

Н. И. Толстой

У

### ВРЕМЕНИ МАГИЧЕСКИЙ КРУГ (ПО ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ СЛАВЯН)

Представление о цикличности времени, о завершенности цикла, о повторяемости цикла характерно не только для славянского этноса в настоящем и прошлом, для индоевропейских этносов, но и для всех народов мира. Оно универсально, универсально прежде всего потому, что имеет внеязыковые, внепсихологические, внечеловеческие основания — оно связано с природой, с деятельностью солнца и ее отражением на земле. И если замкнутый годовой круг и круг суточный — тоже исключительно природное явление, то деление этих кругов на отрезки времени, на периоды — дело ума, восприятия и опыта человеческого. Можно заметить, что деление суток на две части — день и ночь — тоже чисто природное явление, и сознание и язык только фиксируют и обозначают его, но дальнейшее, более дробное членение суток, как и года, уже зависимо от человеческого сознания и отражающего его языка. К тому же, эти представления, как и язык, этнически (национально) окрашены, т. е. связаны с определенной этнической группой их носителей, и так же, как язык, изменяемы, преобразуемы в ходе исторического развития.

Так, в нашем распоряжении имеется множество этнографических данных о том, что славяне в древности, а в сельских, деревенских краях почти до наших дней, делили год не на четыре, а только на два больших годовых отрезка — лето и зиму. К примеру, болгары, живущие на северо-западе Болгарии (Видинско, Кулско, Ломско), по свидетельству Д. Маринова [Мар. ИП II, 49–50], полагали, что год делится на два периода — летний и зимний, и периоды эти назывались по солнцу — летнему и зимнему: *лятното слънце* и *зимното слънце*. Летнее солнце восходит на «летнем востоке» (*летния изток*), а зим-

нее — на «зимнем востоке» (*зимния исток*). Согласно легенде, солнц было много, но потом осталось только два, упомянутых выше<sup>1</sup>.

Представление о двух солнцах и соответственно о двух годовых периодах известно в юго-восточной Болгарии (в районе г. Айтос) и в Пиринской Македонии (юго-запад современной Болгарии). В с. Габрене верят, что эти два разных солнца идут разными путями: одно ближе к земле, а другое дальше от земли. Вместе эти два солнца на небе не появляются, но пребывание на небе каждого из них длится по полгода. Так, согласно одним народным расчетам, летнее солнце появляется на Благовещение (25.III. ст. ст.), а исчезает на Воздвиженье (14.IX. ст. ст.). Так принято считать у болгар, но такое разделение года известно и у восточных славян. У болгар и других южных славян, преимущественно у православных (сербов и македонцев), год делится по двум праздникам: по Юрьеву дню (23.IV. ст. ст.) и по Дмитриеву дню (26.X. ст. ст.). Скотоводы, пастухи, наемные работники придерживаются этого второго деления.

В той же северо-западной Болгарии, по свидетельству Д. Маринова, относящемуся к концу прошлого века, на Благовещение на свет Божий выползают все змеи, прилетает кукушка и появляются «самовилы» (духи природы вроде русских русалок). На Благовещение на утренней заре источники, ручьи, колодцы, реки и водовороты полны купающихся самовил, поэтому в этот день нельзя рано ходить за водой. Столь же внезапно самодивы и гады исчезают в «Секновение», т. е. в день Усекновения главы св. Иоанна Крестителя (29.VIII. ст. ст.).

По другой версии, зафиксированной тем же Д. Мариновым в западной Болгарии, в районе г. Тетевен (с. Бруссы), солнце одно, но движется оно в течение года разными путями: на Юрьев день оно доходит до межи, от которой начинается путь к лету, продолжающийся до Воздвиженья (*Кръстовден*), и в этот день

<sup>1</sup> Известный болгарский этнограф и фольклорист Рачко Поцов в статье о лете в словаре «Българска митология» пишет: «Лето — основной сезон, олицетворяющий солнце, тепло и жизнь. Согласно народному календарю, год делится на два природных и хозяйственных цикла — зимний и летний. Ориентирами этого разделения служат Димитров день и Юрьев день. У болгар весна и осень не имеют ясно выраженного самостоятельного значения. Весна равнозначна лету, а осень — зиме» (БМ, 205). Сербский этнограф М. Неделкович разъясняет, что у сербов в народе «год делится на полугодия, их два: *юрьевское* (*Јурђевско*), которое длится от Юрьева дня, до Димитрова дня, и *димитровское*, которое длится от Димитрова дня до Юрьева дня» [Нед ГОС, 62-63].

солнце переходит на другой, зимний путь, длящийся до Юрьева дня [Мар.НВ, 8].

Этим представлениям четко соответствуют восточнославянские верования и запреты, связанные с Благовещением и Воздвижением. В Полесье, где древние обряды сохраняются, как правило, во всей полноте, запрещалось до Благовещения «торкать» землю любым способом — пахать, копать, вбивать колья: «нельзя арать да Благовещчэня, кутать, калка забивать» (с. Старые Яриловичи, Черниговск. обл. [ПЭЛС, 84]), — одним словом, будить ее, прерывать ее зимний сон. Но в благовещенский день просыпалась не только земля, но и все змеи и гады, в нее ушедшие, прилетали кукушки, оживала вся тварь земная. На Воздвижение же вся ползучая тварь уходила в землю. Поэтому у великорусов был запрет ходить в этот «крестов» день в лес из опасения столкнуться со змеями, собирающимися на зимний покой. Украинцы говорят, что на Воздвижение «едвигается земля з літа на зиму» [СД I, 400]. У болгар в Родопах первым днем зимы и концом летнего периода считается день св. Димитрия (*Димитровден*), когда завершается земледельческая деятельность и окончательно прекращается выпас скота.

Помимо отчетливо вырисовывающихся границ лета и зимы — праздников, своими обрядами отмечающих и утверждающих эти границы, существуют еще межевые дни-праздники, обозначающие середину, половину летнего и зимнего периода. Таковыми у славян оказываются день, особенно ночь под Ивана Купала (Рождество св. Иоанна Крестителя — 24.VI. ст. ст.) летом и Рождество (или Святки, Крещение) зимой. Болгары в Родопах день Ивана Купалы (*Яньовден*) считают серединой лета и зовут также *Средилято*; в этот день «время обращается к зиме» (*времето се обръща към зима* [Род., 111]). Тем не менее существует убеждение, что в этот день солнце греет сильнее, чем в другие дни, и потому травы и цветы на «Еньовден» самые целебные [Пир. кр., 449].

Примечательно, что, по народным представлениям, в упомянутые выше «межевые» дни отворяются небеса. Такое верование не повсеместно, но кое-где в тех же Родопах говорят, что в «Яньовден» небеса открываются (*небето се отваря* — с. Добралък [Род., 111]). Это же мифическое явление известно южным славянам применительно к ночи накануне Крещения-Богоявления (6.I. ст. ст.) и накануне Благовещения. Рачко Попов сообщает, что у болгар «небеса разверзаются» еще в рождественский сочельник и на Рождество, а также на Пасху, Троицу и Юрьев день [ВМ, 227]. Таким образом, это сверхъестественное

явление происходит, кроме «межевых» дней, только на Пасху и Троицу, что понятно, если учесть исключительное значение этих праздников в христианской религии.

Приметы и следы разделения года на два периода — летний и зимний — можно обнаружить и в других славянских народных традициях, помимо болгарской и сербской, однако изложение этого материала потребовало бы много места, поэтому ограничимся лишь небольшим лингвистическим экскурсом, посвященным названиям времен года в славянских языках.

