют, да сеют****, потом он* ***всходит, да всходит, да всходит****...*»[14]. Обычно повторяется слово, обозначающее действие (ср. в игровых календарных песнях с тем же мотивом: «*А я, молоденька,* ***буду жать, буду жать, буду жать*** [...], *И цепами* ***буду молотить, молотить, молотить*** [...], *У печи буду* ***сушить, да сушить, да сушить***»[15] и т.д.) В лузской быличке фраза «*Ох, ты, цветьё невыносливое, не могла (смогла) робячих шуток снести (перенести)*» повторяется после каждого предложения, в котором сообщается об очередном действии по обработке растения. Рефрен фиксирует и акцентирует действие, и значит, его можно рассматривать как функционально тождественный повторению глагольных лексем. Подобные рефрены можно обнаружить и в игровых песнях с Vita herbae:

Ой, как же мне, маменька,
Како мне, сударынька,
Белый лен посеять?
Вот и етак, вот и так.
При-в долине лен, лен,
При-в широкой белай!
Ой, как же мне, маменька,
Како мне, сударынька,
Белой лен боронить?
Вот и етак, вот и так.
При-в долине лен, лен,
При-в широкой белай! [...][16].

Думается, что наличие повторов лексем, а также рефренов в текстах игровых песен обусловлено не только особенностями мелострофы.

На структурном уровне текст также представляет собой серию повторений, дублирование синтаксической конструкции с глагольным предикатом: над объектом / субъектом производится действие (например, в лузской быличке: «*Меня посеют на холод,.. потом меня по колено срезывают,.. потом на ветру меня начнут оставлять,.. потом меня посадят в дым...*»). Такое повторение синтаксической конструкции задает и ритмический рисунок текста, который оформляется интонационно тождественными синтагмами[17].

Статус магического средства — апотропеического в повествовательных жанрах или продуцирующего в песенно-поэтических жанрах — позволяет рассматривать текст Vita herbae / rei как знак. В свою очередь знаковость текста дает основания видеть в нем отражение мифологических представлений о мире. В таком случае дублирование конструкций в текстах Vita

herbae / rei не означает их семантического тождества: глаголы называют последовательные действия, строго фиксированные в процессе обработки культурного растения. Следовательно, структура текстов может быть представлена как числовая схема, ряд, где первое — вспахать, второе — посадить, третье — взборонить и т.д. В таком контексте наречия *сначала, потом, тогда* имеют числовое значение и выступают в качестве порядковых числительных; синтаксическая конструкция же становится подобной целому числу в ряду простых чисел. Тексты, основанные на принципе движения по числовому ряду (а это тексты космогонических мифов, заговоров и т.п.), можно рассматривать, как предлагает В.Н. Топоров, в качестве своего рода повторения (воспоминания) этапов сотворения мира и, в конечном счете, воспроизведения акта творения[18]. Появление персонажа потустороннего мира (в повествовательных жанрах это обязательный элемент сюжета) разрушает порядок «своего», человеческого мира, т.е. происходит семиотическая деструктурализация нормированного, упорядоченного мира людей. Чтобы восстановить его, необходимо повторить, возобновить первоначальный акт творения. Таким образом, произнесение текста Vita herbae / rei непосредственно отождествляется с процессом сотворения мира: называние становится условием реализации (точнее материализации) предметов и явлений действительности, акт произнесения совпадает с актом творения. Следовательно, текст Vita herbae / rei можно рассматривать как перформативное высказывание, равное действию, поступку. Кроме того, повторы, своеобразный пунктир, могут быть представлены как экспликация одной из характеристик мира людей, «разумного» мира — дискретности, отличающей его от ирреального мира, мира хаоса, который представляется мифологическому сознанию непрерывным, нерасчлененным, структурно неорганизованным.

Структурно-семантическая организация текстов Vita herbae / rei сближает их с заговорами[19], в которых повторы являются одним из главных орудий словесного воздействия[20]. С заговорами эти тексты могут быть также соотнесены по ситуации и направленности произнесения — против нечистой силы и ее проявлений. Одним из условий результативности заговора является произнесение его в локусе нечистой силы, там, откуда появляется несчастье и счастье (болезнь и здоровье, неудача и удача). Для этого необходимо вербальное перекодирование пространства, оформленное анафорическими повторами[21]. Магическое воздействие анафорической цепи может быть усилено многократным повтором одного и того же имени (например: «*Сихаил, Сихаил, Сихаил, ангел, ангел, ангел*»[22]).

