

АКАДЕМИЯ НАУК СССР



БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ

1980

ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

# БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

1980



Издательство «Наука»

Москва

1981

Этим сборником открывается новое ежегодное издание по вопросам балто-славистики. Предшествующие ему "Балто-славянский сборник" (М., 1972), "Балто-славянские исследования" (М., 1974), "Балто-славянские этноязыковые контакты" (М., 1980) определили программу настоящего издания, нашедшую отражение и в его первом выпуске: сравнительно-историческая грамматика балтийских и славянских языков, исследование контактов балтийских и славянских языков и культур в их настоящем и прошлом, сопоставительно-типологическое изучение балтийских и славянских языков и культур, исследование индоевропейских основ балто-славянской проблематики, проблемы этногенеза балтов и славян на материале языка, топонимии и ономастики, духовной и материальной культуры.

Редакционная коллегия:

*Вяч. В. Иванов (отв. редактор),  
К. П. Корсакас, В. П. Мажюлис, Л. Г. Невская,  
М. К. Рудзите, Т. М. Судник (отв. секретарь),  
А. Е. Супрун, В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев*

70101-374  
Б 042(02)-81 394-81. 4602000000

© Издательство "Наука",  
1981 г.

О. Н. ТРУБАЧЕВ

## РЕПЛИКА ПО БАЛТО-СЛАВЯНСКОМУ ВОПРОСУ

Новую балто-славянскую серию уместно напутствовать самыми добрыми пожеланиями успеха; не менее уместно - как человеку заинтересованному - высказать по этому случаю свои собственные соображения и, наконец, выразить некоторые надежды в данной области науки. Серьезный уровень обмена мнениями гарантирует серьезная подготовительная работа составителей сборника. Подбор статей и материалов как бы приглашает к деловому и конкретному обсуждению проблем, которые занимают всех нас. Деловое, острое и фундированное материалом обсуждение проблем - это то, что нужно нашей науке, и статьи настоящего сборника служат весьма благодатной почвой для этого. Состав их необычно многоаспектен - от групп крови и культуры до того главного, что делает балтов балтами, а славян славянами, - их языка. Отраднa широта, которой проникнуты статьи. Не самодовлеющий единственный метод анализа, а свой материал как подступ к большой задаче, как правило, не укладывающейся в одну методику. Такая междисциплинарная солидарность очень нужна современной небывало разросшейся науке. Описание нынешней языковой ситуации совершенно справедливо понимается (и принимается) как "возможность сквозь призму настоящего взглянуть и на прошлые этапы...".

"Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем" - это необходимый аспект, без которого, видимо, нельзя изучать эти контакты "в прошлом", иными словами, нынешние контакты балтов и славян - это резерв реконструкции их древних контактов. Больше того, нынешние их контакты, *mutatis mutandis*, могли бы нам послужить моделью тех балто-славянских контактов, которые были 2000 лет тому назад... Не выпячивая отдельных остродискуссионных моментов, можно было бы говорить при этом о контактах родственных диалектов, в отношении к которым не следует слишком преувеличивать ни близость, ни расхождения. Контакты - там, где они действительно возникали, - могли очень постепенно работать в пограничной зоне то единство способов выражения, которое бывает в условиях языкового союза. Не об этом ли языковом союзе свидетельствует та легкость и достижимость точного перевода с литовского на русский, *gesp.* белорусский и обратно?

Интересно отметить также, что описываемый Камень — не единственный памятник старины в этих местах. Километрах в семи от него близ деревни Бортниково имеются два "святых" колодца, а еще один — около деревни Чеприно, у реки Лутосня. Все эти колодцы не что иное как ключи среди болотистой местности, заключенные в срубы. С этими колодцами были связаны некогда празднества и поверия пятнично-богородичского цикла. Над колодцами стояли деревянные часовенки с иконами Богоматери, горели лампы. Наконец, на юго-западной окраине леса Шутово известно место, где якобы "провалилась" церковь, и на пасху можно, дескать, слышать благовест ее колоколов, доносящийся из-под земли.

В. Н. ТОПОРОВ

### ЕЩЕ РАЗ О БАЛТИЙСКИХ И СЛАВЯНСКИХ НАЗВАНИЯХ БОЖЬЕЙ КОРОВКИ (*COCCINELLA SEPTEMPUNCTATA*) В ПЕРСПЕКТИВЕ ОСНОВНОГО МИФА

Совокупность мотивов, составляющих индоевропейские версии сюжета основного мифа, подробнее всего была изложена в книге "Исследования в области славянских древностей" (М., 1974), написанной совместно с В. В. Ивановым. Как показали результаты реконструкции, основной миф принципиально в а р и а т и в е н — как в плане содержания, так и в плане выражения. Конечно, эта вариативность имеет свои корни в несовершенстве способов передачи информации во времени<sup>1</sup>, более точно — в некоторых недостатках консервирующего механизма, во-первых, и в "возмущающей" роли неадекватной интерпретации смысла со стороны того, кто пользуется текстом (и, следовательно, толкует его), во-вторых. Но и несовершенство консервирующего механизма, и неадекватность восприятия сообщения, несомненно свидетельствующие об определенном онтологическом изъяне, вместе с тем выступают как те предельные и практически оптимальные условия, которые используются уже в положительном направлении<sup>2</sup>, — чтобы удержать информацию данного сообщения на уровне не ниже некоего предела, обеспечивающего диахроническое единство текста  $M(t_1)$  и текста  $M(t_2)$  [ $t_1$  во времени предшествует  $t_2$ ] и чтобы сохранить такую степень "понимаемости" потребителем текста  $M(t_2)$ , которая считалась бы удовлетворитель-

<sup>1</sup> См.: Monod J. Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris, 1970, p. 130-131; специально в связи с основным мифом см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. — В кн.: Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895-1970). М., 1975, с. 44-76.

<sup>2</sup> Ситуация добродетели, возникающей из необходимости.

ной и для "понимаемости" текста  $M(t_1)$  и, следовательно, обеспечивала бы сохранение контакта ("понимания") между потребителем текста и самим изменяющимся текстом<sup>3</sup>.

Осознавая неизбежность вариативности как непременно-го продукта эволюции и отдавая себе отчет в том, что сама эволюция может рассматриваться как результат несовершенной передачи во времени некоего сообщения, принимаемого за е д и н о е, — можно, тем не менее, попытаться взглянуть на вариативность с точки зрения той положительной задачи, которая решается с ее помощью. Как известно, основной миф зафиксирован не только в собственно мифологических текстах, но и в существенно более широком классе текстов (кстати, и таких, которые, к сожалению, часто не учитываются, поскольку они якобы не удовлетворяют ни одному из двух непереносимых условий — "быть текстом" и "быть мифологическим"). Вся совокупность этих текстов реализует тот вид вариативности, который можно назвать "мотивным" (от мотива как такового до атрибута, выраженного, например, эпитетом). Речь идет в этом случае о разных типах мотивной вариативности (появление нового по сравнению с исходной схемой мотива как результат расщепления "старого" мотива на два или несколько; исчезновение мотива как результат "склеивания" его с другим мотивом, наличествовавшим в исходной схеме; разные типы "неорганического" (т.е. внешнего, из других текстов) появления новых мотивов или такого же выпадения, утраты старых мотивов без очевидной компенсации и т.п.). Но вместе с тем — и в данном случае это важнее — основные элементы исследуемого мифа дошли до нас в текстах, использующих разные ко д о в ы е с и с т е м ы. Эти различия в форме (т.е. в выборе кода) передачи содержания основного мифа, т.е. сообщения в теоретико-информационном смысле, нередко оказываются препятствием, из-за которого затрудняется реконструкция основного мифа во всей его полноте. Поэтому необходим анализ разных "кодовых" версий этого мифа, который позволил бы определить само сообщение, понимаемое как некая инвариантная схема. Но нужно помнить и о том, что выбор любой кодовой версии неизбежно связан с серьезными ограничениями в возможностях рекон-

<sup>3</sup> Это поразительное приспособление воспринимающего сознания (Я) к изменяющемуся внешнему миру, данному как текст (сообщение), предполагает определенное е д и н с т в о Я и мира, некий общий ритм того и другого как результат настраивания Я на ритм внешнего мира (текста) или же как следствие единства происхождения Я и внешнего мира, объясняющего удовлетворительную степень скоррелированности потребителя текста и самого текста. Иначе говоря, презумпция состоит в том, что в распознающем и интерпретирующем устройстве потребителя текста е с т ь т о, что есть и в с а м о м т е к с т е (естественно, что эта связь может быть выражена корректнее, что, однако, в данном случае не является необходимостью).

структуры мотивной структуры<sup>4</sup>. Следовательно, выбор "не-антропоморфных" кодовых версий в известной степени предопределяет потерю некоторой части сюжетной информации, но - вместе с тем - может открыть новые мифологические смыслы, которые могут и не быть непосредственно связаны с сюжетной схемой основного мифа. Поэтому при сравнительной оценке информационных параметров частных кодовых версий основного мифа необходимо различать то, что объясняется выбором именно данной кодовой версии, от того, что не зависит от этого выбора и связано с действием иных причин. Имея в виду эту перспективу, можно сформулировать следующее положение: нельзя ожидать, что каждая отдельная частная кодовая версия отразит в себе мотивы исходной схемы, но каждая из таких версий непременно выступает как основной источник-выразитель некоего существенного частного смысла. Именно в этом, между прочим, обнаруживает свою целесообразность распределение мифологической информации по разным кодовым версиям текста. Само это расчленение общего содержания и "разбрасывание" (распределение) его элементов по разным кодовым версиям (как и вообще по разным текстам) с тем, чтобы лучше сохранить информацию при передаче ее во времени и из этих разрозненных элементов синтезировать "неповрежденное" целое, адекватно ключевым операциям, описываемым в основном мифе, а именно: расчленение → разбрасывание → упрятывание → нахождение → собиране → чаемая полнота и совершенство.

Предлагаемая вниманию читателей статья посвящена анализу "энтмологической" версии основного мифа<sup>5</sup>; ранее

<sup>4</sup> Особенно это заметно при переходе от антропоморфной (или антропоморфизирующей - животные как маски, под которыми скрываются человеческие персонажи) кодовой версии как универсальной или, точнее, как наиболее приспособленной к передаче именно сюжетной линии к таким версиям, как вегетативная, энтмологическая, химическая, кулинарно-гастрономическая и т.д. Сказанному, естественно, не противоречит особая разрешающая сила перечисленных кодовых версий в специфических условиях (когда мифологические смыслы передаются не столько через сюжет, сколько, например, через объектную структуру мифа: важно не только, что мифологический персонаж съел нечто или пошел куда-то, а то, что он именно съел и куда он пошел).

<sup>5</sup> Предварительные варианты: Топоров В.Н. Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа. - В кн.: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Предварительные материалы. М., 1978, с. 135-140; *Idem*. Lady-Bird (*Coccinella septempunctata* L.) in the Baltic and Slavic Traditions in Connection with the Reconstruction of Some Motives of the Principal Myth. - In: *Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais*. Uppsala, 1979, p. 268-275. - Ранее в контексте

были исследованы отдельные примеры "растительной" и "териоморфной" версий. Разумеется, однако, что кодовое разнообразие, определяющее своего рода "гибкость" основного мифа, не исчерпывается проанализированными версиями. Видимо, есть все основания сказать, что именно основной миф (и только он) передается максимум в данной мифопоэтической традиции числом кодовых версий (в идеале - всеми версиями, которыми располагает эта традиция). В известном соответствии с этим находится и то обстоятельство, что имена персонажей основного мифа (прежде всего тех, с кем связывается идея смерти и воскресения для новой, как бы усиленной жизни) кодируются наибольшим числом языковых элементов, многие из которых прозрачны с точки зрения "языковой" мифологии потребителя основного мифа. Образ божьей коровки в "энтмологической" версии в этом отношении особенно показателен.