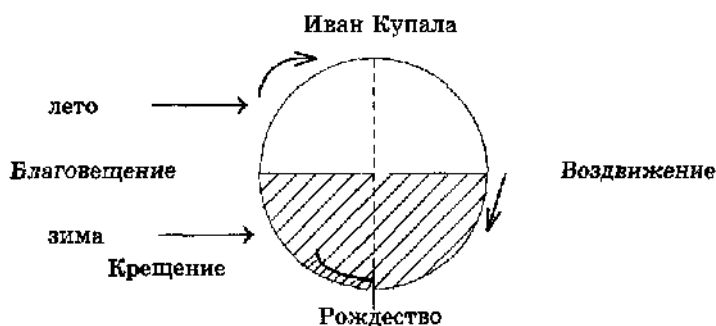
Для зимы и лета во всех славянских языках и диалектах существуют слова \**zima* и \**lěto* (словен. *polétje* 'лето'). Что касается названий весны и осени, то они различны в славянских языках. Лексема \**vezna* 'весна' употребительна во всех восточнославянских языках и в польском языке, в то время как у большинства южных славян это значение выражается лексемой с корнем \**lěto* и префиксом *pro-*: серб.-хорв. *proleће*, диал. *пре-малеће*, болг. и мак. *пролет* или — в словенском — словосочетанием *mládo léto*, чаще *pomlád*. У западных славян время созревания яровых хлебов было обозначено словом, которое теперь в литературном языке обозначает весну: чеш. *jaro*, словац. *jar*, н.-луж. *jaro*. Любопытно кашубское название весны *podlato*, обозначающее период мая и июня; этот же период верхнелужицкие сербы называют *předlěčo*. В том же значении известно и кашуб. *předlato*, структурно схожее, как и *podlato*, с южнослав. *пролет*, *пролеће* и т. п.

Та же модель в нескольких славянских языках выявляется в названии осени: чешск. *podzim*, при книжн. *jeseň*, в.-луж. *podzuma* 'поздняя осень', словен. *podzimeň* 'относящийся к поздней осени', болг. диал. родопск. *пѹдзима* 'осень'. Здесь также имеет место этимологическая связь названия осени с названием одного из двух основных периодов года — зимы. Во всех остальных славянских языках осень обозначается одной лексемой: польск. *jesień*, словац. *jeseň*, кашуб. *jezeń*.

Что касается сроков весны и осени, то они в разных современных традициях определяются по-разному. В городской традиции год делится поровну на четыре части. На долю весны выпадает у нас март, апрель и май, а на долю осени — сентябрь, октябрь и ноябрь. В двух академических словарях — чешского и словацкого языков — срок осени определяется от 23.IX. нов. ст. до 21.XII., а весны — от 21.III. нов. ст. до 21.VI. В других традициях это иначе, а у русских, занимающих большую территорию от севера до юга, сроки зависят от климатических условий.

Само представление о весне могло быть разным. Так, на Рязанской земле, в дер. Деулино в 60-х годах московские диалектологи зафиксировали значение слова *весна* как 'теплое время года', 'период между зимой и осенью': «С Пáски у нас нъчина́цца вясна́ и даку́да... да прáзника дъ асе́ньнива Ръжаства́ Бъга́родицы (8.IX. ст. ст.), с прáзникъ пайдѣтъ в óсинь. Успѣ́ния вясно́й быва́ить, в áвгустѣ. Снех напáдал, прикрýл вясну́ [кончилось теплое время]. Как снех слѣзѣтъ и дъ сы́тябрѣ — фсе вясна́, а патом́ óсинь дѣсѣтъ нидѣль с цълавинъѣй. [Грибы] бѣлыи́и вясно́й быва́ють, с Питрѣва́ дня» [ССРНГ, 79]. Надо полагать, что лексема *вясна* в рязанском говоре дер. Деулино частично вытеснила лексему *лето* из семантической сферы времен года, в то время как значение 'год, годовой отрезок времени' у слова *лето* сохранилось без изменения: «Лѣта апя́тъ прѣйдѣтъ, апя́тъ Пáска будить», т. е. 'год опять наступит' [ССРНГ, 273].

Таким образом, архаическая народная система членения «круглого» года не совпадает с общепринятой и известной нам системой. И если изобразить год действительно круглым в виде часового циферблата, а движение солнца уподобить движению часовой стрелки, можно получить следующую схему:



Необъясненным остается изображенный на схеме отрезок времени от Рождества Христова (25.XII. ст. ст.) до Крещения (Богоявления — 6.I. ст. ст.), известный у русских под названием *Святки* (которые обычно делятся на *Святые вечера* — 25.XII. — 1.I. ст. ст. и *Страшные вечера* — 1.I. — 6.I. ст. ст.), а у сербов и болгар — под множеством названий: серб.-хорв. *Некрштени дани* 'некрещенные дни', *Несрећни дни* 'несчастливые дни', *Нечастиви дани*, *Нечисти дани*, *Таволски дани* 'дьявольские дни', *Бабини дани* (от баба 'злой дух'), *Бели дни* 'скоромные дни', *Благи дни* (вероятно, также 'скоромные дни'), *Неснов*, *Неснова-*

нице 'дни запрета сновать'; макед. *Некрстени денове* (ноќи), *Караконџерови дене* (ноќи) (от караконџол 'злой дух'), *Погана недела*, *Бишкини дене* (от бишка 'свинья'), *Галатни денови* 'нечистые дни'; болг. *Погана недела*, *Черната недела*, *Нечисти дни* (нощи), *Криви дни*, *Бугани дни* (т. е. 'поганые дни'), *Дяволски дена* 'дьявольские дни', *Нефели нощи* 'негодные ночи', *Глухи дни*, *Блажотии*, *Мрѣсници*, *Мрѣслец*, *Блажни дни* (все четыре термина означают 'скоромные дни')<sup>2</sup>.

Уже сами названия отражают отрицательное отношение к интересующему нас зимнему промежутку времени, следующему за зимним солнцеворотом (22.XII. нов. ст.). В эту пору, по народному верованию, «Христос еще не был крещен», и потому злые духи появляются на земле и бесчинствуют. Происходит нечто вроде открытия земли, преисподней, из которой вылезает вся нечисть, особенно опасная по ночам. Сербы в Герже полагают, что в «некрещенные дни» злые духи и сверхъестественные существа приобретают исключительную силу и мощь, при этом покойники становятся вампирами, злые бабы и бабки превращаются в ведьм, чума морит больных, слышны крики чертей, нередки нападения бесов-«караконџул» и т. п. В эти дни не выпускают вечером детей во двор, стараются занавесить окна и скрыть домашний свет, опасаются родов, т. к. «родившийся в эти дни ребенок становится ведьмарем (*вештац*) или ведьмой (*вештица*)» или же вампиром, самоубийцей, утопленником [Пет. ЖОНГ, 223–224].

Сербы в Поморавье дни от Рождества до Крещения считают порой, «когда сила креста не властна над злыми сверхъестественными силами», от которых можно ожидать много неприятностей и даже смерть [Борџ. ЖОНЛМ, 350]. Этим силам противостоят колядовщики (*коледари*), а изгоняют их новогодние группы обходников (*сировари*, *сироваритина* — Горња Пчиња [Фил.—Том. ГП, 93–94]). Ряженье на Святки и появление нечистой силы известны во всех славянских традициях, и подробное упоминание о них, не говоря уже об описании, заняло бы слишком много места. Вспомним только об очистительной силе огня, которая используется в южнославянском обряде «бадняк» и других славянских обрядах. По южнославянским поверьям, в «некрещенные дни» преисподняя открыта, и бесовская нечисть шарит и

<sup>2</sup> Дни между Рождеством и Крещением особо отмечены почти во всей Европе франц. *Douze jours*, испан. *Duodenario mistico*, немец. *Zwischennachte*, *Unter nachte*, *Losungsnachte* и др., австр. *Mitwinternachte* и др., румын. *cășlegi*

блудит на грешной земле, а перед Богоявлением земля закрывается, и тут же в полночь на миг отверзаются небеса. В этот миг ветер перестает дуть, останавливаются все реки и ручьи и вода превращается в вино [Пет. ЖОНГ, 235]. Таков далеко не полный перечень особенностей «некрещеных дней»-святков в сербской традиции, к которой близки болгарская и македонская традиции. Западные и восточные славяне имеют также богатую обрядность и сопровождающие ее запреты, предписания, представления о сезонных мифологических персонажах — шуликунах, святочницах и прочих.

Святки, близкие по времени к зимнему солнцевороту, переключаются по обрядности и верованию в бесчинство нечистой силы с днем или, точнее, ночью накануне праздника Ивана Купалы, который следует за днем летнего солнцеворота. На прямую связь «страшных» вечеров с общеславянским летним Ивановым днем указывает сибирский обряд, описанный А. Макаренко в его «Сибирском народном календаре»: «Кто желает быть счастливым и богатым, пусть в Иванову ночь, говорится на Ангаре, накосит копну травы и сохранит до Страшных вечеров. Рекомендуется пойти „тогда“ к этой копне ночью, обойти вокруг нее „благославясь“ (с молитвой) и очертить круг „огарком“ (от первой лучины, зажженной осенью): черти, которые с особым удовольствием избирают для своих сборищ „ивановские копны“, взмолятся и за отпуск из крайне неприятного для них положения пообещают исполнить все требования такого смельчака» [Мак. СНК, 65]. По восточнославянским народным представлениям, с праздником Ивана Купалы связана активная деятельность ведьм и колдуний, занимающихся похищением молока у коров и урожая с чужого хлебного поля. Против их воровства и разгуда применяются различные магические приемы и предохранительные меры. Такие представления известны и у южных славян, но не повсеместно. Так, у болгар в Родобах, помимо ряда ритуалов, связанных со сбором целебных трав, витья венков и бросания их в воду, известна практика рисования дегтем крестов и разбрасывания в поле колючего боярышника, чтобы помешать чародейкам (*магешници*) и похитительницам (*мамници*) появляться в поле нагими верхом на ткацком навое и воровать чужое жито [Род., 111].