Перекодировка пространства в текстах Vita herbae осуществляется либо в действиях, предшествующих произнесению текста, либо внутри текста. В первом случае это указание на локус нечистой силы, где развертываются события (баня, поле цветущих злаков, лес), или же указание на действия по дополнительной семиотизации пространства. Ср. в быличке, записанной в Лузском р-не Кировской обл.: девушки перед появлением «ходячей покойницы» и произнесением хлебом своего жития спускаются в голбец (подпол), который в народном сознании отождествляется с локусом нечистой силы. Они оставляют вместо себя глиняные горшки, так как представитель потустороннего мира появляется среди людей. Таким образом, «свой» и «чужой» миры меняются местами.

Во втором случае, пространство ирреального мира создается непосредственно в тексте «жития растения» с помощью повтора. Повтор в этом случае можно рассматривать как средство бриколажа (окольного пути для достижения цели)[23]. В мифологической модели мира, основанной на системе бинарных оппозиций, бриколаж является основным принципом кодирования пространства. Повторение же определенных элементов текста можно рассматривать как имплицитное выражение свойств ирреального пространства. Одной из характеристик потустороннего мира является множественность (где *много* понимается как *сильно*, *очень*, т.е. как имеющее отношение к избыточности, излишеству), поэтому чрезмерное проявление чего бы то ни было воспринимается в традиционных народных представлениях как выходящее за рамки стереотипного, «нормального», т.е. нормированного поведения в обществе, в мире людей, и значит воспринимается как признак мира не-людей, потустороннего мира[24]. Повторение же — это создание множественности и, кроме того, своеобразный атрибут нечистой силы (повторением характеризуется речь персонажей потустороннего мира: например, домовой по два раза повторяет каждое слово, или повторяет несколько раз слова, произнесенные человеком; ряженые, имитируя поведение и речь персонажей «иного» мира, «*и говорят-то не по-нашему: «О-о-о-о! Кудяса, кудяса, кудяса!... Кудяса, кудяса, кудяса! Идём, идём, идём, кудяса! Как живете, как живете?!»*»[25]). Противники человека, к которым обращен текст «жития растения», говорят повторяясь: «*девица, девица*»[26] или «*а, догодалась, а, догодалась*» в лузской быличке. Любое обращение к потусторонней силе также требует повторения (приговор, заговор или просьба должны обя-

зательно повториться). Можно утверждать, что повторы маркируют «иной» мир, являются сигналами времени и пространства «нечистой силы».

Таким образом, текст Vita herbae / rei оказывается амбивалентным. Повторы (и лексические и синтаксические) аккумулируют значения обоих членов семиотической оппозиции *свой / чужой — этот мир / тот мир* и, кроме того, значения оппозиции *неподвижность / движение*. Неподвижность — это характеристика «иного», ирреального мира — мира вневременного, а, следовательно, постоянного, неподвижного, а движение — это свойство реального мира, который мыслится созданным в результате процесса и существующим в состоянии перемещения во времени и пространстве. Первый член оппозиции — неподвижность — реализуется в постоянном повторении определенных сегментов текста (особенно наглядно — лексических: повторение одного и того же слова или фразы), т.е. проявляет себя через возвращение к одному и тому же, создавая иллюзию статики, замирания на одном месте. Второй — движение — реализуется опять же в повторении, в наращивании и умножении элементов, предполагающем перемещение, движение[27]. Следовательно, повтор можно рассматривать и как средство создания мифологической знаковости текста.

Магическая функция текста проявляется и на уровне его ритмической организации. Прерывистый, пульсирующий ритм, создаваемый повторами, при усложнении движения к цели, в то же время закрепляет движение акцентированием очередного акта обработки растения. Этим усиливается эффект воздействия на адресат текста: повторы создают монотонный, замедленный ритм, способствующий усыплению, отвлечению, заговариванию противника. Таким образом, на семантическом уровне текст представляет собой отражение «спрессованного», сжатого времени[28]: жизнь растения от начала до конца проходит за короткий временной промежуток длящегося рассказа; а на интонационном, ритмическом уровне текст организован по принципу намеренного растяжения времени (в ряде случаев в быличке указывается тот предел, до которого его необходимо растянуть — «*до петухов*»). Такое растяжение времени осуществляют повторы, отражая общую амбивалентность текста.

Текст Vita herbae в быличке / сказке сближает с заговором и следующая особенность. Речь быличек можно, вслед за А.А. Потебней, охарактеризовать как «немерное просторечие»[29]; тексты Vita herbae / rei представляются «мерными», т.е. структурно и ритмически организованными. Так как устная речь имеет произвольный характер, повествование в быличках обычно насыщено разговорными частицами, характеризуется самоперебиваниями, паузами, неоконченными и эллиптическими синтаксическими конструкциями и т.д. (ср.: в лузской быличке: «*ну, ну эта, ну вот, ну как; передвигаться с места...на месте*» и т.д.). В отличие от спонтанности устной речи былички, текст Vita herbae / rei устойчив и стабилен; исполнитель не затрудняется с выбором нужного слова, последовательностью изложения, нет частиц разговорного характера и т.д.