\* \* \*

Ранее, в связи с реконструкцией прусской лексики \**karw-* 'корова' (при *klente* Э 673, *alynt* Гр. 4; ср. *curwis* 'бык', *kurwan*), было обращено внимание на сопоставление литовского названия божьей коровки *diėvo karvūtė* (собств. 'коровка бога') и полабского наименования для оленя *dajva korvo* (собств. 'дикая (дивья) корова')<sup>6</sup>. Полабские примеры надежны, поскольку они засвидетельствованы не только в разных источниках, но и, несомненно, в независимых друг от друга собраниях (о чем, в частности, можно судить по различию в переводах), ср. *Deiwa Korwō* 'Un cerf, c'est à dire, une vache sauvage' (Pfeffinger), *Deiwa korwo* 'Der Hirsch' (Vocabul et Phræolog. Vandalicum), *Deiwakurwa* (Domeier), *Deiwa Korwō* 'Thier' (Baucœur)<sup>7</sup>, *deiwa Korwō* 'Wilde Kuh'

"энтмологических" версий основного мифа были проанализированы мифопоэтические образы пчелы, осы, стрекозы, овода, комара, муравья и т.п.

<sup>6</sup> Ср. статью автора: Балто-слав. \**karw-* и \**deiv-* & \**karw-*. - *LPosn.* 23, 1980, p. 199-205, а также: Прусский язык. Словарь, т. 3. I-K. М., 1979, с. 238-243.

<sup>7</sup> Подобное смешение названий для оленя и зверя характерно для всей южнобалтийской зоны: помимо полабского примера, когда олень обозначается как зверь (*Thier*), ср. прусск. *alne* E 647: 'tyer' или нем. *tyer* 'олень'. Ср.: *Mažiulis* V. - *Baltistica*, 1979, 15, p. 148. Мотивы названия оленя "зверем" более или менее понятны: в этих местах олень был действительно самым крупным и ценным диким животным (в Эльбингском слове *alne* не случайно открывается список рогатых животных), т.е. зверем по преимуществу. Однако из этого не следует, что "оленьи" слова (*Deiwa Korwō*, *alne*, *Hirsch* и т.п.) могли обозначать и других "зверей" (напр., медведя, волка, лису или зайца). Можно думать, что обозначения дикого животного "оленьим" названием носило отчетливо метонимический характер; исходное значение слова при этом сохранялось.

(Hennig)<sup>8</sup>. Эти примеры предполагают исходное сочетание \*divbja/\*divaja/\*korva, обнаруживающее удивительное сходство (можно сказать, идентичность) с лит. diėvo karvūtė, основанным на потенциальном словосочетании \*diėvo kārve, которое в свою очередь входит в ряд сходных "бычьих" наименований, ср. diėvo jautis 'растительный клещ' (собств. 'бык бога'), diėvo jautėlis 'Gyrinus patator' (и даже karvūkė. Rudamina, Лаздийский р-н, см. LKŽ 2, р. 517)<sup>9</sup>. Принимая во внимание обычное для многих мифопоэтических и языковых традиций Старого и Нового Света обозначение дикого оленя как божьего<sup>10</sup> и многочисленные примеры параллелизма типа рус. олень : олѣнка (жук *Cetonia durata*), можно высказать предположение, что, в о - п е р в ы х, подобно лит. diėvo karvūtė (*karvėlė, karvūtė*), в праславянском могли существовать сочетания типа \*divbja & \*korv- + suff. diminut. (напр., \*korv-ьka, \*korv-ica, \*korv-iььka, \*korv-uška и т.п.), обозначавшие именно божью коровку, но предполагающие более ранние наименования диких животных как б о ж ь и х<sup>11</sup>, и что, в о - в т о р ы х, элемент \*divbja в этом сочетании должен был первоначально

- <sup>8</sup> См.: Połański K. Słownik etymologiczny języka Drzewian Połabskich. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1971, zesz. 2, s. 276-277.
- <sup>9</sup> Ср. изображение пчел как коровок - лит. *Mano bitės kaip karvikės* 'Мои пчелы - как коровки' (с продолжением: *O bitukai kaip jautukai* в свадебный песнях. См.: Lietuviškos svotbinės dainos užrašytos Antano Juško ir išleistos Jono Juško, т. I. Vilnius, 1955, р. 562, № 670 (здесь же и другой ряд сравнений - *Mano pati kaip bitutė* 'Моя жена - как пчелка').
- <sup>10</sup> В этом плане соотношение полабск. *Korwōd : Deiva Korwōd* вполне идентично кетск. *ʒeʃ* олень (домашний) : *Es-da ʒeʃ* обозначение дикого оленя как божьего (собств. - олень Еся, т.е. высшего бога).
- <sup>11</sup> Ср. также рус. *дивий мѣд*, т.е. мед от д и к и х пчел, при синонимичном *божий мѣд*, откуда *дивий* = *божий* (ср. обычную характеристику и самих пчел как б о ж ь и х). Ср. частые обозначения д и к и х животных по принципу 'принадлежащий богу', типа лтш. *dieva vērsī* 'дикие быки' (т.е. 'божьи быки', ср. выше формально близкие литовские формы *diėvo jautis, diėvo jautėlis*, значение которых оказалось перенесенным и, следовательно, не совпадающим с исходным), *dieva zuosis* 'дикие гуси', *dieva suns* 'волк' (собств. 'божья собака', т.е. дикая) и т.п., а также принцип названия и ряда других насекомых, исходя из обозначений 'божьего (дикого) скота', как, напр., в лтш. *dievvērsiņš* (или *dieva vērsiņš*) 'дровосек', о насекомом вида *Cerambyx* (букв. 'божий бычок'); *dievziņš* (или *dieva ziņš*) 'маленькое насекомое (жучок) красного цвета (букв. 'божья лошадка'), *dieva kumeliņš, dieva aita* и др.; ср. еще *dievsunītis, dieva sunītis*, жучок особого вида, *dieva vabulītes*

значить именно 'божья' и, следовательно, соответствовать вост.-балт. *diev-*, прусск. *dei-* (ср. далее др.-инд. *deva-*, авест. *daeva-* и т.п.) с общим значением 'бог'<sup>12</sup>. Иначе говоря, слав. \*božьbja & \*korv- + suff. diminut. (ср. засвидетельствованные во всех группах славянских языков обозначения типа рус. божья коровка, блр. божая кароўка, ббгава-кароўка, польск. *boża krówka*<sup>13</sup>, слов. *rápnobžková kravička*<sup>14</sup>, болг. бѡжа крѡвица, бѡжа крѡвичка и т.п.<sup>15</sup>) представляют собой продолжение реконструированной формы с естественной заменой первого члена

(см.: Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi, I. Rīgā, 1940, р. 360-362*); лит. *diėvo karvūkė, diėvo jautėlis* и др. (см. выше).

- <sup>12</sup> О том, что праслав. \*divь не только фонетически, но и семантически идеально отвечает продолжениям и.-е. \*dei- (см. I - \*dei-, II - \*die-, III - \*di-: Watkins C. *God. - In: Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der Indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert. Innsbruck, 1974*), в связи с недавно высказанными сомнениями в корректности этого сопоставления см. в другом месте. Ср. также: Rudnyčkyj J.B. *Slavic Terms for "God"*. - Ibid.
- <sup>13</sup> Ср. и явно более поздние образования, трансформирующие, тем не менее, исходный тип: польск. диал. (Августув) *Matki Boskiej krówka* (ср. в диалектном словаре Я. Карловича *mrówka Matki Boskiej/Rzeszów*). Вместе с тем иногда в этом значении выступает и просто *krówka* (южная Малопольша), *krufka* (Кашубщина) и т.д. "Коровья" компонента божьей коровки содержится и в таких ее названиях, как кашубск. *borowa krówka*, с одной стороны, и *kruszka, kruszka muszka, matuszka kruszka, matka kruszka* (при кашубск. *kruszka* 'mała krowa', 'krówka'), с другой. См.: *Atlas językowy Kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich. Zesz. IV. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1967, s. 70-71* и карта 159 (далее - АЖК).
- <sup>14</sup> Ср. чеш. диал. *rambičková ovečka* и др.
- <sup>15</sup> Ср. нем. *Gotteskühelein, Herrgotteskühelein* 'божья коровка'; финск. *jumalanlehmä* (от *jumala* 'бог' и *lehmä* 'корова' (см.: *Vilkuna K. - FUF 24, р. 200* и след.)), но - по другому принципу - эст. *lepatriinu*, вепск. *jumalanlehmaine* (*guma* || и, -*лап* 'бог', *lehm* 'корова', но и *pari* *lehmaine* 'божья коровка', от *par*, -*ин* 'священник, поп'; ср. н.-греч. *καταβίτσα*, т.е. 'попадьяха' = 'божья коровка'); рум. *vaca domnului* (ср. также игру *vacile-domnului*) и др. Сюда же, разумеется, нужно отнести обозначения божьей коровки как 'божьего бычка' типа нем. *Gotteskühelein, Gotteskühelein, схрв. божји волак*, рум. *boul domnului*, ср. еще *boul porci* и др., а также названия той же структуры, но отнесенные к иным денотатам (см. выше о лит. *diėvo jautis, diėvo jautėlis* и др.).

(\*div- → \*bož-), как, видимо, и в других случаях, когда речь идет о мифологически и/или ритуально отмеченных животных, ср. божий олень, божий конь, божья птица, божья пчела, божья овца и т.п. Что касается сочетания божья овца, то оно заслуживает особого внимания ввиду того, что, кроме обозначения овцы, может выступать и как перенесенное наименование божьей коровки - ср. схрв. *božja ovciца* или нем. *Herrgottschäffchen* или *Gottschäffchen*. Интересно, что божья коровка может обозначаться и просто как овечка; ср., напр., чеш. *beruška*, *berunka* (ср. *béran*), моравск. *verunka*, *veronka*, ляхск. *terunka* и др.<sup>16</sup>; можно было бы привести здесь и еще целый ряд похожих форм, но все они обнаруживают связь со словами типа польск. *biedronka* и т.п., бесспорно, иного происхождения (о них см. ниже). Не исключено, что некогда существовало и такое обозначение *Coccinella septempunctata* L., как \*božbja & \*beruška во всяком случае, чеш. *Panny Marie beruška* 'божья коровка' при наличии такого соотношения, как польск. *boża krówka: Matki Boskiej krówka* (и даже *Panna Marija* 'божья коровка' → \**Panny Mariji krówka*), дает основание для такого предположения.

Если внутренняя форма литовского и славянских обозначений божьей коровки отсылает к мотиву коро́в б о г а, его овец или даже его птиц<sup>17</sup> и т.п.<sup>18</sup> (ср. реконструированный в другом месте мотив похищения коров (стада скота) бога его противником в сюжете основного мифа), то другие названия божьей коровки отсылают к мотиву с о л н ц а, иногда б о ж ь е г о; ср. в.-луж. *bože stóněko* 'божья коровка'<sup>19</sup>, а также: укр. *сонецько*, *засулька-сонечко* (ср. *божа засулька*, *засулейка* - всё о божьей коровке при блр. *зозулька*, *зязулька*, *зёзюлька* то же), блр. *сонейка*, *солнышка* то же, чеш. *sluněčko*, *sluníčko sedmitečné*, в.-луж. диал. *styněko*, нем. *Sonnenkälbchen*, *Sonnekäfer* (но и *Glückskäfer*) и др.<sup>20</sup>; ср. эвентуальное обозначение божьей коровки в сербском фольклоре как *сунчевић*, т.е. 'сын Солнца'. Эти языковые данные, как и образы божьей коровки в словесном искусстве -

<sup>16</sup> Характерно, что эти слова переносно обозначают и человека ('*hodné děvče*', '*miláček*', '*sluněčko*'/brout/ и т.п.).

<sup>17</sup> Ср. франц. *poulette à Dieu* 'божья коровка' (собств. 'божья курочка') при итал. *palomilla*; алб. *puře Shën Mëris* (букв. 'курица св. Марии') и т.п.

<sup>18</sup> Ср. н.-луж. диал. *бодоца цаска* 'божья коровка' (собств. 'божий червячок'), видимо, отражающее влияние форм, подобных н.-нем. *tarickenwort* 'божья коровка' с близкой внутренней формой.

<sup>19</sup> Ср. выше о чеш. *beruška* (букв. 'овечка'), обозначающем и божью коровку и солнышко (хотя и в переносном употреблении).

<sup>20</sup> См.: *Budziszewska W. Słowiańskie słownictwo dotyczące przyrody żywej*. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1965, s. 160.