Разделение года на отрезки времени шло в народе не по месяцам, а по праздникам, хозяйственным нуждам или по постам, что создавало особую систему счета. У тех же болгар, живущих в северо-западной Болгарии, период января назывался *Голем Сечко*, и в нем были *Сурваки*, *Водици*, *Бабинден*, *св. Атамас*; фев-

раль был *Мáли Сéчка*, март — *Бáба Мáрта* — делился праздни-ками *Младенци* (40 мучеников) и *Блáговец* (Благовещение), в ап-реле был день св. Георгия, и это был *Гергьовски месец*, май — *Спа-совски месец*, или *кóпанье кукуруз*; в июне выделяется три перио-да: *Русáльска неделя*, *Еньовден* (Иванов день), *коситба* (косови-ца); на июль приходятся *Горéшняците*, т. е. жаркие, горячие дни, св. Илья и жатва; август — *Пребраженъё*, *Голéма Богорóдица* (Успение), *Секновеньё*, *Вършитба* (молотъба); сентябрь — *Малá Богорóдица* (Рождество пресв. Богородицы), *Кръстовден* (Воздви-женъё), *Гроздо-бер* (сбор винограда); октябрь — *Димитровски месец* — *Петкóвден* (день св. Параскевы), *Димитровден*, *Убра-ньё кукуруз* (уборка кукурузы); ноябрь — *Рáнгеловски месец* — содержит *Рáнгеловден* (день св. Михаила), *Мрáтинците* (11–13. XI), св. Андрей; декабрь — *Никули́ца* — включает св. Никола, *Игнажден* (день св. Игнатия), *Кóледа* (Рождество Христово) и *Мръсните дни* (Святки), продолжающиеся и во время *Голем Сеч-ко* [Мар. ИП II, 56]. Появившаяся относительно поздно книжная и городская система двенадцати месяцев была в народе воспри-нята частично, дополнительно, а бóльшая часть месяцев переиме-нована по названиям ключевых праздников.

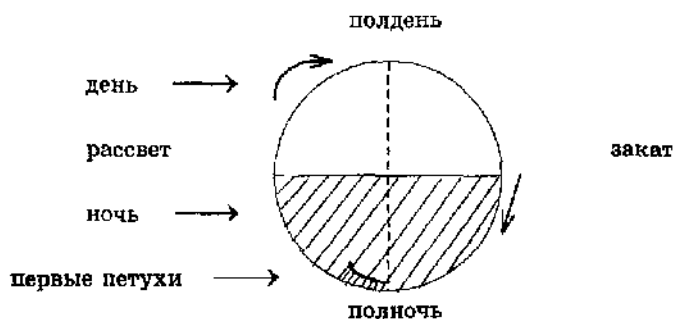
Обратимся теперь к славянским народным представлениям о сутках и о поведении нечистой силы в этот, относительно неболь-шой отрезок времени. Подобно году, но с более очевидной зави-симостью от движения солнца по небосводу, сутки делятся на день и ночь, а «межевými» временными рубежами оказываются утренняя и вечерняя заря (рассвет и закат), а также полдень и полночь. Опять-таки на рассвете или закате и одновременно на полевой меже предпочтительно колдовать и врачевать, заговари-вать заговором. На ночь, после захода солнца нельзя оставлять из-за нечистой силы пеленки и некоторые другие предметы на дво-ре, а в полночь и в полдень следует опасаться действия сверхъес-тественных мифологических существ и бесов, имеющих свое из-любленное время. Такой порой, когда бесовское отродье чувству-ет себя особенно вольготно, испытывает свою силу и опасно для человека и всего живого, является так называемая *глухая* ночь (по-сербски *глуво доба*, по-полесски *глупица*), длящаяся от пол-ночи до первых петухов. В этот промежуток времени черти или им подобные существа могут съесть человека, оставив только кости, ездить на нем верхом, издеваться над ним, втоптывать его в грязь и т. п. Многочисленные былички, эпизоды в сказках и ме-мораты говорят об этом, и едва ли есть нужда приводить примеры из отдельных славянских традиций. Они известны. Менее извест-



на деятельность бесов в полдень — в очень опасное время суток. Нечисть, появляющаяся в этот миг, имеет даже свое особое название. У русских это женская особь *полудница* — страшная, уродливая или, наоборот, очень красивая женщина, появляющаяся на полях ровно в полдень в период цветения и созревания хлебов, и мужская особь *полуденник*, представляющий опасность для малых детей. В Полесье *полудзенник* — призрак умершего неестественной смертью, страшный, черный человек, появляющийся в полдень. На Гомельщине (с. Великое Поле, Петриковск. р-н) детей не пускали в полдень на реку, «чтобы полуденник не утащил», т. е. водяной, появляющийся в полдень [Лев.-Ус. ПВО, 158]. На Русском Севере, на Пинеге знают *беса полуденного*, а *полудниц* считают его детьми [Чер. МЛРС, 37]. В то же время полудница могла защекотать до смерти в полдень тех, кто в это время оставался на пожне [Пом. МОПП, 148]. Об общеславянском характере этого персонажа свидетельствуют чешск. *poludnice*, диал. *polednice* 'женщина-призрак', душащая непослушных детей, польск. *przypoludnica* 'женщина — полевой дух, появляющийся в полдень'; ею страшат также детей, которые лакомятся стручками созревающего гороха: «не ходите в горох — полудница разорвет!», в.-луж. *prípoldnica* 'полудница, полуденная ведьма — красивая и коварная женщина в белых одеждах'.

О полуднице и полуденных духах имеются две монографии — Р. Кайуа [Cail. SMDS] и Э. В. Померанцевой [Пом. МОПП], что позволяет нам отказаться от более подробного описания и раскрытия этой весьма интересной темы.

Обращая взор на изложенный материал в целом, нельзя не заметить четкой изоморфности схемы деления суток на различные временные отрезки и схемы деления года на периоды. Эта изоморфность достойна удивления. Представим сутки, так же как и год, в виде круга или часового циферблата:



Из схемы очевидно, что *ночи* соответствует *зима, дню — лето, полночи — Рождество, полдню — Иван Купала, рассвету — Благовещение, а закату — Воздвижение*. Полдень делит день пополам, а полночь так же делит ночь, все же сутки делятся рассветом и закатом на день и ночь; но так же делится и год Благовещением и Воздвижением или Юрьевым днем и Димитровым днем. Самое любопытное в этих двух схемах — изоморфность периодов после полуночи в сутках и после Рождества Христова — в году.

Полдень длится очень недолго, в сущности, один миг, и в этот миг полудница или полуденник может, по народным представлениям, сразить человека, затем угроза исчезает, в то время как полночь со всеми ее опасностями — лишь начало глухого периода ночи, который длится до первых петухов. Этому глухому периоду соответствует в годовом круге тринадцатидневье — Святки (или Страшные вечера), Некрещеные дни, Поганные дни. С ними в середине лета соотносится только один день, точнее, только одна ночь — это ночь под Ивана Купалу, купальская ночь. Ночь ритуального, строго регламентированного бесчинства, ночь присутствия и разгула нечистой силы, ночь стихии воды и купания в воде, ночь стихии огня и очищения огнем. Купальская ночь — это также ночь почитания земли, плодоносной и приготовившей свой урожай, ночь, когда можно и нужно бить землю горячими головешками, вызывая ее плодородие. Во всех остальных случаях бить землю — великий грех, т. к. земля — мать, «мать-сыра земля». Эти представления ярче всего выражены у русских, у восточных славян, но они присущи в том или ином виде всем славянам вообще. Вероятно, описанная система годового и суточного времени свойственна не только славянской народной традиции, но и традиции других индоевропейских народов, однако это предположение следует подтвердить материалом и доскональным анализом будущего исследователя.