Обращают на себя внимание грамматические свойства глаголов в текстах Vita herbae / rei (значимость глаголов в них достаточно велика: они являются основными обозначениями соответствующих этапов движения по кругу жизни — «*меня / его садили, растили, срезали, сушили, колотили, молотили, месили, в печь садили*»). Своеобразие таких текстов (как, в общем, и других обрядовых и магических текстов) заключается в том, что, будучи ***воспроизводимой структурно-семантической единицей, т.е. нарративом с относительным временем***, в ситуации реализации (воспроизведения) они выступают как ***дискурс***, как речь, рассматриваемая в качестве целенаправленного социального действия в абсолютном, конкретном времени: т.е. это творение в воспроизведении. Такое соотношение нарративного и дискурсивного позволяет сравнить эти тексты со словом-перформативом в словаре (языке) и в речи: тексты Vita herbae / rei — не просто напоминания о мифологическом прецеденте творения мира, они сами являются этим прецедентом в момент произнесения. Это своеобразное балансирование между нарративом и дискурсом нарушается с разрушением мифологической картины мира в сознании человека, когда слово перестает восприниматься как самостоятельная субстанция, как одна из ипостасей предмета или явления, которое оно замещает в речи. Отношение к текстам в постмифологическом сознании (за исключением, может быть, заговоров) можно квалифицировать как отношение к нарративам, где глагольное время интерпретируется в ***нарративном режиме***[30], т.е. относительно не момента речи, а воображаемого момента воображаемого наблюдателя. Поэтому грамматическое значение времени глаголов в текстах Vita herbae / rei не носит принципиального характера, и нарративное настоящее не отличается от нарративного прошлого. В данных текстах используются как глаголы настоящего, так и глаголы прошедшего времени: «*Режут меня, вяжут меня, бьют нещадно, колесуют, пройду огонь и воду...*»[31]; «*Был я копан, был я вожен, был я топтан, был я хлопан, был я зыкан...*»[32]; «*Били меня,*

били, колотили, колотили, клочьями рвали, по полю валяли...»[33] и т.д. Более того, употребление глагольного времени может смешиваться в пределах одного текста: «*Головы избиты, брюха пропороты*» — прошедшее время, «*тела в перевал валят, а души в рай тащат*»[34] — настоящее время; или в одном и том же тексте при повторении может меняться грамматическая форма глагола: при первом произнесении — «*Меня колотили, меня сушили, меня в печь садили...*», при повторении — «*И колотят, и молотят, и едят...*»[35]. Тем не менее, «отголоски» употребления времени глаголов в дискурсивном режиме обнаруживаются в том, что в имеющихся текстах преимущественно употребляются глаголы настоящего, реже будущего, времени: «*Пашут да пашут, да пашут,.. боронят да боронят, да боронят,.. цветет да цветет, да цветет...*»[36], «*Меня бьют, колотят, ворочают, режут; Я все терплю...*»[37], «*...И на раю буду садить, / Да садить, да садить. / И цепами буду молотить, / Молотить, молотить...*»[38]. Даже в том случае, когда глаголы употребляются в форме прошедшего времени, то чаще всего эта форма выражена краткими предикативными причастиями, близкими по значению с архаическим глагольным временем — перфектом (известно, что значение перфекта близко к значению настоящего времени, поскольку отражает результат прошлых действий в настоящем): «*Взят от земли... Посажен в колесницу... Ввержен в пещь...*»[39], «*...головы избиты, брюха пропороты...*»[40]. В «житии хлеба», включенном в лузскую быличку, глаголы употреблены в настоящем и будущем времени: «*...мерзну,.. буря бьет, дожжом мочит,.. посеют, начнет мерзнуть, начнут по колены срезывать, начнут оставлеть, начнут палкима бить*».