и народном (ср. болгарскую загадку: *Една б о ж а к р а с а в и ц а всичкия свят напълнила. - С л ъ н ц е т о*, откуда 'божья коровка' ≡ 'солнце'), и художественно-литературном (ср. киевское: ... *И пойдём в синь и гать, | Солнице - божью коровку | Аллилуйем встречать...*) - существенно уточняют и семантическую мотивировку обозначения божьей коровки как солнышка (летающее насекомое выпуклой округлой формы, обычно красного или желтого цвета), и то место основного мифа, с которым связан образ солнца-божьей коровки<sup>21</sup>. Конкретно речь идет о сюжете небесной свадьбы, наиболее полно и надежно засвидетельствованном именно в балтийском мифологическом фольклоре<sup>22</sup>, но известном и по разрозненным свидетельствам других традиций. При этом важно подчеркнуть два обстоятельства, существенно выделяющих балтийскую версию сюжета: 1) участие в ней Громовержца (лит. *Perkūnas*, лтш. *Pērķōns*) или бога, божьего сына (лтш. *Dievs, Dieva dēļš*), соответственно чему иногда появляется не само Солнце (лит. *Saulė*, лтш. *Saule*), а Солнцева дочь<sup>23</sup> (или дочери, ср. лтш. *Saules meita*, лит. *Saulės dukterys* при содержательно и этимологически сходном ведийском образе *Duhitā Sūryasya* 'Дочь Солнца'); при этом орудием наказания изменнику, нарушившему брачный союз, выступает обычно именно Громовержец; 2) нарушителем

<sup>21</sup> Исходная (базовая) по отношению к этому образу мифологема о солнце-корове достаточно хорошо известна в разных (преимущественно южных) традициях. Ср. древнеегипетскую богиню Хатор (кстати, стоит отметить, что изображение Солнца, поддерживаемого ее рогами, весьма напоминает внешний вид божьей коровки; ср. солнце на рогах небесной коровы в типовых композициях с фараоном; наконец, ср. образ скарабея с солнечным шаром), в связи с которой заслуживает, в частности, внимания столб с двумя головами этой "Госпожи сикоморы" в Дендера, или же "утреннюю корову" (*usriyā gauḥ*), богиню зари ведийскую Ушас, или, наконец, Геру, сохраняющую следы связи как с солнцем, так и с коровой.

<sup>22</sup> Ср., напр., тип, представленный такими текстами, как *Rēza L. Lietuvių liaudies dainos*. I. Vilnius, 1958, № 27, 62, 78 или: *Barons K. un Wissendorffs H. Latvju dainas, I-VI. Jelgavā un Petrogradā, 1894-1915, № 33845* (ср. также: *Jonval M. Les chansons mythologiques lettonnes*. Paris, 1929, и др.) Среди славянских версий ср. болгарскую мифологическую песню "Слънчева женитба" и др. О небесной семье и небесной свадьбе см. обстоятельное исследование: *Viēkaiš H. Die Himmlische Götterfamilie der Alten Letten*. Uppsala, 1972.

<sup>23</sup> Результатом взаимодействия двух персонажных схем - "Сын бога" и "Дочь Солнца" - можно объяснить образ Сына Солнца, ср. с.-хорв. *сунчевић* (напр., в очень важном фрагменте основного мифа: *Проси С у н ц е за свог С у н ц е в и ћ а*).

брака выступает мужской персонаж - Месяц (ср. лит. *Mėnuo*, лтш. *Mėness*, рус. *Месяц*), а не женский, как это засвидетельствовано большинством традиций (отчасти, между прочим, и балтийскими). Тем не менее, женский персонаж и его "энтимологическая" перекодировка (*сбнечко*, *bože stónčko* и другие обозначения *Coccinella septempunctata*); ассоциируемая с полужителным началом (божья коровка связана с богом, приносит детей, помогает разыскивать стадо<sup>24</sup>, предупреждает об опасности, предсказывает человеку урожай, срок его жизни<sup>25</sup>, покровительствует влюбленным и т.п.), она в известной степени сохраняет следы трансформаций, которые произошли в мифе с отрицательным женским персонажем, изменившим своему мужу Громовержцу. В этой связи характерен и сам мотив (содержащийся, правда, в мифе обычно имплицитно) превращения супруги Громовержца Солнца в солнцеподобное насекомое (божья коровка как "солнышко") при аналогичном мотиве в других традициях, где согрешившая жена

<sup>24</sup> Т.е. отчасти дублирует один из основных мотивов, связанных с Громовержцем, - разыскание похищенного стада или жены, уведенных и спрятанных противником бога.

<sup>25</sup> Частным, профаническим вариантом этой функции божьей коровки является указание ею часа дня. В эту особенность предсказывать время верят в разных традициях, а в некоторых из них сама божья коровка обозначается как 'часок' (ср. кашубск. *godzinka*, *godzineszka* 'божья коровка', диминутив от *godzina* 'час', см. ниже) или даже просто как 'часы' (ср. *zégarek* в Сумине под Старогардом на Коцеве). На Кашубшине к божьей коровке обращаются с вопросом о времени (причем само название божьей коровки может не быть связанным с идеей времени, часов): *L ẽ t e w e s z k o, paneweczko, powiédzké mie, jaká to je g o d z i n k a; piérszã, drégã, t'rzecã, czwórtã, piótã, szósfã, sódmã, uósmã, dzewiôtã, dzesótã, jednãstã, dwanãstã (Puzdrowo); Jaká to je g o d z i n k a, źle je tu po- ẽ n k o, wiele g o d z i n d o wieczorka; m o r ó w e s z k a, poonies skrzidełeczka i powiédz, jaká godzinezczka; k r ù š k u e, k r ù š k u e, powiec iaká to quozena ie, p o i a u t o p e g u o v a s k r a c a; k r a p ñ i č k e, m o č n i č k e, p r e v c m e i a k a g o z i n a, bo se karúšek skrãcã* и т.п. См.: *Syãhta B. Twórcze zdolnošci jãzykowe Kaszubów (na przykãdziej synonimów biedronki)*. - JP 38, № 3, 1958, s. 217-218; *Idem. Słown. gwar kasz, t. I. Wrocław, 1966, s.v.;* AJK, zesz. IV, s. 68-69 и карта 159; ср. также: *Labuda A. Słowniczek kaszubski. Warszawa, 1960.* В кашубских говорах отмечены также *g'ozinka*, *guezinka*, *g'ezénka*, *g'ožinka*, *gožineška* и даже *guezlna* (AJK, zesz. IV, s. 69); за пределами Кашубщины слово известно из одного коцевского и одного крайняцкого говора. Ср. блр. *Цецер-цечер, ці далёка вечар? Як далёка, то ляці высока, калі блізка, то ляці нізка* (цечер - название божьей коровки).

превращается во вредоносное насекомое или дает им (комары, москиты, мухи и т.п.) начало: сами же эти насекомые трактуются как "превращенные" дети низринутой жены Громовержца. В этом же контексте нужно рассматривать и о п а л е н н о с т ь божьей коровки, едва спасшейся от небесного огня (ср. популярное детское обращение к божьей коровке в русской традиции: *Божья коровка, Улети на н е б о, Принеси нам хлеба, Черного и белого, Только не г о р е л о г о ...*; ср. блр. *Божая кароўка, палляці на неба, прпрнясі нам хлеба; чорнага і белага, толькі негарэлага...*) при обычном мотиве поражения огнем-молнией жены Громовержца<sup>26</sup>. Еще очевиднее эта тема наказания огнем выступает в ряде фольклорных текстов (в частности, детских), построенных по следующему принципу: божья коровка, лети домой, твой дом в огне, твои дети горят...; н.-луж. *slyńčko, slyńčko, letkaj domkoj, twoja budka se pali, twoje źižetka plaku* (ср. весьма характерную параллель в связи с темой божьей коровки и солнца дома - верхнелужицкую формулу *stónčko w boži domčk dže*, о заходящем солнце, при том, что в этой же традиции божью коровку называют *bože stónčko*, т.е. буквально - 'солнце бога'<sup>27</sup>). Мотив горящих детей<sup>28</sup>, наказанных за некий грех матери ("несвой"

<sup>26</sup> Как показано в другом месте, жена Громовержца в этом сюжете нередко носит "огненное" имя - рус. *Маланья* (в мифопозитической мифологии от *молния*), *Маланьвица*, *Огненная Мария*, блг. *Огняна Мария*, схрв. *Марија огњена* и т.п. В *Марии* сербско-хорватских и болгарских мифологических и ритуальных песен видят Богородицу или Марию Магдалину как хранительниц молнии (Мария Магдалина за непочтение к ее дню, согласно русским данным, наказывает громом). Характерно, что в ряде традиций Илью (как трансформацию бога-Громовержца основного мифа) и Марию (как трансформацию жены Громовержца) почитают в двух идущих подряд праздниках. Дальнейшая трансформация этих персонажей, сохраняющая, однако, мотив о г н я (и воды), - *Иван и Марья купальских песен.*

<sup>27</sup> Иначе говоря, эта формула как бы предполагает суммирование разных (но изоморфных друг другу) семантических рядов: 1) "Солнце идет в божий домик", т.е. закатывается, заходит; 2) "божья коровка идет в свой дом (к своим детям)"; 3) "Солнце - жена бога идет в дом (к своим детям)". Вообще тема дома (домка, хатки) божьей коровки принадлежит к числу нередких, ср. блр. *Андрэйка-братка, дзе твая хатка?*; - *Петрык-вэдрык, дэ твэй дом?* и более косвенно: *Пава-пава, калі пагода, ляці ў поля, а дошч сядзі дома* или *Пётра-Паўла, ... Калі дошч, сядзі дома, калі пагода, ляці ў поля* (по данным Л.Ф. Шаталовой, см. ниже).

<sup>28</sup> В известном смысле его можно видеть и во многих играх - в г о р е л к и, "в классы" (раньше - "в цари"), ср. такие термины этой игры, как "огонь", "горит", "мак" (как образ огня), и т.п.



дети) или за нарушение запрета, хорошо известен как в ряде версий основного мифа (напр., на Балканах, где обнаруживаются и другие важные параллели в этом же сюжете<sup>29</sup>), так и в некоторых литературных текстах с мощным архетипическим слоем<sup>30</sup>. В фольклорных и мифологических текстах этот мотив так или иначе соотносится и с самыми трансформациями жены Громовержца (ср. рум. *Sf. Vineri* 'святая Пятница', продолжающая римскую Венеру, и др.).

Даже если исходить только из тех примеров, что приведены выше (а реально их значительно больше, и некоторые из них весьма убедительны и исключительно широко

<sup>29</sup> Ср. "посудную" тему в румынских рассказах о пламени, сжигающем детей (приуроченных как раз к *Sf. Vineri*): *para asea arde copiii mei*, с одной стороны, и мотив перевернутой посуды (*tóte vasele cu gura în jos*, собств. 'вниз ртом'). См.: *Marian S.F. Sărbătorile la români*. București, 1899, p. 295-296; *Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонифицированных днях недели. - В кн.: Структурно-типологические исследования. М., 1973, с. 206 и др. С этим комплексом, неоднократно выступающим в восточнороманской традиции, связаны и сходные балтийские мотивы. Ср. типовую формулу литовского фольклора: *P e t r ė l i, b ě k, b ě k, tavo vaikai r ě k, r ě k, š a u k š t a i, b l i ū d a i n e t a z g o t i, po suolelio pakavoti!* "Божья коровка, спеша, спеша (собств. беги, беги), твои дети кричат, кричат, тарелки, блюдца не мыты, под лавкой спрячаны!"

Следует напомнить, что в румынском сказочном фольклоре известны сюжеты, связанные с божьей коровкой. См.: *Schullerus A. Verzeichnis der Rumänischen Märchen und Märchenvarianten*. Helsinki, 1928, S. 89 (№ 68: сестра, убитая братом; превращение прекрасной женщины и т.п.), а также: *Marian S.F. Insectele în limba, credințele și obiceiurile Românilor. Studiu folkloristic*. București, 1903, p. 106, 426, и др.