#### ЛИТЕРАТУРА

- ВМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994.
- Борђ. ЖОНЛМ — Д. М. Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.

- Лев.-Ус. ПВО — Е. Е. Левкиевская, В. В. Усачева. Полесский водной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 158–172.
- Мак. СНК — А. Макаренко. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.
- Мар. ИП II — Д. Маринов. Избрани произведения. Т. II. Етнографическо изучаване на Западна България. София, 1984.
- Мар. НВ — Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ, кн. XXVIII).
- Нед. ГОС — М. Недељковић. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Пет. ЖОНГ — П. Ж. Петровић. Живот и обичаји народни у Гружи. Београд, 1948.
- Пир. кр. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пом. МОПШ — Э. В. Померанцева. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978, с. 143–158.
- ПЭЛС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Ред. Н. И. Толстой. М., 1983.
- Род. — Родопи. Традициона народна духовна и социално-нормативна култура. София, 1994.
- СД I — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Ред. Н. И. Толстой. М., 1995, т. 1.
- ССРНГ — Словарь современного русского народного говора / Под ред. И. А. Оссовецкого. М., 1969.
- Фил.-Том. — М. С. Филиповић, П. Томић. Горња Пчиња. Београд, 1955.
- Чер. МЛРС — О. А. Черепанова. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1988.
- Caill. SMDS — R. Caillois. Les spectres de midi dans la demonologie slave // Revue des études slaves. Paris, 1936, No 16; 1937, No 17.

Лексический материал проверен по словарям: польский — по 11-томному словарю под ред. В. Дорошевского (1958–1969), кашубский — по словарю Б. Сыхты, чешский — по 4-томному академическому словарю (1960–1971), словацкий — по 6-томному академическому словарю (1959–1968), верхнелужицкий — по лужицко-польскому словарю Г. Зе-мана (1967).

*С. М. Толстая*

## ВРЕМЯ КАК ИНСТРУМЕНТ МАГИИ: КОМПРЕССИЯ И РАСТЯГИВАНИЕ ВРЕМЕНИ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

В традиционной народной культуре славян время наряду с другими элементами и свойствами внешнего мира наделяется положительной или отрицательной оценкой: оно может быть добрым и злым, чистым и нечистым, опасным и благоприятным. От времени рождения человека зависит его земная судьба, временем смерти определяется его посмертная судьба; выбор «правильного» времени является непременным условием успеха любого начинания: сева, жатвы, выгона скота на пастбище, закладки дома, снования полотна, сватовства и т. д. Время служит важнейшим регулятором всей практической и ритуальной деятельности людей и является одним из главных инструментов упорядочения мира и регламентации человеческой жизни [10]. Непредложность временных предписаний в народной традиции хорошо иллюстрирует пример, приводимый Д. К. Зелениным в его «Востоочнославянской этнографии»: в южнорусских областях (и только в них) существуют определенные сроки начала пахоты (в разных местах разные) — в Рязанской губ. Чистый четверг, в Калужской — 1 или 17 апреля и т. д. Если в этот день еще держится зимняя погода и выехать в поле нельзя, то пацнут землю, которой засыпан потолок избы, для чего соху затаскивают на чердак, и один человек держит ее как пахарь, а другой тянет, изображая лошадь [3, 54]. Такое отношение ко времени не исключает, однако, стремления каким-то образом преодолеть его, овладеть им и сделать его объектом и инструментом магии. Главными приемами подобных магических актов оказываются сжатие (компрессия) времени и противоположный прием — магическое растягивание времени.

Тот же Д. К. Зеленин в 1911 г. впервые описал древний языческий по своему характеру восточнославянский обряд изготовления так называемых обыденных предметов [4]. Обыденными или однодневными навывались у русских и белорусов предметы, изготовлявшиеся с магической целью (чаще всего для защиты от мора, эпидемий и стихийных бедствий) и с соблюдением особого ритуала в течение одного дня (от восхода до захода солнца) или одной ночи (от захода до восхода солнца). Это мог быть холст, полотенце, рубаха, деревянный крест, церковь, реке другие предметы.

Д. К. Зеленину не были известны аналогичные факты других славянских традиций, между тем обычай создания в защитных целях обыденных предметов распространен значительно шире восточнославянской территории. В частности, у сербов обряд магического «рождения» рубахи был описан еще в конце прошлого века и затем был подтвержден другими аналогичными свидетельствами.

Ритуал создания тканых изделий состоял в том, что по предварительному уговору в одну избу или в одно место села сходились женщины (иногда действовало дополнительное условие: только старые, «чистые» женщины, обычно вдовы), реже девушки, приносили с собой по горсти пряжи (или нитки) и старались до положенного срока спрясть нитки, основать, выткать полотно и, если речь шла о рубахе, сшить. Во время работы часто соблюдали молчание. Холст или полотно ткали как можно длиннее, иногда в несколько десятков метров. Вытканное полотно жертвовали в церковь, вешали на икону или несли на придорожный крест, опоясывали им церковь, дом, обходили с ним село, поле, прогоняли по нему или под ним скот (на Черниговщине после этого полотно сжигали) и т. п. Тканье обыденного рушника могло сопровождаться параллельным ритуалом — изготовлением и установкой мужчинами обыденного креста (обычно очень больших размеров). Иногда кресты сооружались независимо от тканья полотна, например, у русских «холерные» кресты или у южных славян «градовые» кресты, т. е. кресты для защиты села от холеры или от града.

В восточной Сербии, в районе города Пирота как только становилось известно, что будет война, собирались в полночь девять старух и до утренней зари в полном молчании ткали полотно и шили из него одну рубаху, через которую должны были пролезть все, кто уходил на войну. Это должно было, по народным представлениям, защитить от смерти. Обыденные рубахи изготавливались и в случае эпидемии чумы и назывались «чумными»; в Косово и Метохии их за одну ночь пряли, ткали и шили две сестры-близнецы с «останавливающими» именами (например, *Стоя* и *Стоянка*).

В Белоруссии рыбаки плели в день св. Алексея (17 марта ст. ст.) обыденную сеть, чтобы хорошо ловилась рыба. Известны также случаи выпекания обыденного хлеба, которому приписывались магические свойства — возвращать оборотню-волку человеческий облик, излечивать бешенство и другие болезни.

На Руси с давних пор (отмечен уже в XIV веке) существовал обычай в случае мора строить деревянные обыденные церкви, память о котором сохранилась в названии многих церквей в городах

бывшей Московской и Новгородской Руси (ср., например, в Москве храм Ильи Обыденный). Строительство таких храмов начиналось с рубки деревьев в лесу и кончалось освящением церкви и службой в тот же день. В IV Новгородской летописи содержится запись под 1390 годом: «бысть моръ въ Новѣгородѣ желѣзою а мѣсяца октября въ 12 въ среду крестьяне поставили церковь въ едино утро из лѣса привозивъ бервьна... И свѣщаль владыко Иванъ того же утра» [4, 210].

Во всех подобных ритуалах изготавливаемые предметы и сооружения приобретали сакральность и магическую силу благодаря полноте и завершенности всего технологического процесса, его временной концентрации, его «спрессованности» во времени. Подобные свойства сакральности и магической действительности приписывались у славян не только обрядам, но и вербальным текстам, содержащим мотив замкнутого в круг времени (жизненного, вегетативного или производственного). Мотив «жития» человека, растения или предмета (артефакта), становясь содержанием текста, также оказывался магическим, охранительным или продуцирующим, средством.

В славянском фольклоре широко известны песни, в которых описываются с соблюдением строгой последовательности все этапы роста, созревания, переработки культурных растений, чаще всего льна и конопли (но также и мака, пшеницы, винограда, перца, капусты и др.) от момента сева (или даже пахоты) до получения конечного продукта — полотна, рубахи, пояса, полотенца, вина, хлеба и т. д. Песни такого содержания способны, по народным верованиям, отгонять градовые тучи, излечивать болезни, защищать от нечистой силы и дикого зверя.