Обращает на себя внимание форма будущего времени со вспомогательным глаголом «*начать*» в лузском тексте. С одной стороны, эта особенность может свидетельствовать о рефлексе архаической формы сложного будущего времени в данном говоре и вызывать сугубо лингвистический интерес, с другой — употребление данной формы в таком семиотически нагруженном контексте можно трактовать как стремление специально обозначить новый этап в процессе преобразования, актуализировать семантику «начала» (оба взгляда на данную грамматическую особенность глаголов не противоречат друг другу, так как вспомогательный глагол «*начати*» выражал идею перехода к новому состоянию в будущем). Таким образом, употребление глагольного времени в лузском «житии хлеба» способствует выражению общей семантики текста — «рекреация мира сейчас, в данный момент». Более того, исполнительница актуализирует семантику настоящего времени, включая в ряд перечисляемых глаголов будущего времени предложение, предикативным центром которого является слово категории состояния с опущенной связкой «*быть*» в настоящем времени, тем самым переводит происходящее в план настоящего: «*Потом меня на печку навалят, всю меня иссушат, **мне жарко**...*»; кроме того, в пределах одного предложения употреблены формы будущего и настоящего времени: «*Всю меня продует на ветру, прохватывает*».

Отсутствие единообразия в употреблении грамматической формы времени глаголов помогает увидеть специфику восприятия семантики глагольного времени в контексте Vita herbae / rei — это глаголы, которые обозначают действие вообще, как явление вневременного характера: это то, что *было, что есть и что будет*. В таком контексте субъект / объект повествования получает статус обобщенного представителя класса предметов, его действия (действия над ним) получают актуально-потенциальный характер. Тогда грамматические формы прошедшего, настоящего и будущего времен можно квалифицировать как квазисинонимичные, обозначающие вневременной (не имеющий временных рамок) процесс сотворения мира в мифологическом сознании.

Значение актуальности события передается скорее не формой времени, а формой вида. В Vita herbae / rei употребляются преимущественно глаголы несовершенного вида (несмотря на то, что повествуется о «жизни» уже созданного объекта, что по логике требует формы совершенного вида — *я / он сделан*). Форма несовершенного вида может быть обусловлена способом глагольного действия: глаголы обозначают моторно-кратные действия (*сеют*, *жнут*, *молотят*, *чешут* и т.п.), которые носят традиционно-потенциальный характер (*обычно так делают*). Однако такое объяснение выбора формы достаточно лишь в том случае, если видеть в текстах Vita herbae / rei только «инструкцию по выполнению» (хотя эти тексты можно рассматривать и под этим углом зрения: как тексты с когнитивно-дидактической функцией). Думается, употребление форм несовершенного вида в текстах Vita herbae / rei должно указывать на то, что речь идет о действии, которое имеет не бытовой, а сакральный статус: действие, не имеющее предела, потому что оно вечно. Понятие предельности / непредельности действия выражено в языке грамматической категорией вида. Глаголы несовершенного вида обозначают целостные действия, не обладающие признаком ограниченности пределом, обозначают процесс длительности, повто-

ряемости, тогда как глаголы совершенного вида обозначают ограниченные пределом действия, в них достигаемый действием предел чаще всего осмысляется как некая критическая точка, по достижении которой действие, исчерпав себя, прекращается. Соответственно, текст, ориентированный, с одной стороны, на воспроизводимость, повторяемость, с другой стороны, на постоянное отражение или воссоздание первопоступка, обусловливает и выбор грамматической формы глагольных предикатов — несовершенный вид. Кроме того, идея повторяемости, длительности, непредельности действия подтверждает себя в повторах (повтор усиливает грамматическое значение несовершенного вида или же непосредственно его выражает). Замечательным подтверждением того, что глагольная форма является семиотически значимой, может стать сказка об овиннике, записанная А.М. Смирновым[41]. В ней девушка, желая повторить поступок сводной сестры — беседу с овинником, — стала неверно воспроизводить текст Vita herbae, употребляя глаголы в форме совершенного вида: «*Успашут, посеют, выберут, помолотят, постелют, помнут, потреплют, срядут, соткут*». Употреблением глаголов в этой форме она «перевела» сакральное (вечное) в обыденное, и текст перестал быть магическим — девушка погибла.

Итак, можно выявить релевантные признаки корпуса текстов Vita herbae / rei (или инвариантные признаки мотифемы): «спрессованность» времени, полнота сюжета (полный «жизненный» цикл — от рождения до смерти), а также воспроизведение жизненного процесса для имитации[42] процесса сотворения мира и перевод действительности из обыденной в сакральную (создание «иной» реальности) для достижения перлокутивного эффекта[43]. Лузская быличка с текстом «жития хлеба» является одним из замечательных примеров реализации этих признаков.