<sup>30</sup> Ср. у Анны Ахматовой в стихотворении 1940 г.:

Уложила сыночка кудрявого  
И пошла на озеро по воду  
.....  
Как последнее слово услышала,  
Света я пред собою не увидела,  
Оглянулась, а дом в огне горит -

и в переключке с этим:

Все ушли и никто не вернулся,  
Повинуясь обету любви,  
Мой последний я, лишь ты оглянулся,  
Чтоб увидеть все небо в крови.

разветвлены<sup>31</sup>, на этом этапе неизбежно заключение, согласно которому божья коровка - не что иное, как "превращенная" жена Громовержца, несущая на себе следы наказания огнем. Такой вывод подтверждается и многими другими фактами. Из них уместно ограничиться рядом диагностически важных женских обозначений божьей коровки, прежде всего ее антропоморфизированных версий. Помимо названных выше наименований божьей коровки, отсылающих к теме божьей матери (ср. *Matki Boskiej krowka* и т.п.), ср. лтш. *mārīte* (при имени *Māra*, в образе которой сочетаются черты жены Громовержца и божьей матери дэвы Мариши<sup>32</sup>), лит. *marūtė* и особенно *diėvo marūtė* (букв. 'божья Мариюшка') как обозначение божьей коровки<sup>33</sup>; весьма многочисленные кашубские формы - *panna Maryja*, *panna Marianna*, *panka Marianka* (*panna Marija*, *marjanna pan-na*<sup>34</sup>, *marjanka panka*); *mariana*, *marianka*, *marinka*, *marionka*, *marjūnka*, *marinėška*, *marķėnkifer* (из немецкого); *panna*, *panienka*, *panieneczka* (*pańynka*, *pańanka* и др.)<sup>35</sup>. Сюда же, в конечном счете, нужно отнести и вторичное обозначение божьей коровки как *mora*, собств. 'чаровница', 'дух', 'мора' (*mōra* и даже *ora!*), *morówka* (*mōrufka*, *mōrēufka*), *mōrōweczka* (ср.: *moruveczka*, *pūó-véc ti mōe, iako to ie gōżinečka*), *pańenka morōveczka* (отмечена и изолированная лексема *mōvuška*). Основанием для такого отнесения этих форм может служить известное в самых разных традициях притяжение и смешение имени Мариши и имени ее предшественницы (толкуемой позже уже как отрицательный персонаж) Мары, Моры, Марены, Морены и т.п. в ряде общих или достаточно сходных ситуаций. Кроме того, характерно и размещение этих названий: *mora* и *morówka* обнаруживаются не посредственно к западу от основного массива форм типа *mariana*, *panna*

<sup>31</sup> Ср. богатый материал в монографии: *Backman E. Jungfru Maria Nyckelpiga*. Stockholm, 1947; ср. также: *Holsten R. Coccinella septempunctata im pommerschen Plattdeutsch*. Pyritz, 1914; *Hinze F. Pomoranische Bezeichnungen des Marienkäfer im hinterpommerscher Plattdeutsch*. - *ZfSl*, 1964, Bd. 9, Hf. 3, есть сведения о том, что В. Важным была подготовлена монография о божьей коровке.

<sup>32</sup> См.: *Blezaïs H. Die Hauptgöttinnen der alten Letten*. Uppsala, 1955; *Idem. Die himmlische Götterfamilie...*

<sup>33</sup> Ср.: *Diėvo marūtė bėga man per ranka*. К связи с богом ср. формульное обращение (просьбу): *M a r y t, m a r y t, skrisk pas diė v a!* См.: *LKŽ 7*, p. 863 (словом *marūtė* обозначается и растение *Chimaphila umbellata*).

<sup>34</sup> Возможно, под влиянием этой формы могло возникнуть единичное *anna panna*. - Показательны некоторые румынские названия божьей коровки этого же типа: *Măriuța*, *Măriuța popei*, *Măria popei*, *Mămăruța* и др. См.: *Marian S.F. Op. cit.*, p. 107.

<sup>35</sup> См.: *AJK, zesz. IV*, s. 69-70, карта 159; *Sychta B. Op. cit.*, p. 218-219.

*Maryja, panienska*, как бы продолжая его<sup>36</sup>. В свою очередь непосредственно к западу от ареала *mora*, *morówka* (а именно в pow. Bytów и Chojnice) обнаруживаются формы, которые или в звуковом, или в содержательном плане ориентируются на *morówka* (*moróweczka*); ср., с одной стороны, *borówka, boróweczka, boroweczka, borowiczka* и под., а с другой — *borowa matka, borowa matynka, borowa matyneczka, borowa matuszka*, даже *borowa ciotuszka* (отмечено и *borowa krówka*)<sup>37</sup>, ср. блр. *буроўка*. "Материнская" тема продолжается и в других наименованиях божьей коровки в Кашубшине и соседних с нею территориях, ср.: *matynka, matyneczka, matyniczka; matuszka kruszka, matka kruszka* (при *kruszka* и *kruszka muszka*), также отмеченные в pow. Chojnice. Следовательно, данные Кашубского атласа показывают компактность и непрерывность той зоны, где божья коровка обозначается как женщина-мать (иногда с уточнением имени), см. карту. Более того, при единстве (или однообразии) семантических мотивировок обозначения божьей коровки в этой зоне она весьма сильно дифференцирована в отношении лексем, которые реализуют сходную семантическую схему. В этом отношении указанная зона (Кашубщина и pow. Starogard Gdański, Tuchola, Tczew) образует резкий контраст по отношению к прилегающей к ней с юго-востока обширной, но малодифференцированной (в основном *biedronka*) зоне. Кодирование названия божьей коровки через имя Марии или Девы (в частности, через принадлежащих ей животных) наблюдается и в других языковых традициях; ср. нем. *Marienkäfer, Marienkäferchen, Marienwürmchen* (возможно, влиянием подобных названий объясняется н.-луж. диал. (Błota) *marijka*), схрв. и макед. *бубамара*, толкуемое иногда как 'червь

<sup>36</sup> При этом примеры с *mora* занимают южную часть пояса (pow. Tuchola, Sepólno Krajeńskie, Starogard Gdański), а примеры с *morówka* — северную часть (pow. Bytów, Kościerzyna, Kartuzu и даже Puck, ср. Ястарню).

<sup>37</sup> См.: АЖК, zesz. IV, s. 74-75; *Sychta B. Op. cit.*, p. 218. — Любопытно свидетельство о духе-охранительнице Тухольских Боров по имени *Borowa Ciotka*. Она занимает одно из первых мест в тухольской демонологии, охраняя леса как от грозы, бури, вихря, так и от людей, наносящих урон лесу или его обитателям (особенно птицам); последних она наказывает, насылая на них комаров (*końtugów*), ос и даже змей. Эти особенности Боровой Тетки в точности совпадают с анализировавшимися ранее (в частности, в сибирских и америндских традициях) чертами наказанной жены бога (Громовержца), свергнутой на землю.

В той или иной степени полезно учитывать и белорусские названия божьей коровки с корнем *бур-*: *мур-,* хотя они непосредственно и не связаны с указанными польскими. Ср. блр. *буроўка, кароўка-буроўка, бурка-кароўка, каровка буренька, буринка, кароўка-муроўка, коровушка-муровушка, кароўка-мугоўка* и др.

Марии' (ср. также макед. *божја бубалка*)<sup>38</sup>, алб. *puļe Shën Mëris* или же итал. *bestia della Vergine*, англ. *lady-bird, lady-bug* и другие примеры, в которых божья коровка дается в христианизированной перекодировке, соотносясь с Богоматерью (*implicite* женой бога<sup>39</sup>). Здесь же должны быть названы и другие женские ипостаси божьей коровки. Речь идет о таких обозначениях *Coccinella septempunctata*, как лит. *katrytė* (букв. 'Катеринушка'; ср.: *Maryt, katryt, kada bus pagada?* LKŽ 7, p. 863)<sup>40</sup> или польск. *katrynka*, засвидетельствованное в АЖК дважды (*Strzelczyki, pow. Chodzież, woj. Poznań* и *Mieczkowo, pow. Szubin, woj. Bydgoszcz*), но частое в широком кругу великопольских говоров<sup>41</sup>. Эти названия показательны, между прочим, и в том отношении, что соответствующее женское имя *Катерина* (наряду с *Марина-Мария*) обычно носит змея, к которой обращаются в заговоре<sup>42</sup>. Человеческое имя змеи (как и божьей коровки) проще всего объясняется тем, что змея и есть "превращенная" жена Громовержца (как это реально засвидетельствовано целым рядом мифопоэтических традиций); ср. и другие "именные" обозначения божьей коровки: лит. *barbūtė* (при *Barbora*), вероятно, *borūgė*, может быть, и некоторые славянские названия, несомненно, подвергшиеся разным влияниям и перестройкам (ср. блр. *бобруніца*, укр. *бобруна, бобрунка* и т.п., о чем см. ниже).

Осмысление названий божьей коровки как женских имен не только отсылает к соответствующему женскому персонажу основного мифа, но и способствует возникновению "мужских именных" обозначений этого насекомого. Достаточно назвать ряд лексем, распространенных в довольно компактном литовско-белорусском ареале. Речь идет о таких названиях, как лит. *petrėlis (petrėle), petronėlė, petriškėlė* (славянское заимствование) и т.п. или блр. *пэтрык, пэтрык, пятрок, пятрук, пятрусць, пэтрыя, пятро, пятро, даже пэтра-паўла* и многочисленные и по-разному гибридизированные формы типа *пэдрик, вэдрик-пэдрик, пэтрык-ведрык, пэдорка-едорка, цэдрик-пэдрик, подэрко, фэдарка, фэдорко, фэдрик, хведарка, бэдрик, вэдрик,*

<sup>38</sup> См.: *Budziszewska W. Op. cit.*, s. 160.

<sup>39</sup> Очевидно, в силу сдвига: мать бога + мать детей бога и, следовательно, жена бога.

<sup>40</sup> Лит. *katrytė* используется и в народной ботанической номенклатуре (LKŽ 5, p. 414), обозначая, в частности, болотную незабудку.

<sup>41</sup> См.: АЖК, zesz. IV, s. 75 и карта 159, а также картотеку "Słownika gwar polskich" в Кракове.

<sup>42</sup> Ср. рус.: *ти Марина, ти Катерина...* или лит. *Maryt, Katryt...*; ср. формульное: *Toje gūžtoje trys slūgos: Karalina, Katrina, Marcelina...* при обращении к божьей коровке типа *Marele, Katrele, pasakyk, kada bus lietūs?* (см.: *Lietuvių tautosaka*, т. 5. Vilnius, 1968, p. 918, № 9421; ср. p. 896, № 9291 и др.).

бооржк и т.п.<sup>43</sup> Указанный ареал отчасти продолжается и на территории Польши. Во всяком случае, мазурск. (вельнеськ.) *patrunelka* (ср. Ном. пропр. *Petronela*), малопольск. диал. *petruska*<sup>44</sup> (ср. название растения *pietruszka*; такого рода омонимия отмечена и в лит. *petrėlė*, *petruškėlė*) и отмеченные на границе крайняцких и северновеликопольских говоров формы *patronka* (*patronka*, *patronka*), *patroneczka* (к зап. от Быдгощи)<sup>45</sup>, известны также в ряде говоров Великопольши, Силезии и южной Малопольши<sup>46</sup>. Разумеется, роль основного обозначения божьей коровки *biedronka* в возникновении и/или консервации подобных форм беспорна; более того, в ряде случаев (ближе и конкретнее, однако, не определимых) именно *biedronka* могло стать источником для *patronka* и т.п. И, однако, для всего массива приведенных форм — как польских, так и тем более белорусских и литовских, — основным источником является, несомненно, имя *Petr*. Его использование в наименованиях *Coccinella septempunctata*, как и в названиях растения петрушки (ср. рус. *петрушка*<sup>47</sup>, лит. *petražolė*, т.е. 'трава Петра', *petrėlė*, лтш. *pētersīlis*, нем. *Petersilie*, лат. *petroselinum*, др.-греч. *πετροσέλινον* и т.п.), и ф о л о г и ч е с к и о б у с л о в л е н о тем, что Петр, Петрушка (+ петрушка как сниженный образ Петра — растение и кукла) — поздняя трансформация образа младшего сына Громовержца (и, следовательно, его жены, превращенной в божью коровку, чье имя как раз и кодируется элементом *petr-*(:*Petr-*)<sup>48</sup>. Не случайно поэтому наличие в балтийских и славянских языках лексем с корнем *petr-*, обозначающих обе сниженные ипостаси младшего сына Громовержца — и божью коровку и пет-

<sup>43</sup> Подробно см.: Шаталова Л.Ф. Назва "божя кароўкі" (*Coccinella septempunctata*) у беларускіх гаворках. — В кн.: 3 жыцця роднага слова. Мінск, 1968, с. 166-178; ср. также: Трубацев О.Н. Лит. *petrėlė* 'божья коровка' — словообразовательно-семантическая калька блр. *пэтрык/пятрок/пятрук/пятрусь* 'божья коровка'. — В кн.: Этимология 1975. М., 1977, с. 12.