В Сербии градовые тучи разгоняли пением песен, рассказывающих о муках и страданиях пшеницы или чаще конопли, на долю которой выпадают самые большие мучения: ее рвут, мочат, мнут, треплют, ткут, варят и т. д. В Закарпатье рассказ об обработке конопли, изготовлении полотна и питье сорочки служил заговором от болезни «волокно» (вид опухоли). В восточной Сербии текстом о возделывании льна лечили боли в груди. Ворожея брала 9 веретен, вертел, нож и лопатку для углей и, размахивая ими над головой больного, произносила: «Посеяла я лен, лен на Видов день. Взшел лен, лен на Видов день. Вырвала я лен, лен на Видов день...» (И так далее с перечислением всех действий: «замочила, вытерла, вымяла, ободрала, надела рубаху...»). Завершался заговор типичными «отгонными» словами: «Остановись, прекрати! тебе здесь места нет! Иди в зеленый лес!», адресованными болезни.

«Повесть льна» и других растений служила средством защиты от нечистой силы и демонов благодаря магии «спрессованного» в ней времени. У лужичан существует поверье, что при встрече с полудницей (женским демоном полдня) можно спастись от нее подробным рассказом о возделывании льна или конопли, иначе она убивает человека, отсекает ему голову серпом, обращает его в камень, калечит, насыпает тяжелую болезнь, насмерть замучивает своими вопросами о льне, прядении, приготовлении полотна и т. п. И. И. Срезневский в конце прошлого века записал рассказ о сербо-лужицкой «приполуднице»: «в летнее время, в дни жатвы, как станет жарко, около полудня из рощи из-за реки выходит высокая прекрасная девушка, вся завитая во что-то белое (сидит у воды, расчесывает волосы, печально песню поет), спрашивает у жниц — как им жнетса, много ли ужали, много ли осталось, как сеяли, борошили, как всходило, расцветало, созревало, как жнут, веют, молотят и мелют...» [6]. У гуцулов известна быличка о страннике, который спасся от упырицы с помощью рассказа о выращивании капусты и других огородных работах: странник ночует в избе, хозяйка которой упырица; для защиты от нее странник повел рассказ о капусте («коло капусты е работа»); упырица хотела выпить у странника кровь, но не смогла — рассказанная им «байка о капусте» встала около него оградой [8, 107]. В Полесье рассказ о «житии» хлеба мог служить оберегом при встрече с волком.

В Черногории и Македонии были популярны танцы с песней о перце, сопровождаемой имитацией всех работ по выращиванию перца: танцующие женщины «волочили, борошили, собирали, несли, мололи, пекли, ели» перец. Широко известная русская песня «А мы просо сеяли» также восходит к весеннему обряду, воспроизводящему земледельческие работы (причем архаического типа подсечного земледелия), начиная с раскорчевывания пашни и кончая молотью (подробнее см.: [11; 12]).

Магический прием компрессии времени применялся также в популярных у славян гаданиях, где каждый день символизировал один из предстоящих месяцев или сезонов года. Например, по погоде первых 12 дней сентября гадали о погоде всего грядущего года по месяцам. Подобный прогностический характер имел и обычай проращивания злаков перед одним из крупных годовых праздников — Рождеством, Пасхой и др. Этот обычай широко распространен в северо-западной части южнославянской этнической области (т. е. у словенцев и хорватов), но встречается и в других местах, чаще всего как предрождественский ритуал: в один из дней начала адвента, например, в день св. Варвары (4 декабря)

высаживают в миске зерна разных злаков — пшеницы, овса и т. д., и по тому, как они взойдут и поднимутся к Рождеству, предсказывают будущий урожай. Здесь превентивно и в сжатый срок «проигрывается» весь процесс возделывания поля — с магической целью обеспечить плодородие и предсказать урожайность разных культур.

Еще одним любопытным примером магической компрессии времени может служить известный на русско-белорусском пограничье обряд, называемый «борона». Он состоит в том, что участники обряда (женщины) собираются и начинают одновременно петь календарные песни, закрепленные за разными годовыми праздниками и периодами, — рождественские, весенние, купальские, жнивные и т. д. Такое одновременное исполнение разных по содержанию, по напеву и по календарной приуроченности песен создает мощный какофонический аккорд, магический эффект которого определяется сжатием годового времени до одного момента, свертыванием его в «клубок», а также, вероятно, и самим звуковым хаосом. Обряд используется как способ вызывания дождя во время засухи или изгнания ведьмы. (Сообщила О. А. Пашина.)

Интересно отметить, что представления о магической силе «спрессованного» времени живы и в наши дни. В одной из полесских экспедиций моим коллегой А. В. Гурой было записано в Кобринском районе на Пинщине такое свидетельство: «во время последней войны говорили: война тогда кончится, когда в одном дне совпадут три праздника. Так и случилось: 6 мая (23 апреля ст. ст.) 1945 годы был *Юрий, Пасха и неділя* [воскресенье] — и кончилась война».

Противоположный прием — магическое растягивание времени — использовался, главным образом в католических славянских традициях, также для изготовления специальных магических предметов, например, стульчика или скамеечки, с помощью которых можно было в большой праздник — на Пасху или Рождество в церкви во время службы распознать среди прихожан ведьму. Такую скамеечку делали на протяжении всего рождественского поста, а иногда и целого года, причем заниматься этим следовало ежедневно, ударяя топором не более одного раза в день. В Подкарпатской Руси считали, что нужно «на святой вечер (т. е. в рождественский сочельник) начать делать стульчик и каждый день по разу тесать его целый год и только на следующий год на святой вечер закончить этот стульчик. Когда же люди идут на всенощную, нужно взять с собой этот стульчик, зерно кукурузы, которое выпало из-под мельничного жернова неразмолотым и так



было запечено в хлеб, тогда этот человек увидит тех, кто является босорканьями» [9, 23].

По верованиям словаков, чтобы увидеть на рождественской службе стригу, следовало со дня св. Люции (13 декабря) до Рождества плести кнут (бич), растягивая это плетение на весь срок, и с этим кнутом прийти на службу. Можно было увидеть стригу и не в церкви. Для этого надо было в рождественскую полночь взять скамеечку, сделанную от Люции до Рождества, пойти на перекресток, сесть на скамеечку и обвести вокруг себя черту ореховой палкой или освященным мелом; можно было и остаться дома в то время, когда все пошли на рождественскую службу, и сидя на скамеечке, ждать стригу, которая якобы сама должна была прийти. Тот, кто каждый день во время адвента делал насечку на ручке двери, мог узнать ведьму по исцарапанному носу. Кто каждый вечер от Люции до Рождества гляделся в зеркало, тот в рождественский сочельник видел в нем стригу. Стриги разоблачали себя также и перед тем, кто во время адвента ежедневно забивал клин в колоду, — к тому они приходили в рождественский сочельник «вытягивать эти клинья зубами». Они сами приходили также в дом, где на Рождество горели поленья, откладываящиеся каждый день до восхода солнца от Люции до Рождества [14, 40–41]. В Полесье, на Житомирщине применяли сходные приемы, но не в рождественский, а в Великий пост: в каждое воскресенье поста вынимали из печи по одному полену из тех, что там сушились, откладывали их и потом во время пасхальной всенощной поджигали их в печи. Тогда ведьма сама приходила в дом под тем предлогом, что хочет попросить что-нибудь взаймы. А в бывшей Волынской губ. каждую пятницу Великого поста откладывали по щепке из мусора, а на Пасху перед рассветом все 8 щепок зажигали в печи, и ведьма приходила просить огня [5, 276].

В Южной Польше, в районе Жешува, в день св. Люции девушки отправлялись с топором в лес, там они одним ударом срубали молодую осину, разрубали ее на поленца и каждый день по одному поленцу приносили домой, добавляя их в топку. Поленцев должно было хватить до Рождества. В сочельник остатками поленьев они разжигали огонь, на котором кипятили в воде завернутые в полотно иголки и булавки, купленные на мелкие деньги. В это время следовало приоткрыть дверь, так как считалось, что должна прийти ведьма и таким образом себя разоблачить [15, 13].

Украинцы на Карпатах, в Подгорье, чтобы распознать ведьму, делали из бузины борону, причем мастерили ее целый год,

начиная с Юрьева дня (23 апреля ст. ст.), ежедневно, не пропуская ни праздников, ни воскресений, до следующего Юрьева дня. Затем в сам праздник св. Юрия на рассвете нужно было пойти с этой бороной бороновать. Когда человек, сделав все это, возвращался с поля, ведьма сама должна была к нему прийти [12, 211].