Следует остановиться еще на одной особенности этой былички: наличие корреляции между субъектом и объектом магического воздействия посредством текста. Если в загадках и игровых песнях объект магического воздействия имеет потенциальный характер, то в заговорах, а также в сказках и быличках, которые повествуют о встречах с нечистой силой, объект воздействия конкретно определен: черт, обдериха, овинник, «ходячая» покойница, полуденница и т.д. (в заговорах — персонифицированные боль, прострел, градовая туча и т.д.). Тексты Vita herbae / rei обнаруживают семантическую связь, корреляцию субъекта и объекта магического воздействия[44]. В лузском «житии хлеба» основными противниками выступают хлеб (коврига) и «ходячая» покойница. В связи с этим вызывает интерес лексема «*цветьё*», служащая наименованием «ходячей» покойницы (именно это именование актуализирует коррелятивные отношения между субъектом и объектом магического воздействия). Есть основания предположить, что наименование образовано в результате метонимического переноса от слова «*цветьё*», зафиксированного в говорах Кировской обл. с пространственно-временным значением 'время цветения ржи; цветущая рожь': «*Цветьё, вот теперё цветьё будет — рожь цветёт. Это называется цветьё. Вот теперь рожь как начнет цвести, и вот цветьё это называется*»[45].

На Севере цветение ржи приходится на начало июля, т.е. на время празднования Иванова дня (ср.: в говорах названия этого праздника — *Иван Цветной*[46], *Иван Цветник*[47]). В традиционных календарных обрядах празднование Иванова дня, входящего наряду с Троицей в цикл весенне-летних обрядов, занимает особое место. Известно, что в основу народного календаря положено времяисчисление, ориентированное на смену времён года и их основные вехи — периоды зимнего и летнего солнцеворота, осеннее и весеннее равноденствие. Тем самым празднование Троицы / Иванова дня и Рождества обрядово закрепляют летний и зимний солнцеворот, которые в народном сознании представляются рубежным временем, критическими точками календарного года. Именно в обрядах, приуроченных к Рождеству (Святкам) и Иванову дню, явственно звучат мотивы распада, угасания мира перед рождением нового. В это время происходит «размывание очертаний *своего* и *чужого* мира»[48] и, как следствие, — активизация нечистой силы. Особый семиотический статус этих календарных дат поддерживают поверья, связанные с мифологическими персонажами, появляющимися в это время года (так называемыми «сезонными демонами»)[49]. Именно Святки и неделя перед / после Иванова дня — время, наиболее благоприятное для гадания о будущем. Кроме того, Святки имеют терминологическое обозначение «страшные вечера» (ср. в подблюдной песне «*Все страшные вечера, страшны крещенские*»[50]; в лузской быличке есть указание на время событий: «*Вечера были страшныё*»), где термин отражает народные представления об этом периоде как о времени опасном для человека вследствие размытости границ между *своим* и *чужим* миром. Не менее опасным является и время цветения ржи (злаковых). С ним связан ряд поверий и запретов в традиционной народной культуре[51]. О цветении ржи как о времени появления на земле покойников и русалок писал Д.К. Зеленин[52]. Кроме того, цветение

ржи характеризуется и появлением полудницы — женского мифологического персонажа, стерегущего злаки в ржаном поле[53]. На Севере широко распространено и гадание на меже в цветущей ржи, по технике исполнения почти полностью совпадающее с гаданием на перекрестках дорог в Святки.

На вербальном уровне семиотическая близость этих календарных вершин года выражается в их номинации. На юге России первые три дня после Троицы называются Зелеными или Троицкими Святками[54]. Если учесть, что в южных районах России злаковые цветут раньше, то, соответственно, появление покойников, русалок и полудницы связывается с Троицким циклом обрядов. На Русском Севере цветение ржи приходится на время празднования Иванова дня. Этот временной отрезок в севернорусских кировских говорах называется «*цветьё*». Это же слово служит и наименованием Рождественских Святок (*«А **цветьё** ведь рожь когды* [*цветет*]. *В Рожество-то тоже **цветьё** ведь бывает, в январе, и в эти жо числа в июле — **цветьё**»*; *«Рожь цвести начинает и ходили раньше в **цветьё**-то, в рожь. Это место-то сходится с Рожеством, **цветьё** оно. С Рожеством это время-то совпадает. Так вот Рожеством ходят слушать и в это **цветьё** тожо ходят в рожь слушать. Так же само»*[55]). Вполне вероятно, что слово «*цветьё*» в значении 'Рождественские Святки' является фонетически преобразованным вариантом севернорусского слова «*святьё*», зафиксированного в «Опыте областного великорусского словаря» 1852 года в значении 'Святки, время от Рождества Христова до Крещения'[56]. Однако данное предположение не противоречит самой идее соотнесенности Рождества и Иванова дня, и, наоборот, такая трансформация слова возникает под влиянием не только фонетической близости «*святьё*» — «*цветьё*», но и под влиянием семиотической соотнесенности этих временных отрезков года. Таким образом, слово «*цветьё*» как наименование мифологического персонажа в тексте лузской быличк связано не только и не столько со временем и местом цветения ржи, сколько со временем и местом, опасным для человека вследствие того, что это пространство и время нечистой силы. В связи с тем, что с «ходячими», «заложными» покойниками в народных представлениях отождествляются полудницы[57], данная быличка может быть соотнесена с лужицким поверьем о том, что при встрече с полудницей в *цветущем поле* можно спастись длинным рассказом о возделывании культурного растения[58]. Тем самым, именование мифологического персонажа в быличке оказывается метонимически образованным от слова «*цветьё*» по признаку «время появления нечистой силы — представитель нечистой силы, появляющийся в это время».