<sup>44</sup> См.: *Budziszewska W.* Op. cit., s. 159.

<sup>45</sup> См.: *AJK, zesz. IV, s. 75* и карта 159; комментатор лишь отчасти прав, рассматривая эту форму как "ewentualnie wukolejenie nazwy *biedronka*, być może pod wpływem wielkopolskiej *katrynki*". Здесь, как и в ряде других случаев, недооцениваются, так сказать, "петроцентричные" формы.

<sup>46</sup> См.: *Karłowicz J. Słownik gwar polskich, t. I-VI. Kraków, 1900-1911, s.v.*; ср. также картотеку "Słownika gwar polskich" в Кракове.

<sup>47</sup> Ср. такую ошибочную польскую форму, как *piotruszka*, ценную в том отношении, что она отчетливо ориентирована на Ном. Propr. (правильная форма — *pietruszka*).

<sup>48</sup> Подробнее об этом см. в статье автора: Заметки о растительном коде основного мифа (*перец, петрушка* и т.п.). — В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977, с. 196-207.

рушку<sup>49</sup>. Наконец, показательное наличие таких параллельных текстов, как:

Б о ж а я к а р о ў к а,	П я т р у, П я т р у,
	П я т р у ш а ч к а,
Д з е м а я с в я к р о ў к а?	А д з е м а я д у ш а ч к а?
Ц і ў л е в ы м б а к у,	Ц і ў л е в ы м б а к у,
Ц і ў п р а в ы м б а к у,	Ц і ў п р а в ы м б а к у,
Ц і ў ж о ў т ы м п я с к у?	Ц і ў ж о ў т ы м п я с к у? <sup>50</sup>

Даже такое, казалось бы, искусственное и во всяком случае вторичное название божьей коровки, как блр. *петра-паўла*, посредством элементов христианского словаря<sup>51</sup> моделирует ту д в о й с т в е н н о с т ь (сомнительную парность), которая неотделима от разных трансформаций потомства Громовержца и его жены (ср. *Иван да Марья* как персонажи купальских празднеств и как парный цветок, в который они были обращены за нарушение запрета — инцест; см. выше о Петре и петрушке), в частности, как можно судить по некоторым намекам, и от божьей коровки. Впрочем, существуют и другие названия этого насекомого, в основе которых находится мужское имя. Речь идет о блр. *андрэйка*, *андрушк*<sup>52</sup>, нередко фигурирующих в детских обращениях к божьей коровке (*А н д р э й к а - к а - л о д а*, |*Што заўтра будзе*, |*Дождж ці пагода?*|*Бэ-э-э; А н д р э й к а - б а ж о к*, |*Ляці ў той бачок*, |*Паптайся ў бога*, |*Што заўтра будзе*|*Дождж ці пагода?* и др.)<sup>53</sup>. Сам выбор одного элемента из двух (дождь или ведро), как и обращение *Андрэйка-братка* (№ 633), выступает как способ реализации начала двойственности в образе божьей коровки.

Можно высказать предположение, что пара Громовержец-его жена из основного мифа отражена в преобразованном виде в гаданиях, в вопросах о женихе или невесте, о будущем браке и т.п., с которыми обращаются к божьей коровке. Ср. блр. *Пятро, куди я замуж пайду?*; — *Петра-Паўла*,

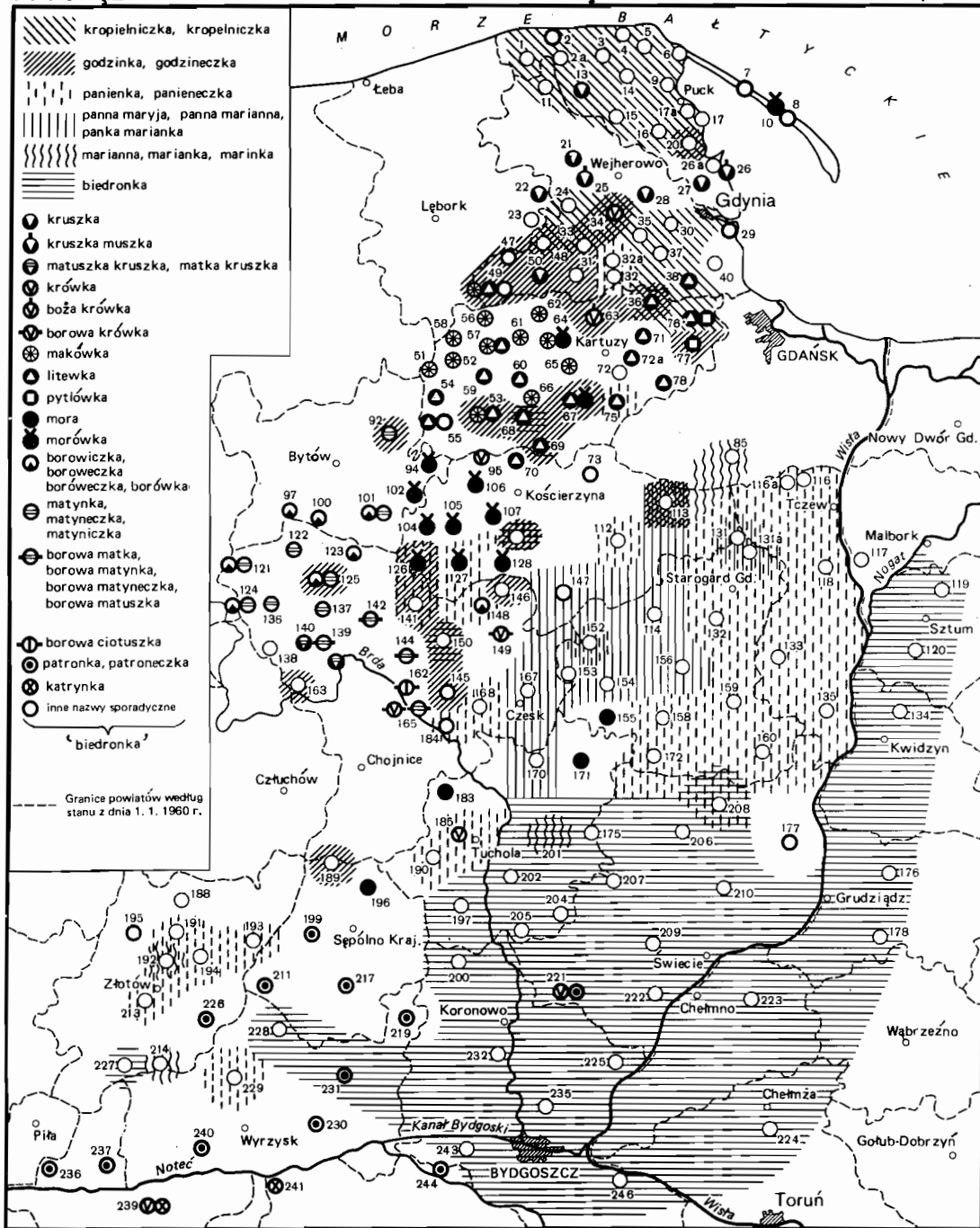
<sup>49</sup> Об этом следует помнить и при решении вопроса о том, является ли лит. *petrėlė* 'божья коровка' калькой, и если является, то какая форма (источник) калькировалась.

<sup>50</sup> См.: *Беларуская народная творчасць. Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972, с. 368-369, № 646-647.*

<sup>51</sup> Эти элементы составляют единство, п а р у, но сами по себе они в известном отношении разнонаправлены (ср. нем. *dem Peter nehmen und dem Paul geben; Ich bin Peter, du bist Paul...* и т.п.). — С этой парностью связан, видимо, и мотив б р а т а, нередко выступающий в названиях божьей коровки или в обращениях к ней, ср., напр.: *Братка-Кандратка; — Ядзерка, мой мілі брацейка...*; — *Андрэйка-братка; Иванька-братка* и др.

<sup>52</sup> См.: *Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча, т. I. Мінск, 1979, с. 81.*

<sup>53</sup> См.: *Беларуская народная творчасць, с. 364-365, № 630-633. К разнице между божьей коровкой и андрейкой см.: Шаталова Л.Ф. Указ. соч., с. 171.*



скажи праўду, скажи мне, дзе мой мілі, у якой старане? - Пэтрык пасадыць на руку і паказваюць направа і налева, у які бок палляціць, у той бок замуж выйдзе; - Пэтрык-Пэтрык, дзе мой жаніх? У той бок палляціць, значыць, там ён; - Пэтрашка, скажи мне праўду, дзе мая мілачка, у якой старане?; - Пэтрушачка, дзе мая душачка, ці ў левым баку, ці ў правым?; - Пэтрык-Пэтрык, дэ мый замуж: ці в тым боці, ці в гэтым?; - Пэтрык, скажи, дэ мый жаніх, ці в том боці, ці в тым?...; - Андрэйка, ляці на краёк, дзе мілі дружок; - Клемка-Клемка, дзе мая дзеўка, у якім баку, ці ў тым, ці ў тым, ці ў тым...; - Зозулька-зозулька, дзе мая жонка? Ці ў том боці, ці ў том, ці ў том... Ці на небе, ці на земле?; - Чыбрушка-чыбрушка, дзе мая молодушка, ці на світи жывэ, ці в могилі гніе...; - Андрэйка-рабачок, скажи, дзе мой мужычок?; - Пэтрушачка-душачка, дзе мая маладушачка... и т.п. (Шаталава Л.Ф. Указ. соч., с. 168-173) и даже: Божая кароўка, дзе мая свякроўка? при Божая кароўка, ляці ў той бачок, дзе мой мужычок (сходные вопросы иногда имеют и других адресатов: Ты залай, залай, собачка, залай серенький волчок, ты залай в тую сторонку, где мой миленький живет).

Тема детей божьей коровки (как трансформации наказанной жены Громовержца), не только возникающая при реконструкции, но и нередко даваемая открыто (ср. о божьей коровке: Там т в о и д е т и | На повети, | В красних рубашках, | В беленьких порточках... и т.п.<sup>54</sup>), обычно развивается в одном из двух планов. П е р в ы й из них

<sup>54</sup> См.: Кудрявцев А.В. Детские игры и песни в Нижегородской губернии. - В кн.: Нижегородский сборник, 1871, т. IV, с. 218. Часто д е т и б о ж ь е й к о р о в к и находятся на н е б е; ср. блр.: Божая кароўка, палляці на н е б к а. Там твае д з е т к і кушаюць катлеткі, п'вам запіваюць, хлебам заядаюць; - Язерка, язерка, б о ж а я д з і ц я т к а! Палляці на н е б а, прынясі нам хлеба; - Божая кароўка, ты ляці на н е б к а, там твае д з е т к і кушаюць катлеткі. Усім раздаюць, а табе не даюць и т.д. (см. Беларуская народная творчасць, с. 366 и след.); ср. также Андрэйка, ляці на неба, прынясі ад Бога хлеба или даже Божая кароўка! Палляці на неба, дам табе я хлеба и т.п. Сходные варианты есть и в русском детском фольклоре, хотя чаще мотив полета на небо за хлебом (полети на небо, принеси нам хлеба!) не сопровождается мотивом детей; иногда просьба ограничивается молоком, как в блр.: Кароўка-мугоўка, дай малачка и т.п. Но в ряде случаев нахождение детей божьей коровки неизвестно: Фэдрік, фэдрік, дзе твае д з е т к і? Куды палляціш: ці ў высокія горы, ці ў глыбокія н о р и? (там же, с. 336, № 638); к теме д е т е й ср. также: Пэтрачка, дзе маё дзіцятка? - Клямук-Клямук, дзе мой дзяцюк?; - Дзенчик-дзенчик, дзе мой маладзеньчик? и др. (Шаталава Л.Ф. Указ. соч., с. 170-171).