У русских в Заонежье применяли «растягивание» времени при изготовлении подвенечной женской рубахи. По свидетельству знаменитой плакальщицы И. А. Федосовой, «кроили ее четыре вечера благовещенских, шили — три вечера рождественских, вышивали по заутреням Христовым (на Пасху), дошивали по обедам петровским» [13, 213]. По мнению исследователя Заонежья К. Логинова, «такая рубаха становилась оберегом, потому что делалась в «святые дни», а девушки при этом уподоблялись колдунам, делая свою работу в то время, когда прихожане шли в церковь, а колдуны занимались ворожбой» [7, 109]. В контексте всего приведенного здесь материала становится ясно, что в данном случае имело значение не только сакральное время, но и «растянутое» время.

Еще одно интересное свидетельство о магии «растянутого» времени можно усмотреть в белорусской народной терминологии поминальных дней: первые в году поминки, на Фоминой неделе, называются *снедане на радзицелях*, т. е. «завтрак» в честь умерших предков; следующие поминки, на Троицу, называются *абед на радзицелях*, т. е. «обед по родителям»; поминальный день перед мясопустной неделей называется *палудзень на радзицелях*, а осенние поминки в Дмитровскую субботу — *вечеря на радзицелях*, т. е. «ужин по родителям» [1]. Если в упоминавшемся раньше обычае гадать о погоде по первым 12 дням сентября каждый день символизировал месяц, то здесь каждый поминальный день приравнивается к одному из отрезков суточного времени.

Примеры такого рода можно было бы многократно умножить. Очевидно, что во всех подобных магических приемах растягивание времени воспринимается как способ сакрализации предметов, приобретающих, благодаря такому продолжительному и разделенному на порции процессу изготовления, особую магическую силу и сообщающих человеку способность особого зрения, сверхвидения. Этот способ сакрализации оказывается зеркальным, противоположным по отношению к рассмотренному выше приему компрессии времени, но в обоих случаях имеет место отклонение от нормальной технологии изготовления предметов — либо в сторону ускорения, либо в сторону замедления, и именно это отклонение от нормы становится источником магических свойств. Таким

образом, для традиционной народной культуры характерно принципиально иное, отличное от нашего, отношение ко времени. Если мы пребываем во власти времени и сами не властны над ним, то носители традиционного мировосприятия находятся со временем в «деловых» отношениях, они могут в определенной степени управлять временем и использовать его в качестве магического средства воздействия на окружающий мир.

### ЛИТЕРАТУРА

1. П. П. Демидович. Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение, 1896, № 1, 2.
2. Етнографічний збірник. Львів, 1898, т. 5.
3. Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
4. Д. К. Зеленин. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (русские народные обычаи) // Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994, с. 193–213.
5. Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914, т. 1.
6. Из бумаг И. И. Срезневского. Сербо-лужицкие народные поверья // Живая старина. СПб., 1890, т. II, с. 57–62.
7. К. Логинов. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
8. А. Онищук. Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909, т. XI, отд. 1.
9. Подкарпатская Русь. Р. VII, ч 1–2 Ужгород. Январь–февраль, 1930.
10. С. М. Толстая. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997, с. 62–79.
11. Н. И. Толстой. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994, с. 139–168.
12. Н. И. и С. М. Толстые. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992, с. 130–141.
13. И. А. Федосова. Избранное. Петрозаводск, 1981
14. E. Horváthová Rok vo zvykoch našho ľudu. [Bratislava], 1986.
15. A. Karczmarzewski. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972, с. 13.

## О НЕКОТОРЫХ СЛОВАХ ВРЕМЕНИ В УКРАИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Предметом рассмотрения являются украинские лексемы *пора* (русск. *пора*), *часи* (русск. *времена*), *година* (русск. *время, година*), *доба* (русск. *период, эпоха*), которые входят в группу слов, обозначающих длительные временные промежутки. В этом отношении они противопоставляются словам времени со значением одномоментности (*мить, момент* и др.) и со значением краткости периода (например, *хвилинка, часина*).

Эти лексемы относятся к общеславянскому лексическому фонду, и в их значении, сочетаемостных свойствах, функционировании обнаруживаются реликтовые явления. С другой стороны, будучи широко употребительными словами, они включаются в специальные (тексты по истории, природоведению и т. п.), научно-популярные, художественные и др. контексты, которые «проявляют» их разнообразные семантические возможности. Не ставя себе задачей описать семантико-функциональные характеристики названных лексем в целом, мы ограничимся рассмотрением их концептуально стержневой семантики и, главным образом, их «денотативного потенциала» — соотносительности с теми сферами, в которых временной промежуток может быть назван *пора, часи, година, доба*<sup>1</sup>.

1. *Пора* обозначает период «природовремени» — времени, в котором присутствие человека вторично, оно не подвластно ему и не организуется им. Бытование человека здесь подчинено природным явлениям, которые предопределяют его деятельность и влияют на его психические, физические и пр. состояния. Определения к слову *пора* отражают два основных референциальных аспекта: природных годовых и суточных циклов (*літня, зимова, весняна, передранкова, вечірня, денна, тепла, пізня, тиха*) и деятельности человека в определенный момент или период цикла, причем такая деятельность мыслится как навязываемая состоянием природы (*робоча, обідня, сінокосна пора; пора плодоношення, жнив*). В некоторых случаях эти два аспекта предстают синкретично: *грибна пора* — это время, когда растут грибы, и время,

<sup>1</sup> В данном исследовании использованы материалы Лексической картотеки Института украинского языка НАН Украины.

когда принято собирать грибы. Аналогия, стандартно проводимая между годовым циклом и жизненным циклом, позволяет использовать это слово применительно к «естественным» периодам жизни человека: говорят *дитяча, шлюбна пора; пора кохання, молодих мрій*; ср.: *Моя пора казок відійшла у шість років* (Стельмах).

Приспособленность слова *пора* обозначать единицы природного времени проявляется и при его сопоставлении с лексемой *час* (русск. *время, час*), которая, будучи наиболее употребительным временным словом в украинском языке, чаще включается в высказывания о событиях социальной сферы. Говорят *Настав час* (но не *пора*) *прощання, прогулянки, під час* (но не *в пору*) *перерви, засідання*. Если русск. *пора* может сочетаться с номинациями социальных событий (ср.: *пора формування общества, становлення государства* [3, 146–147]), то для укр. *пора* такие сочетания нетипичны. Исключения составляют случаи, при которых в слове актуализирована семантика цикличности, регулярной повторяемости (ср.: *...настане було пора виборів* у П. Мирного), закономерного наступления нового состояния: ср.: *Майже всі перші книжки прозайків присвячені порі мирного післявоєнного будівництва* (Смолич), где выбор слова *пора* обусловлен трактовкой следующего после окончания войны периода как естественного, закономерного и в этом сходного со сменой природных периодов. Однако, подобно русск. *пора*, укр. *пора* выступает носителем идеи нормативности, семантика нормы обнаруживается в ее предикативном употреблении [3, 165–166]; выражение *Пора (на порі) це зробити* означает, что говорящий считает нормальным, закономерным осуществление данного действия и ненормативным противоположное: *Збираюсь колядувати, а вже й щедрувати пора*.

2. Определения к слову *часи* демонстрируют две его семантико-функциональные черты — приспособленность к обозначению прошедших периодов и к их оценке. Связь с прошедшим обнаруживается в словосочетаниях *давні (давноминулі, старі, колишні, далекі, прадавні) часи*, обозначающих некие неопределенные периоды прошлого, а также в словосочетаниях, называющих различные исторические периоды с нечеткими границами (*потьомкінські, татарські, запорозькі, гайдамацькі, давні варварські часи*). Для них, а также для сочетаний с оценочными прилагательными *тривожні, важкі, криваві, неспокійні, сумні* и т. п. типично выполнение референциальной функции, часто в составе обстоятельственного детерминанта: *Прийшла вчителювати в часи трудні, коли вогняна боротьба отут лютувала повсюди в цих краях* (Гончар).

Прошедшее, которое обозначается лексемой *часи*, мыслится вне связи с настоящим, как относящееся к давнему временному плану и по сути является предпрошедшим временем. Эта черта лексемы *часи* проявляется в ряде контекстов при сопоставлении с лексемой *час*. Так, выражение *з часів реформи і донині* несет, кроме основного смысла, дополнительный — «реформа была проведена давно», который не присутствует в выражении *з часу реформи і донині*. Семантика предпрошедшего создает предпосылки для сочетаемости лексемы *часи* с глаголами памяти и одновременно накладывает дейктические ограничения на использование таких сочетаний в составе высказывания. Реплика *Я згадав часи перебудови*, произнесенная в середине 90-х гг., выглядит достаточно странно, а высказывание *Я добре пам'ятаю довоєнні часи* звучит естественно, если говорящий пожилой человек. Употребление этой лексемы в таких контекстах предполагает, что период, к которому относится момент речи, и период — объект референции — разделены значительным временным промежутком.