Возможна и иная интерпретация слова «*цветьё*» в контексте былички. В этом случае значение 'представитель нечистой силы' является результатом метафорического переноса значения 'время цветения / созревания ржи'. Хлеб называет так «ходячую покойницу» вследствие ее «невыносливости» («*Ох, ты, цветьё невыносливое, не могла ты робячьих шуток стерпеть*»), соответствующей «незрелости» периода цветения злаковых, противопоставляя себя ей как существо «зрелое», прошедшее «круг жизни» и потому «правильное, праведное». Тем не менее, и то и другое предположение мотивации лексического значения отражает народные представления, связанные с понятиями «серединности, пограничности состояний, критической точки развития»[59].

Кроме того, цветение в народных представлениях связывается с оппозитом «женское» в системе бинарных оппозиций мифологической модели мира (цветет — девушка, земля, а также «название женских месячных периодов неизменно связывается со словами типа *"цвет"*, *"цветок"*, *"цвести"*»[60]). Поэтому представляется не случайным наименование «*цветьём*» женского мифологического персонажа. Такое развитие семантики данного слова поддерживается самой системой языка. Прежде всего, необходимо отметить, что исконное значение праславянского корня **kvet / cvet* соотносилось с понятиями «*мерцать, блестеть*»[61]. В свою очередь, блеск и мерцание являются характеристиками иного, потустороннего мира (ср.: свет, мерцающий над могилами на кладбище; мерцающие огоньки над местами, где зарыт клад[62]; блеск волос у русалок: волосы светятся, мерцают в темноте, а при чесании с волос сыплются блестки[63] и т.д.). Тем самым, понятия «блеск» и «мерцание» в народных представлениях являются семиотически маркированными как опасные, соотносимые с миром нечистой силы[64]. Таким образом, в лузской быличке обнаруживаются коррелятивные отношения между субъектом — «ковригой» (ржаным хлебом) — и объектом магического воздействия — «ходячей покойницей», женским мифологическим персонажем, появляющимся в цветьё (т.е. в Святки или во время цветения ржи). Противников в лузской быличке можно сравнить с антонимами в языке — полярными точками одного семантического пространства.

Итак, быличка, записанная в Лузском р-не Кировской обл., является одной из редких поздних фиксаций архаических текстов Vita herbae / rei на Севере и обнаруживает все свойственные данной группе инвариан-

тные признаки. Эта находка позволяет существенно дополнить общую картину бытования текстов Vita herbae / rei у славян.

Примечания

[1] *Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139—168. См. также: *Толстой Н.И.* Жизни магический круг // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 223—233; *Толстой Н.И.* Секрет Колобка // Живая старина. 1995. № 3 (7). С. 41—42; *Толстая С.М.* «Житие» растений и предметов // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 183—184; *Толстая С.М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. М., 1997. С. 62—80.

[2] Примеры севернорусских быличек с редуцированным текстом «жития хлеба»: ФА СыктГУ Опаринское собрание 2219-4, Подосиновское собрание 2392-44, 2301-13; текст загадки с «житием горшка»: ФА СыктГУ Усть-Цилемское собрание 0310-13; а также см. былички с «повестью льна»: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996, № 205, 259. О широкой распространенности на Севере устных рассказов, включающих «жизнь растений и предметов», свидетельствуют исследования финно-угорской народной традиции, в частности, коми-зырянской и коми-пермяцкой (см., например, «жития хлеба, соли, скатерти»: *Налимов В.* Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1. С. 1—23; Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. № 99).

[3] Данное определение принадлежит Т.В. Цивьян, исследовавшей «повесть конопли» на румынском материале: *Цивьян Т.В.* «Повесть конопли»: К мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. Вып.4. М., 1977. С. 305—329.