актуализирует образ детей Солнца (ср. укр. *сбнечко* 'божья коровка' и т.п.), воплощающихся (или соотносенных) в днях недели, с е д ь м о й из которых отмечен: в о с к р е с е н ь е как день Солнца (ср. англ. *Sunday*, нем. *Sonntag* и т.п., т.е. 'Солнца день') при обозначении в ряде традиций четверга как дня Громовержца (ср. англ. *Thursday*, нем. *Donnerstag*, лит. *Perkūno diena*<sup>55</sup>, полабск. *Perđunedān* и т.п.)<sup>56</sup>, а пятницы как дня жены Громовержца (ср. Пятница - русск. пятница, франц. *vendredi*, румынск. *vineri* от имени Венеры, англ. *Friday* и т.д.) - в соответствии с мотивом, согласно которому лишь последний из с е м и детей спасся, в о с к р е с (:воскресенье), включившись в цепь рождений и смертей (ср. частое обозначение дней недели по счету по принципу: первый, второй, третий, ... седьмой, как и аналогичное обозначение пальцев, также соотносимых с образами детей Громовержца, ср. мальчик-с-пальчик, мизинец как образ последнего, самого маленького сына бога<sup>57</sup>). В высшей степени характерно, что и в связи с божьей коровкой возникает тема дня Громовержца - ч е т в е р г а; ср. блр. *Колода-колода. коли будэ погода? Як тпер,*

<sup>55</sup> Ср.: *Ketvirtasdienis yra savaitės vidurys, todėl ta diena yra paskirta Perkūnui; Perkūno diena, ketvirtadienį, vestuves gerai daryti* и т.п. См.: *Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose*. - In: *Tautosakos darbai*, III. Kaunas, 1936, N 1072-1073.

<sup>56</sup> Иногда четвергу соответствует и женский персонаж - ср. румынскую *Joi-mariță* (*Joi-mari* 'Великий четверг'), т.е. 'Четвергица'; см.: *Șainėnu L. Basmele române*. București, 1895, p. 986; *Muglea I. Cercetări folklorice în țara Oașului*. - *Anuarul archivei de folklor*, 1932, I, N CCCXXIV; *Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В.* Указ. соч., с. 200 и след.

<sup>57</sup> Между прочим, пальцы, как и дни недели, могут носить особые имена, ср. лтш. *garā Mārīte* 'средний палец' (букв. 'длинная Мариюшка', ср. выше о построенных по этому типу названиях божьей коровки). Вместе с тем по дням недели могут обозначаться и коровы (ср. их включенность в основной миф; в частности, найденные и отобранные Громовержцем у его противника коровы вновь пересчитываются; ср. выше "пересчет" часов в обращениях к божьей коровке с вопросом о времени). Ср.: *Zemzare D. Par govju vārdiem latviešu valodā*. - *Baltistica*, 1971, VII(2), 1. 189 и след.; *Eadem. Pirkstu nosaukumi latviešu valodā*. - *Ibid.*, 1972, VIII(1), 1. 63 и след. - В контексте сказанного трудно сомневаться, что и русская детская игра "Сорока" (или "В пальцы") не что иное, как вырожденная версия основного мифа. Ср. особенно (при пересчете-переборе пальцев): *Сорока, сорока! | Где была? - Далеко; | кашку варила | ... | каша п р и г о р е л а | И этому дала! | И этому дала, | И этому дала, | ... | (схватив мизинец) А т и м а л м а л ё н е к | Ты дров не носил, | ... | Нет тебе ничего и т.п.*

то лети, як в ч и т в э р, то сиди; - Питро-Питро, ку-ли будэ тилло? Чи зовтра, чи тилэр, чи в вуеторок, чи в ч и т в е р (ср., видимо, вторичный вариант: Пэтрик-Пэтрик, коли будэ тэлло, чи ў нэдлію, чи ў суботу, коли пидэм на работу). В т о р о й план предполагает подчеркивание мотива н а к а з а н и я о г н е м д е т е й б о жьей коровки (: жены бога), которых семеро (как и дней недели) по числу пятнышек на спинке божьей коровки (ср. такие ее обозначения, разумеется, книжно-го характера, как лат. *Coccinella septempunctata*, нем. *Siebenpunkt*, лит. *borūžė septuntavkė*, чеш. *sluníčko sedmítečné* и т.п. - с мотивом семи пятнышек, точек)<sup>58</sup>. Каждое из семи пятнышек - прокол (лат. *punctum* совмещает в себе значение т о ч к и и у к о л а, ср. франц. *point* и т.п.)<sup>59</sup>. На этом основании, в частности, можно поставить вопрос о реконструкции мотива последовательного наказания всех семерых детей Громовержца (каждый день по одному сыну в течение всей н е д е л и). Похоже, что наказание каждого сына (соответственно - каждый день недели) приводило к появлению новой "точки" (пятнышка) на матери этих сыновей, т.е. на божьей коровке. В этом отношении весь мотив может быть в известной степени соотнесен с историей последовательного поражения сыновей Ниобей (в версии Еврипида их было с е м е р о - как, впрочем, и семеро дочерей<sup>60</sup>) с т р е л а м и Аполлона. Очень вероятно, что идея п р о к о л а, уда-ра мотивирует одно из бесспорно праславянских навваний

божьей коровки - \*bedronka/\*bedrenka/\*bedrunka/\*bedrunica, в основе которого лежит Adj. \*bedrъ, произведенное с помощью элемента -r- от глагольной основы \*bed-/\*bod- 'колоть' (\*bodo, \*bosti)<sup>61</sup>. Наиболее надежные продолжения этой праславянской лексемы обнаруживаются в западнославянских языках. Речь идет о польск. *biedronka*, *biedrzonka* (ст.-польск. *wiodrunka*) и других формах, главным образом из южной и центральной Польши, в меньшей степени из северо-западной<sup>62</sup>, словинск.-поморск. *bjēdrōnka*; чеш. *bedruňka*, диал. *bedrunka*, *berunka*, *verunka*; слвц. *bedrunka*; укр. *бедрик*, *бездрик* (ср. *бедрак*, о личинке майского жука); блр. *бедрик*, *бэдрик*, *бедарка* и т.п. (см. выше)<sup>63</sup>, не говоря о других формах, прочно вовлеченных в поле имени *Петр* или же ориентирующихся на комплексы *bobr-* : *babr-*<sup>64</sup>.

Оба указанные выше плана, естественно, соотносятся с тем, что известно о детях Громовержца по "отцовским" версиям мифа и сложившимся на их основе устойчивым представлениям, которые уже вполне оторвались от своих источников. В этой связи достаточно напомнить хотя бы такие типовые схемы, как: *Perkūņų yra septyni. Jie pasiskirsto darbus: vienas pirmadienį, kitas antradienį, trečias trečiadienį...* "Перкунасов (т.е. детей Перкунаса) с е м е р о. Они

61 См.: Этимологический словарь славянских языков, вып. I. М., 1974, с. 180-182. Ср. с. 181: "Применительно к случаю названия насекомого *Coccinella septempunctata* мы имеем право говорить о конкретной реализации значения 'наколотый', "punctatus", ср. такую броскую особенность божьей коровки, как несколько точек на жестких надкрыльях, что отмечено и латинским научным термином *septempunctata* 'покрытая семью точками". Другие этимологии (напр., *Lunt H.G.* - *Language* 29, 1953, p. 131-133; *Sadnik-Aitzetmüller*. Vgl. Wb. 4, S. 262-263 и др.) менее убедительны. Связь с названием овцы (чеш. *beruška*: *beran*), подкрепляемая известным рядом семантических параллелей, предлагается в словаре: *Stawski I*, s. 32. Как бы ни относиться к этой этимологии, но польск. диал. *biedr-ona*, *biedr-awa*, *biedr-ula* 'krowa pstra; szeregowa; biała na grzbiecie' ставит серьезный вопрос перед исследователями.

62 Заслуживает внимания отмеченная АЖК, *zesz. IV*, s. 70 форма *bjēdrūška*, в которой комментатор видит комбинацию двух лексем - *biedronka* и *kryška*.

63 См.: *Кравчук Р.В.* - *Беларуская лексикалогія і этымалогія*. Мінск, 1968, с. 85; *Шило Г.Ф.* *Названия божьей коровки в украинских говорах*. - В кн.: *Советские по общеславянскому лингвистическому атласу* (Одесса, 4-7 июня 1969 г.). М., 1969, с. 37 и др.

64 Ср. слвц. диал. *bobrunka* 'божья коровка', *bobruna*; укр. диал. *бобрунка*, *боборунка*, *бобруница*, *бобруна*, *бобруська*; *бобруна*, *бобруська* (см.: *Кравчук Р.В.* - *ВЯ*, 1968, № 4, с. 124: против связи с *бобрати*), блр. *бобруница*.

58 Факт поражения детей Громовержца (или обращения их в насекомых) "в первоначальные времена", отраженный в основном мифе, имеет своим следствием ("обратным") категорический запрет - в самых разных традициях - убивать божьих коровок: *Zabie bożę krówką to wialgie g r i e s h* (см.: *Sychta B.* *Op. cit.*, s. 217). Подчеркиваемая в некоторых названиях божьей коровки ее р я б и з н а может рассматриваться как след наказания (ср. блр. *андрэйка-рабачок*, *пумпарушка-рабушка*, *бабушка-рабушка*).

59 Имея в виду сказанное выше о теме петрушки, ср. характерное ее название в румынском - *pătrunjel* при имени *Petru* и *pătruns* 'проколотый', 'прозенный'.

60 К различению "мужской" и "женской" семерки ср. "мужской" и "женский" принципы обозначения божьей коровки, соответственно - "Петр" и "Мария", что подтверждается не только приведенными выше разрозненными примерами, но и целыми текстами, где оба элемента (мужской и женский) выступают совместно. Ср., напр.: *пастух, посадив на руку божью коровку (pasidējē Marytę/dievo karvytę/ant rankos), произносит: M a r i š k ē l e, P e t r i š k ē l e, ar dar toli pietūs* (если божья коровка улетает далеко, то и обед не скоро; если она улетает недалеко, то обед скоро). Или же: - *M a t i u š k a b a t i u š k a, kur lėksi, kur slėpsies?*... (к божьей коровке). См.: *Lietuvių tautosaka*, t. 5, p. 919, № 9424, 9428.

распределяют себе труды: первый - понедельник, второй - вторник, третий - среду (букв. - третий день)... или же: *Perkūnai yra septyni*. *Pirmas Perkūnas yra nesmarkus... o septintasis Perkūnas yra labai smarkus, vyriausias ir smarkiausias* "Перкунасов семеро. Первый Перкунас несильный..., а седьмой Перкунас очень силен, старший и сильнейший"<sup>65</sup>. Есть все основания считать, что именно седьмой сын отмечен особо: самый младший (иногда даже с чертами уродства), он один выдерживает испытание огнем и водой, насылаемое его отцом, и оказывается "своим" сыном Громовержца. Именно с ним и связывается отныне идея вечного возвращения, воскресения, богатства, прямая линия преемственности с Солнцем, его матерью (прошедший испытание через смерть сын как бы искупает грех матери). Воскрешенный к жизни младший сын теперь именуется "солнышко" (см. выше)<sup>66</sup>. Но он одновременно и сын своего отца: поэтому ему не чужды стихии огня и воды, тепла и холода, и он, естественно, связан с хорошей и плохой погодой. Не случайно, что самый частый вопрос, задаваемый божьей коровке, относится к погоде - дождь или вёдро (погода). Ср. лит.: *Dievokarvute, ar rytoj bus šilta dienytė?*; - *Maryte, maryte, ar lietus, ar pagada? Jei lietus - tupāk, jei pagada - sparvą jūk*<sup>67</sup>; - *Maryt katryt, kada bus pagada?*; - *Petronėlė, petronėlė, kimet bus lytavis?* и т.п.<sup>68</sup>; блр.: *Божая кароўка, што заўтра*

<sup>65</sup> См.: *Valys J.* Op. cit., № 394-395 и др.