Предпрошедшее как сфера референции лексемы *часи* конкретизируется в историческом времени (ср. [3, 152]), так что специфической особенностью функционирования этой лексемы становится приспособленность к обозначению единиц историко-событийного пространства. Это хорошо видно в развитии генитивных конструкций, где второй компонент называет историческую фигуру, событие, явление, по которым исторический период идентифицируется: *часи Колумба, Суворова, Богдана Хмельницького; часи застою, нацизму, Сталінграді, крижачьких походів*; ср.: *...поетика підтексту, якою такий багатий і щедрий діаріум, у часи Миколи Ханенка була знана і широко практикувалася* (Шевчук). Естественно сказать: *В часи, коли почалась англійська революція (коли жив князь Володимир)*, но не *В часи, коли я був маленьким (коли ми жили в Криму)*.

В приводимом ниже высказывании именно переживание говорящим текущего периода как исторического обуславливает выбор лексемы *часи* применительно к плану настоящего времени: *Я завжди, він і тепер, у ці тривожні часи, обстоював погляд, що земля має належати до тих, хто її обробляє* (Коцюбинский).

Исторической «специализации» лексемы *часи* как наиболее выраженной характеристике можно противопоставить ее употребление в нейтральных, отмеченных экспрессией контекстах, в которых она, как правило, входит в эмпатическую конструкцию. Это наблюдается главным образом в художественных текстах: 1) *А тоді, в часи великого очманіння, хіба що випадок уберіг тебе...*

2) *В ті часи праця художників вважалась священнодійством!* (Гончар). 3) *Настали часи інші, завелись порядки другі в Чіпчиній хаті* (П. Мирный), где выражение экспрессии как компонент коммуникативного намерения автора имплицитно выбирает лексему *часи*, а не *час*. Эти контексты, в отличие от «исторического» употребления лексемы, не допускают замены *часи* на *доба*. По нашим наблюдениям, использование формы т. н. эмфатического множественного числа, исключительно характерно для украинских повествовательных текстов.

3. Значение лексемы *година*<sup>2</sup> в этой группе имен наиболее гетерогенно. Его «лоскутность» проявляется в сочетании различных семантических элементов. Так, параметр качества как общая семантическая черта слова соединяется с параметром длительности, который позволяет говорить о растяжимости временного отрезка, обозначаемого лексемой *година*: 1) *по малій годині*, 2) *не за великий час — за малу годину*, 3) *Чималу я годину пересиділа, поки вийшла пані* [2].

*Година* обозначает временной промежуток, который рассматривается говорящим как особо значимый в силу важности, судьбоносности происходящих событий: *година війни, розв'язки; смертна, крайня (= смертна), судна година*. Семантика особенности, качественной выделенности у этой лексемы создает предпосылки для ее соединения с оценочными определениями *тяжка, смутна, лиха, гірка, нагла, зла, жорстока, весела, святкова, щаслива година*. При этом значения словосочетаний с положительными и отрицательными оценками несимметричны. Если в сочетании с положительными оценками у лексемы *година* актуализована сема «особенный», то в сочетании с отрицательными оценками ее значение более конкретно: *година* обозначает период испытаний, трудностей, время неблагополучия: *Поки ти у мене не будеш як слід пристроєна, не буде моя душа спокійна! Та ще при такій лихій годині* (О. Пчілка). Критерием оценки здесь служат личные интересы субъекта, благоприятность (полезность — вред) сложившейся ситуации для его существования, поэтому можно сказать, что оценки здесь, в особенности отрицательные,

<sup>2</sup> Следует оговорить, что кроме качественного аспекта значения, семантика слов *година* и *доба* (русс. соответственно *час* и *сутки*) включает и количественный, в котором они выступают как темпоральные термины, необходимые для точного отсчета времени. Такие контексты этих слов здесь не рассматриваются. Не рассматриваются также употребления слова *година* в значении «хорошая погода»: *Надворі година й душа: саме добре купатися* (Печуй-Левицький).

относятся к категории утилитарных, а сама лексема обозначает временную единицу личностно-бытовой сферы.

Отметим, что для данной лексемы типична включенность в высказывания, отражающие негативные состояния и жизненные ситуации, а выражение *лиха година* является одним из стандартных способов сообщения о наступлении полосы «черных» дней. Следует также подчеркнуть, что в семантике данного слова задан не просто смысл того, что данный временной промежуток насыщен различными невзгодами, бедами, но и то, что все они вызваны действием неких внешних сил, с которыми человек не может конкурировать. *Лиху годину* можно лишь *перебути, пересидіти, перетривати*, ср. у Нечуя-Левицкого: *А так пересидиши, перебунеш лиху годину і вижджай на Волинь до Вишневеця*. Представление о ней как об активной силе, создающей новые ситуации, отражается в том, что лексема выступает в качестве субъекта при глаголах физического действия: *...тепер Марію не можна навіть уявити в полі, на плантації, бо лиха година поклала її в ліжку, далєбі, на все життя* (Большак).

Если *пора* и *часи* образуют последовательности — соответственно, циклические и линейные, — то *година* как временная единица, созданная ненормативными событиями, может быть вписана в утилитарно-бытовую модель, в которой периоды благополучной жизни чередуются с периодами бед и неприятностей.

4. В отличие от слов *пора*, *часи*, *година* слово *доба* обозначает временной отрезок много больший, чем одна человеческая жизнь. Если даже *часи* могут неоднократно сменяться на протяжении человеческой жизни, то этого нельзя сказать о периоде, обозначаемом лексемой *доба*. Более того, *доба* как временной отрезок вообще не мыслится в связи с жизненной эмпирикой, т. е. в бытовом аспекте. Как надличностная временная категория *доба* не может быть объектом памяти: *Він пригадав \*добу непу, Вони добре пам'ятають передреволюційну \*добу*.

Сочетаемость лексемы *доба* с показателями сферы локализации вскрывает ее основную семантико-концептуальную особенность. Если для слова *пора* экспликация сферы локализации ненормативна (*Весняна пора в природі мені найбільше до вподоби*), если для временного отрезка *часи* его принадлежность историческому времени эксплицируется в особых случаях (ср. конструкции с противопоставлением: *В історії України мене найбільше цікавлять часи Б. Хмельницького, а в історії Франції — часи Наполеона, но Часи Б. Хмельницького (?) в історії України відзначені драматичними подіями*), то для слова *доба* чрезвычайно ти-



лично соединение с показателями сферы локализации: *доба в науці і техніці, в історії людства, у розвитку землеробства, в українській літературі, у мистецтві живопису, в розвитку земної цивілізації* и т. д. *Доба*, таким образом, обозначает временную единицу в различных сферах культурного пространства (исторической, литературной, идеологической, научной и пр.).

Для слова *доба* также типично употребление в составе сочетаний с согласованными и несогласованными определениями, которые выделяют и идентифицируют временной промежуток, например, *доба трипільців-пелазгів, вітряків, гетьмана Мазепи, митрополита Ісидора, Пізнього Середньовіччя, Центральної Ради; атомна, комп'ютерна, космічна, мазепинська, пошевченківська доба*. Рассмотрение контекстов, в которых появляются эти средства номинации, дает возможность увидеть, что определяющие компоненты в них выступают в виде сгустка признаков, которые приписываются говорящим данному временному отрезку для его выделения и для его обозначения и которые восходят к фонду знаний говорящего. В качестве иллюстрации здесь уместно воспользоваться научным эссе академика Е. Прицака «Доба військових канцеляристів» (Київська старовина, 1993, № 4), текст которого посвящен раскрытию самого названия: того, почему фигура военного канцеляриста была ключевой в определенный период истории Украины и каковы историческая роль и наследие этого периода. Соотношение номинации-заглавия и всего текста эссе может рассматриваться как эталонный случай, как механизм формирования таких словосочетаний с лексемой *доба*. Таким образом, логически их появлению должен предшествовать текст (тексты), в котором называются те качественно новые явления в данной сфере, которые позволяют в дальнейшем использовать для обозначения данного периода лексику *доба*. Можно сказать, что сочетания типа *доба митрополита Ісидора* в концентрированном виде передают смысл некоторого текста (текстов) и как производные от него они характеризуются коммуникативной эффективностью в том семантическом пространстве, которое задается этим текстом (текстами), а идентифицирующий признак (точнее — комплекс признаков) релевантен лишь в его рамках. Так, в тексте статьи о деятельности митрополита П. Могилы определения *могилянська* и *домогилянська* полностью выполняют свою функцию, однако вне контекста утрачивают и свой качественный смысл, и однозначность не только потому, что могут соотноситься и с фигурой митрополита, и с Киево-Могилянской академией, но и потому, что могут трактоваться в аспекте хроно-