[4] В этом случае термин «текст» имеет широкое толкование: как *текст символического «языка» культуры.*

[5] *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Народная словесность // Труды этнографического Отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1878. Вып. 2. С. 241. № 125.

[6] Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. М., 1995. С. 60. № 334.

[7] Подробнее об этом: *Толстой Н.И.* Жизни магический круг... Указ. изд.

[8] *Налимов В.* Загробный мир по верованиям зырян... Указ. изд. С. 21

[9] Загадки ... Указ. изд. С. 57. № 322 ж.

[10] Там же. С. 196. № 1275 а.

[11] *Смирнов А.М.* Сборник великорусских сказок архива РГО // Записки РГО по отд. этнографии. Т. XLIV. Пг., 1917. Вып. 1—2. № 193.

[12] Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... Указ. изд. С. 61. № 205.

[13] Жнивные песни и приговоры // Обрядовая поэзия / Сост., подг. текстов В.И. Жекулиной, А.Н. Розова. М., 1989. С. 306. № 447.

[14] Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... Указ. изд. С. 61. № 205; ср. также в болгарской быличке с Vita herbae «... каждое слово, означающее действие, повторялось дважды» (*Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei... Указ. изд. С. 142).

[15] Жнивные песни и приговоры... Указ. изд. С. 306. № 447.

[16] Хороводные и игровые песни Сибири / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1985. С. 90—91. № 176.

[17] На это обратила внимание Т.В. Цивьян, анализируя «повесть конопли» (*Цивьян Т.В.* «Повесть конопли»... Указ. изд. С. 306).

[18] *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980. С. 42.

[19] В южнославянской народной традиции текст Vita herbae / rei может реализовываться непосредственно в жанре заговора, однако среди восточнославянских заговоров таких текстов почти нет. Единственный пример восточнославянского (белорусского) заговора с Vita herbae см.: *Кляус В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 293. I/V.1.1/B5.

[20] См., например: *Головачева А.В.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. М., 1993. С. 196—211.

[21] Ср.: «*Встану я, раб божий (имярек), благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, выйду в чистое поле, в чистом поле черное море, в черном море синий камень, под этим камнем черная змея*» (Встану я благословясь...: Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Изд. подгот. Ю.И. Смирновым, В.Н. Ильинской. М. 1992. С. 50. № 95).

[22] Пример из статьи: *Зализняк А.А.* Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. М., 1993. С. 107. «Известен также магический прием усиления, состоящий в троичном повторении всех (или ключевых) слов заговора» (Там же).

[23] Термин К. Леви-Строса, который использовал его для анализа мифологического мышления: *Леви-Строс К.* Неприрученная мысль // Первобытное мышление. М., 1994. С. 126.

[24] Ср. гиперболизированное изображение антигероя в былинах:

А головищо что ведь люто лохалищо,
А глазища что пивные чашища,
А нос-от на роже он с локоть был.

(Былины / Сост. В.И. Кулагин. М., 1986. С. 145); или гипертрофированные женские признаки русалки: «Косматые и растрепанные волосы... и непомерно большие груди — вот отличительные признаки северно-великорусского образа русалок... Русалки бороной волосы расчесывают» (*Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 176).

[25] *Лобкова Г.В.* «Сдоблялисе на святки кудесам» // Живая старина. 1995. № 2. С. 40.

[26] Мифологические рассказы и легенды Русского Севера.... Указ. изд. С. 61.

[27] Повтор в текстах Vita herbae можно соотнести с концептом графического орнамента, выявленным Т.В. Цивьян: «Концепт орнамента аккумулирует значение обоих членов оппозиции неподвижность / движение... (ср. хотя бы название одного из классических вазовых орнаментов — «бегу-

щая собака»)» (*Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 74).

[28] *Толстая С.М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. М., 1997. С. 62—80.

[29] *Потебня А.А.* Из записок по русской словесности. Харьков, 1905. С. 144.

[30] Термин Е.В. Падучевой: *Падучева Е.В.* Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М., 1996.

[31] *Максимов С.В.* Куль хлеба и его похождения // Максимов С.В. Собр. соч. в 20 т. Т. 7. 1910. СПб., 1908—1913. С. 94.

[32] ФА СыктГУ Усть-Цилемское собрание 03103-13.

[33] Загадки... Указ. изд. С. 198. № 1300.

[34] *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии... Указ. изд. С. 241. № 125.

[35] ФА Сыкт ГУ Опаринское собрание 2219-4.

[36] Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... Указ. изд. С. 61. № 205.

[37] Загадки... Указ. изд. С. 280. № 1803.

[38] Жнивные песни и приговоры... Указ. изд. С. 306. № 447.