<sup>66</sup> В качестве параллели ср. ведийского *Mārvāṇḍa*, букв. 'из мертвого яйца (рожденный), седьмого из Адитьев, ставшего солнцем'.

<sup>67</sup> См.: *Lietuvių tautosaka*, т. 5, р. 918-919.

<sup>68</sup> В этом контексте, возможно, получает объяснение и укр. *бёдрик* 'Coccinella', как и другие слова того же корня и того же значения. Уместно напомнить, что *бёдрик* связан с богом и сочельником, т.е. стыком старого и нового года (ср.: *Дай боже й на бедрик!* или *Щедрик - бедрик! дайте вареник!* - при *Щедрий вечер* как обозначение кануна нового года). То, что божья коровка оказывается приуроченной к основному празднику годового цикла, чрезвычайно симптоматично. Наличие же варианта с начальным *в-* (*вёдрик*: *бёдрик*; ср. кашубск. *wiodro*: *biodro* "ładna pogoda, drgające rozgrzane powietrze"; см.: *AJK, zesz. 1*, карта 6; *cz. 2*, s. 45-46) помогает, видимо, установить связь с обозначением ясной (хорошей) погоды, ср. укр. *вёдро*, рус. *вёдро*; болг. *вёдър*, скрв. *вёдър* 'ясный', словен. *védar* 'веселый'; чеш. *vedro*, в.-луж. *wjedro*, н.-луж. *wjadro*, польск. *wiodro* (ср. *wiodzinka* 'Ornithogalum umbellatum'), полаб. *vedrū* 'погода', 'солнце' и т.п. (к кашубск. *wiodro*/*biodro*, ср. нем. *Wetter* и т.п. в значении 'ясная погода').

*будзе - дождж ці пагода, пень ці калода? Пагода - ляці, дождж - сядзі; - Гнілая калода, ці будзець заўтра пагода? Калі будзець - адгукнісь, а не будзець - заікнісь!* (ср. блр. калода как обозначение божьей коровки); - *Калода, калода, ці будзе пагода? Як цяпер, то пушчу, а заўтра, то забю;* - *Колода - молода, ці пень, ці колода, ся пагода, то пушчу, ся нигода, то забю;* - *Ядзерка, ядзерка, калі будзе сонейка? Калі будзе, то пушчу, а не будзе, то забю* (к божьей коровке); - *Ядзерка, ядзерка, паляці да бога, папятайся ў бога, што заўтра будзе - дождж ці пагода?;* - *Зозуля-зозуля, еси будэ пагода, то пушчу, еси ни будэ, то забю;* - *Пава-пава, калі пагода, ляці ў поля, а дошч, сядзі дома;* - *Питро-Питро, коли будэ тупло? Коли зимно, то сиди, коли тупло, то лети;* - *Питро-Питро, кулі будэ тупло?...;* - *Пётра-Паўла, скажи праўду, што заўтра будзіць: дошч ці пагода?...;* - *Андрэйка-калода, што заўтра будзе, дошч ці пагода? Бз-з-з...;* - *Андрэйка-калода, куди паляціш, уніз, ці ўгору, на дошч ці на пагоду?;* - *Пэтрику-Пэтрику... чи зовтра пагода, ек пагода, то пушчу, ек нигода, то забю;* - *Пэтричку-Пэтричку, пень ці колода? Шо зовтра будэ, слота чи пагода, як пагода, то пушчу, як слота то забю;* - *Вэзрик, пень чи колода? Коли будэ пагода? Як тупэр, то пусцю, як ўзавтра, то забю;* - *Вэзрик-пэзрик, чи пень, чи колода? Ся пагода, то пушчу, ся нигода, то забю;* - *Хвэдорко-пэдорко, чи пень, чи колода, сэ пагода, то пушчу, сэ нэгода, то забю;* - *Бэзрику-бэзрику, як полэтиш, то дождж будэ, а як нэ, то сонцэ;* - *Бобрик, бобрик, чи будэ пагода, чи нэ?;* - *Каровка-буренька, куди паляцела, калі ўгору, на пагоду, калі ўніз, то на дошч и др.;* ср. также зап.-укр. *Мушка-мушка-папарушка! Лети до бога звуден понеси студынь, а вўдти принеси тепло* (интересно такое название божьей коровки, как *пагодка-ягодка*) и т.п.<sup>69</sup> Наконец, существуют еще некоторые детали, связанные с обозначениями *Coccinella septempunctata*, довольно непосредственно отсылающие к основному мифу. В одной из работ было показано, что в русском фольклоре, фразеологии и идиоматике имя *Сидор* выступает в связи с персонажем, являющим вырожденный образ Громовержца (*Сидор Карпович*, ср. *Сидорова коза*, *Сидор-Марья*, *Сидорка да Марычка* и т.п.). В этом контексте такие названия божьей коровки, как блр. *сидорко-пидорко*, *сидорко-хвэдорко*, *пэдурка-сэдурка*, конечно, прямо отсылают к *Сидору* как продолжению главного образа мифа. По-видимому, сходная ситуация обнаруживается и в связи с женским именем как обозначением божьей коровки. Укр. *папарушка* (*Мушка-мушка-папарушка! Лети до бога...*), *папаруза*, как и такие румынские названия божьей коровки, как *рăрărie* (Трансильвания), *рăрărie*, *рарărie*, *рарărigă* (Банат), *рă-*

<sup>69</sup> См.: *Беларуская народная творчасць. Дзіцячы фальклор*, с. 363-369, № 625-647; *Шаталава Л.Ф.* Указ. соч., с. 168-173; *Верхратський І.* Знадоби для пізнання угорсько-руських говорів. Львів, 1899, и др.

*păruză, pararugă, părăluză, biburuză* (Венгрия) и некоторые другие, встречающиеся, в частности, и в фольклорных текстах, сопоставимых со славянскими (ср., например, *Rugă, rugă, pararugă, în cotro to veî sbură, în colo mîii însură*, т.е. "Руга, руга, папаруга (божья коровка), куда ты полетишь, там мне жениться") находят прямое соответствие в балканских названиях основной участницы ритуала вызывания дождя, девочки, как бы обручаемой Громовержцу Перуну (\**Per-un-: \*Par-un-* и под.), ср. болг. *пеперуга, перперуга, пеперунга, пуперунга, пемперуга*, рум. *părărugă, părălugă* и т.п. Таким образом, *сидорка*, с одной стороны, и *папарушка, părărugă*, с другой стороны, в сумме с точностью до имен синтезируют вырожденную божественную пару основного мифа.

Выше было показано, как на основе текста, записанного энтомологическим кодом, реконструируются существенные черты основного мифа. По сравнению с наиболее представительными сюжетными версиями и реконструкциями "энтомологическая" версия обладает одной характерной чертой - отрицательный персонаж, столь ярко и эмоционально описываемый в соответствующих текстах балтийской традиции (а отчасти - и славянской, прежде всего белорусской), здесь оказывается предельно бледным, завуалированным; строго говоря, он вообще отсутствует в приведенном выше материале<sup>70</sup>. Божественная и солнечная характеристика *Coccinella septempunctata*, усвоенная языком и образной мифопоэтической моделью мифа, сыграла свою роль, очень сильно деформировав миф в его "энтомологической" версии (не столько, правда, сюжет, сколько одного из его участников - трансформацию жены Громовержца). Даже в разведении с богом и Солнцем божья коровка ("солнышко") сохранила свои прежние положительные характеристики в мифопоэтических представлениях о ней. Но "энтомологическая" версия, разросшись и дифференцировавшись, создала условия для формирования некоей вторичной мифопоэтической системы, в которой утрата отрицательного значения божей коровки (как женского персонажа основного мифа) в силу своего рода Systemzwang'a была восполнена созданием отрицательного члена этой системы, данного, естественно, в том же энтомологическом коде. Речь идет об образе стрекозы как чертова насекомого, противопоставленного положительной божей коровке именно как божему насекомому. Ср. лит. *laımžirgis (laımžirgis, laumiāžirgis), laımės žirgas, laımės žirgėlis* и т.п., букв. 'конь Лауме' при том, что Лауме - один из самых бесспорных вариантов жены Громовержца<sup>71</sup> (наряду с женскими персона-

жами, кодируемыми корнем \**Mar-*). Следовательно, пара *diėvo karvūtė : laımės žirgas* отсылает к противопоставлению Бога и его жены Лауме, коровки и коня, женского и мужского. Последнее противопоставление дважды инвертировано по сравнению с соответствующим фрагментом схемы основного мифа (бог - положительный - мужской : жена бога - отрицательная - женская): во-первых, положительным персонажем в "энтомологической" версии становится женский, а отрицательным - мужской; во-вторых, женский персонаж определяется в его языковой форме мужским элементом (*diėvo karvūtė*, т.е. 'коровка бога'), а мужской персонаж - женским элементом (*laımės žirgas*, т.е. 'конь Лауме'). Эти отношения сохраняются и тогда, когда на месте *laımės žirgas* оказываются другие названия стрекозы, в которых она характеризуется как конь некоего женского мифологического персонажа (напр., раганы). Ср.: *rāganos žirgėlis, ragān-žirgis, rāganos-arkliūkas* или *arklūs* (ср. параллельно: *laımės arkliūkas* или *arklūs*), *rāganos kumelūs*. Положение меняется, когда, так сказать, "женоцентричные" названия стрекозы вытесняются лексемами, в которых отчетливо выступает ориентация на мужской персонаж, враждебный богу. Ср. лит. *vėlnio žirgas, vėlnio žirgėlis, vėlnia-žirgis* 'стрекоза' (как 'конь черта'), *vėlnio arklūs, vėlnio arkliūkas, vėlnio kumelūs, vėlnio kumeliūkas, vėlnio drigañtas*<sup>72</sup>. В этих случаях названия стрекозы, сохраняя противопоставленность божественному началу и даже усиливая его до классического дуализма бог : черт, снимают противопоставление мужской - женской. Переориентация с образа жены Громовержца на его противника приводит к "маскулинизированной" версии мифа: проблема добра и зла, правды и лжи "разгрыбается" исключительно мужскими персонажными элементами. С точки зрения позднего христианизированного мифопоэтического сознания в одном ряду с формами типа *vėlnio žirgas* и под. находятся такие названия стрекозы, в которых она характеризуется как конь Перкунаса. (Ср. *perkūno žirgėlis* или *perkūno arkliūkas*)<sup>73</sup>. Но для более

mitologinės sakmės. Vilnius, 1979 и особенно - Судник Т.М., Цивьян Т.В. К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе. - В кн.: Структура текста. М., 1980, с. 240-285, и др.

<sup>72</sup> Ср. также *žydo arklūs, žydarklis, žydo kumelūs* и т.п.

<sup>73</sup> Учитывая обычные описания Перкунаса в литовской традиции как старика, деда (*Perkūnas-senis, Perkūnas yra senis* и т.п.), можно видеть в лит. *diėdas, diėdūkas, diėdarōkas* 'стрекоза' отсылку к образу Перкунаса (но уже без упоминания его коня; обратная ситуация - указание на коня без упоминания его хозяина - представлена в таких названиях стрекозы, как *žirgėlis, žirgiūkas, žirgas, žirginis, žirginas, drigañtas* и т.п.). С Перкунасом в конечном счете могли соотноситься и такие названия стрекозы, как лит. *striėlis, striėliukas, striėlė, striėla, striėla, striėlka* и некот. др.

<sup>70</sup> Впрочем, не очень ясные следы "небесной" ссоры и, следовательно, признаки исконно отрицательных черт все-таки обнаружимы (опаленность и пронзенность - проколотость, видимо, как результат наказания, неясная вина перед детьми, нахождение их в глубокой норе и т.п.).

<sup>71</sup> См.: *Vėlius N. Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius, 1977, p. 83-128; *Idem. Laumių dovanos*. Letuvių



ранней эпохи, в текстах которой *diēvas* и *Perkūnas* нередко выступают как синонимы, название стрекозы *perkūno žirgėlis*, по существу, равнозначно ее обозначению как *diėvo žirgelis*, из чего вытекало бы заключение о том, что стрекозу представляли некогда как божьего конька, соотношенного с реальным конем Перкунаса (одним из основных его атрибутов) по тому же принципу, по которому божья коровка соотносится с коровой (или коровами) бога, покищенной у него его противником, или *bože ston-āko* - с Солнцем бога (т.е. светилом и его персонифицированным воплощением - женой бога)<sup>74</sup>. Впрочем, при всем правдоподобии этого заключения следует считаться и с возможностью возникновения и развития образа конька Перкунаса, отложившегося в названии стрекозы, в силу выравнивания мифологической системы (и обслуживающей ее языковой номенклатуры), стремившейся к симметричному отражению на каждом уровне обоих членов противопоставления мужской - женской, ср. *Perkūnas - Saulė, diėvo karvūtė (\*Perkūno karvūtė)*<sup>75</sup> - *laūmės žirgas* (: *perkūno žirgėlis*) и т.п. Иначе говоря, при ис-

<sup>74</sup> Из других названий стрекозы ср. лит. *skėtė, skratė, avižė, keturspañnis, latėsius, skėrys, šarañčius (šarañčius, žarañčius, zarañčius, šerañčius), Bīržų vagis, kikė, kiūkis, muzikantas, bizdigōnas, bīzdinas* и т.п. См.: *Lietuvių kalbos atlasas, I. Leksika. Vilnius, 1977, p. 158-159* и карту 85. Данные других традиций, прежде всего соседних - латышской, белорусской, польской, немецкой, - существенны, но значительно беднее и однообразнее. О польских названиях см.: *AJK. zesz. IV, s. 58-64* и карту № 157: к описанной литовской схеме ср. *panna* 'стрекоза' (и 'божья коровка'), *matūlda* - женская линия, *strzel(e)c, żotnierz* - трансформация линии Громовержца, *szwed(a), francuz* и др. - трансформация линии противника Громовержца ("чужое"), *koń, dziki koń, konik, dziki konik, pasikonik* - анимальная линия. Форма *dziki koń* в реконструкции отсылает к *\*dik- & \*konb*. Альтернативный вариант *\*div- & \*konb* может толковаться как обозначение б о ж ь е г о коня (см. выше о полаб. *Deiwa Korwd* как - в реконструкции - б о ж ь е й корове, т.е. д и к о й : об олене) и, следовательно, соотносится с лит. *diėvo žirgėlis* 'стрекоза'.

<sup>75</sup> Такая реконструкция, позволяющая выявить образ Перкунаса как пастуха коров, вполне подтверждалась бы древнеиндийским названием божьей коровки - *indrağora*, букв. 'имеющая Индру (Громовержца) пастухом'; ср. также тему божьего скота, божьих коров - *devasya gauh, deva-gava-* и т.п. (ср. лтш. *dieva gavs*). Ср. сходные обозначения других "маленьких" животных через имя Перкунаса и соответствующего большого животного, напр., лит. *perkūno ožys* 'клев' (букв. 'козел Перкунаса') или *perkūno ožėlis* 'кулик' (букв. 'козлик Перкунаса'); ср. такие его синонимы, как *diėvo ožėlis* или *dangaus ožėlis*.

следовании частных кодовых версий (в данном случае - "энтомологической") исследователь все время должен различать две категории случаев - особенности, определяемые структурой данного кода (конкретно - энтомологического), так и ли иначе трансформирующей и деформирующей содержание мифа, и особенности, объясненные своим возникновением внутреннему соотношению элементов мифопоэтической (и языковой) системы.

Вместе с тем важно сознавать, что развитие мифа не заканчивается созданием частной кодовой версии. Как показано выше, на основе одной версии ("энтомологической") может складываться "вторичная" другая версия ("антропоморфическая"), которая в ряде случаев лучше сохраняет (или восстанавливает, ср. так называемую архаизирующую трансформацию) исходную схему. Примером могут быть названия божьей коровки, ориентирующиеся на человеческие имена, - ж е н с к и е ("Мария") и м у ж с к и е ("Петр"), ср. лтш. *mārīte*, лит. *marūtė*, польск. *panna Maryja* и т.д., с одной стороны, и лит. *petrėlė*, блр. *пэтрик*, укр. *пэтрик* и т.д., с другой стороны. Если обратить внимание на ареальное распределение вариантов этих двух типов<sup>76</sup>, то сразу же бросается в глаза четкая противопоставленность двух зон - той, где доминирует "женский" принцип ("Мария") названия божьей коровки (Польша, Германия и др.), и той, где ведущим является "мужской" принцип ("Петр"), - Белоруссия. Известное равновесие наблюдается в Литве, где представлены оба принципа (*marūtė* и *petrėlė*), и, следовательно, ареал оказывается в этом отношении последовательно дифференцированным. Эта ситуация должна, очевидно, рассматриваться как указание

<sup>76</sup> Разумеется, кроме форм, которые строго распределяются по этим двум типам, существует большое количество других названий божьей коровки (некоторые из них существенны и с мифопоэтической точки зрения, ср. болг. *калѝнка, калѝнка-малѝнка*, польск. *takówka, borowiczka, -eczka, boróweczka, borówka, litewka, rytlówka, krop(i)elniczka, kropanka* и т.п.): характерно, что этот не дифференцированный в указанном отношении резерв выступает как основа "вторичной" подмифологической системы.

<sup>77</sup> Ср., однако, редкие названия от женских имен типа *матрунка, матруна-колода, матруна-колодиця* (а также *бабушка-рабушка, бабка-карабка, бабочка-коробочка* и т.п.) при обилии мужских названий: *пэтро, пятро, пятро, пэтрик, пэтрик, петрачка, петрашка, пэтрачок, пятрок, пятрук, пятрусь, пятрушачка, пятрушачка-душачка, пэтричок, пэтрик-вэдрик, пэтрик-мэтрик; пэдрик, надрик, фэдрик, фэдорко, фэдарка, хведарка, хвэдорко, пэдорка-эдорка, пэдурка-сэдурка, пэдрик-шчэдрик, хведорко-пэдорко, пэтра-паўла, тодор, андрэйка, андрэйка-калода, андрэйка-братка, андрэйка-купарэйка, андрэйка-рабочок, іванько, іванька-братка, клемка, клямук, братка-кандратка, сидорко-пидорко, сидорко-хвэдорко* и др.

на сохранение в литовском ареале глубоко уходящей в архаику мифологической схемы с двумя участниками – мужским и женским, восходящими соответственно к паре Громовержец – его жена. Можно напомнить, что эти члены пары кодировались именами с корнем \*Per(k)- и \*Mar-, имеющими надежные индоевропейские параллели. Эти имена, видимо, и способствовали притяжению поздних христианских имен Петра и Марии (Petr - Marija) к этим местам схемы основного мифа в качестве субститутов исходных имен. Таким образом, литовские названия *Coccinella septempunctata* дают основание для реконструкции и "мужской", и "женской" части основного мифа, тогда как каждая из названных двух зон ориентируется или на одну, или на другую часть его. Архаичность литовской мифопоэтической модели мира как раз и состоит в равномерном сохранении разных частей как текста, так и системы. Но с точки зрения теоретико-информационной провиденциальности распределение информации об основном мифе отдельно по двум зонам ("мужской" и "женской") может трактоваться как метаописание того мотива основного мифа, где речь идет о расчленении, разбрасывании и упрятывании как лучшим способе сохранения некоей ценности (в данном случае – смысла, Слова) в надежде на будущее соединение всех разъятых частей в совершенстве целого.

Т.М. СУДНИК, Т.В. ЦИВЬЯН

### МАК В РАСТИТЕЛЬНОМ КОДЕ ОСНОВНОГО МИФА (BALTO-BALCANICA)

В последнее время тема реконструкции мифопоэтических текстов стала рассматриваться в плане различных семиотических кодов: космологического, антропоморфного, зооморфного, вегетативного, гастрономического и т.п. Предполагается, что исходный текст (=архетип) реконструируется сведением воедино разных кодовых версий. Можно допустить далее, что каждая отдельная кодовая версия содержит данные, достаточные для хотя бы частичной реконструкции текста или его фрагмента. Эта возможность реализует высший уровень мифологизации в модели мира: практически весь мир, в котором живет человек, – он сам, земля, небо, животные, растения и т.д., – вовлекается в сферу, которую, используя термин Леви-Стросса, можно назвать "мифологичной". Разумеется, коды "не равнодушны" к содержанию, которое они призваны передать: они должны подходить, соответствовать друг другу. Двустороннее взаимодействие код ↔ содержание обеспечивает наиболее эффективную передачу информации. Так осуществляется максимальное живание человека в мифологизированный универсум.

Поэтому, когда речь идет, например, о растительном

коде, в принципе несущественно, что подо что подстраивается: мифологизируется ли периодическое обновление природы, или жизненный цикл растения служит метафорой для изначально заложенного и в этом смысле имманентного содержания. Так или иначе растительный код в наибольшей степени подходит под схему уничтожение/возрождение в новой ипостаси, и этой схеме, в свою очередь, соответствует любое растение.

Дальнейшая разработка должна идти уже в связи с конкретным сюжетом. В данном случае выбран фрагмент основного мифа, посвященный наказанию/испытанию младшего и самого маленького сына Громовержца. Он опален небесным огнем, превращен в камень, растение, хтоническое животное и т.п., уничтожен (распран, разбит, растерт), низвержен под землю/воду, откуда после долгого пребывания выходит воскресшим и в новой ипостаси, чтобы принести человеку богатство и плодородие. В функции младшего сына заложено, кроме того, и внесение культуры (обработка растения), где особо выделяется сакральная сфера. Она связана с приговорами галлюциногенного вещества (чаще всего – напитка) и представляет собой ритуальную реализацию исходного текста: наказание младшего сына путем расчленения, растирания и т.д. Действие галлюциногенного напитка стирает границы между жизнью и смертью, создает возможность перехода из одного мира в другой, т.е. как бы мультиплицирует жизнь, давая человеку способность к метаморфозам. Можно предположить, что именно галлюциногенный напиток символизирует "обостренную" идею плодородия как многократного и вариативного воспроизведения.

Содержательные требования определяют круг растений, наиболее естественно вписывающихся в заданную схему. Среди их отличительных признаков существенны следующие: малые исходные размеры, т.е. крошечные семена; быстрый рост; плодовитость (самовоспроизведение в виде огромного количества семян); интенсивный цвет (красный, черный); резкий, отмеченный запах и вкус (жгучесть, горечь); наконец, специфические способы обработки (размачивание, растирание, сжигание и т.п.), приводящие к получению наркотика. По этой схеме были описаны такие растения, как *перец*, *петрушка*, *конопля*, не говоря о *Соме/Хаоме* с его разветвленными растительными эквивалентами (вплоть до гриба)<sup>1</sup>. Теперь в список включается еще одно

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Заметки о растительном коде основного мифа (*перец*, *петрушка* и т.п.). – Балканский лингвистический сборник. М., 1977; *Он же*. К семантике мифологических представлений о грибах. – *Balkanica*. Лингвистические исследования. М., 1979; Цивьян Т.В. 'Повесть конопля': к мифологической интерпретации одного операционного текста. – Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. См. в том же кругу: Norman R. On the semiotic function of cucurbits. – In: *Humanitas religiosa*. Festschrift für Harald Biezais. Stockholm, 1979.

**БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ  
1980**

Утверждено к печати  
Институтом славяноведения и балканистики  
АН СССР

Редактор издательства *Н.Н. Барская*  
Художник *А.Г. Кобрин*  
Художественный редактор *Т.П. Поленова*  
Технический редактор *Г.П. Каренина*

ИБ № 22350

Подписано к печати 10.11.81. Формат 60х90 1/16  
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная  
Усл.печ.л. 20,0 + 0,1 вкл. Уч.-издл. 23,6  
Тираж 1750 экз. Тип. зак. 438. Цена 3р. 90к.  
Издательство "Наука", 117864 ГСП-7,  
Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90  
Ордена Трудового Красного Знамени  
1-я типография издательства "Наука",  
199034, Ленинград, В-34, 9-я линия, 12