[39] Загадки... Указ. изд. С. 61. № 334 г.

[40] *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии... Указ. изд. С. 241. № 125.

[41] *Смирнов А.М.* Сборник великорусских сказок архива РГО. Указ изд. № 193.

[42] Значение слова «имитация» в данном контексте ближе всего к значению музыкального термина «имитация»: повторение музыкальной темы или мотива в другом голосе.

[43] Н.И. и С.М. Толстые называют две формообразующие и сюжетообразующие тенденции данных текстов: «а) компактность сюжета и б) полнота сюжета и его завершенность» (*Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei... Указ. изд. С. 164; а также: *Толстая С.М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре... Указ. изд.). Е.Е. Левкиевская отмечает, что «сакральный характер этих текстов определяется, во-первых, самим фактом превращения в культурное, упорядоченное, «космическое» состояние природных элементов, что, по существу, является моделированием космоса, а во-вторых, хронологической "сжатостью"...» (*Левкиевская Е.Е.* Семантика славянских вербальных апотропеев // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 299). Тем самым повторы элементов текста и грамматические свойства глагольных предикатов (их «вневременное» значение) представляются не менее важными для структурно-семантической организации данных текстов.

[44] О такой коррелятивной связи субъекта (конопли) и объекта (прострела, Марцоли и т.д.) см.: *Цивьян Т.В.* «Повесть конопли»... Указ. изд.

[45] ФА СыктГУ Нагорское собрание 3104-14.

[46] Словарный кабинет СпбГУ. Картотека Псковского областного словаря.

[47] Картотека СРНГ Института лингвистических исследований (ИЛИ) (Санкт-Петербург).

[48] *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

[49] Напр., о северновеликорусских шуликунах: *Толстой Н.И.* Каков облик дьявольский // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 259.

[50] См., например: ФА СыктГУ Опаринское собрание 2203-1.

[51] *Виноградова Л.Н.* Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231—259.

[52] *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 194, 197, 221, 224, 238, 250, 311.

[53] *Померанцева Э.В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 143—158.

[54] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии... Указ. изд. С. 214, 241, 314.

[55] ФА СыктГУ Нагорское собрание 3104-14, 3127-3, а также «Цветьё» — 'Святки' (Картотека СРНГ ИЛИ), также «цветошник» — 'ряженый' (Там же).

[56] Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.

[57] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии... Указ. изд. С. 250.

[58] *Толстые Н.И. и С.М.* Жизни магический круг // Сб. статей к 70-летию Ю.М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 137.

[59] Показательно в данном случае соотношение диалектных слов «*цветьё*» и «*межень*», обнаруживающих сходную семантическую структуру (См.: *Бунчук Т.Н.* Семантическая структура диалектного слова «цветьё»: к проблеме взаимодействия языка и культуры // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 8. История. Филология. Философия. Вып. 3. Сыктывкар, 1999. С. 65—72).

[60] *Виноградова Л.Н.* Цветочное имя русалки... Указ. изд. С. 254.

[61] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Под ред. О.Н. Трубачева. В 4 т. Т. 4. Спб., 1996. С. 390; а также ср. в говорах: «цветиться» — 'светиться' (Словарный кабинет СпбГУ. Картотека Псковского областного словаря).

[62] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Спб., 1994. С. 138.

[63] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии... Указ. изд. С. 184.

[64] Отсюда можно предположить формирование оттенков значения с отрицательной коннотацией у слова «цвести» и его производных (см. подробнее: *Виноградова Л.Н.* Цветочное имя русалки... Указ. изд.; *Бунчук Т.Н.* Семантическая структура диалектного слова «цветьё»... Указ. изд.). В этом свете известное выражение «*девушка в цвету, цветет*» с положительной коннотацией в современном русском языке не оказывается исключением (ср.: в севернорусской песне: «*Что-то цвитёт, что-то цвитёт без нацвету?/ Девка цвитёт, девка цвитёт без нацвету*» (Народные песни Вологодской области: Песни средней Сухоны / Сост. А.М. Мехнецов. Л., 1981. С. 109)). В народном сознании девушка «цветет», поэтому (=потому что) она готова к замужеству, к свадьбе, которая семиотически тождественна смерти. Таким образом, девушка в пору своего «цветения» находится на пороге, готова перейти в иной социальный статус; в таком словоупотреблении — «*девушка цветет*» — в значении слова «*цвесто*» выявляется семантический элемент «серединность, рубежность», что, в свою очередь, соотносится со словом «*цветьё*» как обозначением временных отрезков зимнего и летнего солнцеворота — «критических, пограничных точек» года.