логии: 1) *Могиланська доба вступала в нову фазу, але відсутність самого П. Могилы відчувалася.* 2) *Братські школи домогиланської доби мали досить широкий обсяг предметів.*

Неслучайно и то, что именно для слова *доба* типично соединение с синтаксически развернутыми характеристиками-описаниями некоторого периода: *доба кривавого терору, розпочатого в Росії при запровадженні опричнини; доба зміцнення своїх завоювань і досягнення політичної могутності.*

Прецизирование комплекса характеристик, объем которого зависит от знаний говорящего, — основная особенность семантической связи в сочетаниях такого типа. Характер связи обнаруживается, например, при сопоставлении выражений *доба середньовіччя* и *часи середньовіччя*. Первое прочитывается в признаковом ключе — как некоторый набор представлений, варьируемый в зависимости от знаний говорящего, второй же понимается скорее в хронологическом аспекте. В то время как *доба* тяготеет к полю качества и включается в высказывания о качественных характеристиках эпохи, лексема *часи* тяготеет к полю хронологии и входит в состав высказываний об отсчете времени; ср.: 1) *В добу середньовіччя на соціальну поведінку людьми містичні установки впливали не менше, ніж економічний побут.* 2) *Так, виробничі феодальні відносини в Україні тривали, принаймні, до кінця XVIII ст., тоді як часи середньовіччя закінчились не пізніше століття XVI (журн.).*

Если обратиться к тем событиям, благодаря которым выделяются отрезки *пора*, *часи* и *доба*, то можно сказать, что в первом случае (*пора*) это непосредственно наблюдаемые явления природы, объекты чувственного восприятия; во втором случае (*часи*) это конкретные, локализованные в пространстве и времени, датированные события, благодаря чему с большей или меньшей точностью можно указать начало и конец временного промежутка; в третьем случае (*доба*) это объекты событийного типа в некоторой культурной сфере, которые выделяются субъектом как порождающие ее качественно новое состояние и, таким образом, являющиеся результатом сложной диагностирующей деятельности. Если *пора* — это концепт, возникающий благодаря отражательным операциям, то *доба* — концепт, сформированный ментальной деятельностью. В этой группе слов, как видно, представлены предикатные значения и объективного, и субъективного типов [1, 232].

Тенденция к денотативной специализации рассмотренных лексем, по-видимому, неслучайна. Это следствие наличия в их значении признака «длительность», она связана с тем, что осно-

ванием для выделения временного промежутка здесь служат события, локализованные в соответствующих сферах — природной (*пора*), исторической (*часи*), лично-бытовой (*година*), культурной (*доба*).

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Н. Д. А р у т ю н о в а. К проблеме функциональных типов лексического значения // *Аспекты семантических исследований*. М., 1980.
2. *Словарь украинского языка* / Под ред. Б. Д. Гринченко. Киев, 1907, т. 1.
3. Е. С. Я к о в л е в а. *Фрагменты русской языковой картины мира*. М., 1994.

«ВРЕМЯ» И «СЛУЧАЙ»:  
ФРАГМЕНТ СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОЛЯ ВРЕМЕНИ  
В СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ

Славянские обозначения времени многочисленны и в семантическом отношении представляют собой чрезвычайно пеструю картину, с трудом поддающуюся упорядочению. Общеславянские \*časъ, \*godъ, \*godina, \*doba, \*verme в славянских языках, сохраняя в том или ином виде сему времени, приобрели различные конкретные значения и дают примеры межъязыковой омонимии. История и этимология данных слов неоднократно привлекала внимание исследователей [4; 11; 10 и др.], что способствует прояснению вопроса о путях формирования славянских представлений о времени. Полученные результаты, в общем, согласуются с данными других традиций, например, германской, об антропоморфном восприятии времени, когда «наполненность времени определяла характер его протекания» [3, 85]. Общее положение о качественном характере архаичных представлений о времени сомнений не вызывает. Однако возможности их конкретизации, в частности на славянском материале, остаются еще не исчерпанными.

В этом отношении образцовой остается работа Н. И. Толстого [8], в которой на материале диалектов славянских языков было описано семантическое поле «погода» и «время». Выявление такого рода устойчивых семантических связей в современных диалектах, как справедливо отмечает автор, «позволит для более древнего состояния реконструировать ряд моделей семантического поля со значительной степенью вероятности» [8, 44]. Однако возможности выявления давних устойчивых семантических связей существуют и в традиционном этимологическом и историко-лексикологическом материале, если руководствоваться сформулированным Н. И. Толстым (а позднее и многими другими исследователями) требованием рассмотрения не отдельных лексем, а лексемных групп, объединенных семантическим микрополем.

Ниже мы попытаемся вычлениить одну из таких устойчивых семантических связей в пределах вышеперечисленных славянских обозначений времени, а именно связь семантики времени со значением «случая» как одного из полюсов концепта судьбы. Следует отметить, что связь концептов судьбы и времени, отмеченная уже Потебней [5], а позднее П. Флоренским [9], Р. Ониензом [14]

и другими, ранее рассматривалась преимущественно с точки зрения прояснения понятия судьбы. Но для конкретизации путей формирования славянских представлений о времени может оказаться полезным некоторое изменение фокуса данной проблемы.

Эксплицитно связь судьбы и времени представлена, например, в русск. *Доля во времени живет, бездолея в безвременьи* (Даль). Однако есть основания думать, что восприятие времени у славян было преимущественно связано с представлением о судьбе как случае, выпадающем на долю человека, судьбе капризной и переменчивой, как греч. Τύχη и лат. *Fortūna*, которым семантически соответствует в славянских языках русск. *Счастье* 'счастливая участь', укр. *талан, поталанити* 'повезти', в определенной мере польск. *los* и др.

Основания для реконструкции такой семантической связи дают прежде всего повторяющиеся случаи появления в системах значений славянских лексем, обозначающих время, значений, указывающих на такого рода 'случай-судьбу'. Показательным в этом смысле является слав. \**godъ*, для которого О. Н. Трубачев реконструирует первоначальную семантику 'случай, повод, событие, срок, подходящее время', обоснованно настаивая на отглагольном происхождении \**godъ* от \**goditi* 'подходить' [10, 192]. Значение 'случай' наряду со значением 'время' зафиксировано в н.-луж. *gōd*. Сходное значение 'случай, подходящий момент' отмечено и для словен. *gōd* [12, 155]. Характерным в этом смысле кажется также серб. *gōd* в пословице *али дјевојци свој год, али свој бог*, которая толкуется как 'или выйдет замуж за желанного, или уйдет в монастырь' [6, 414]. Для слав. \**godina*, производного с суффиксом *-ina* от \**godъ*, также фиксируются сходные значения. Ср. ст.-чешск. *hodina* 'удача', 'счастье', 'срок'; др.-русск. *годины* 'судьбы'. Наиболее показательным нам представляется здесь укр. *година*, которое подробнее рассматривается несколько ниже.

Семантическую параллель к \**godъ*, \**godina* представляет \**doba*, первоначальная семантика которого реконструируется как 'нечто подходящее, свойственное'. В славянских словах, восходящих к праслав. \**doba* (которое этимологически связано с *добрый, дебелий, доблестъ*), также отмечаются значения, связанные со случаем и судьбой. Ср. польск. *doba* 'судьба, случай', болг. *doba* 'время, пора; случай' [1, 300], ст.-чешск. *doba* 'обстоятельства, судьба (*Schick-sal*)', соответственно *nedoba* — 'несчастье' [13, 252].

Но еще более показательным является то, что в лексемах с другой первоначальной мотивацией обнаруживаются такого же

рода значения. Это касается, в частности, славянских слов, которые сводятся к общеславянскому *časъ*. В соответствии с наиболее убедительной и обстоятельно разработанной этимологией оно продолжает исходный корень *\*kos-/\*kes-* 'резать, отрубать, делить', поэтому для *\*časъ* предполагается первоначальное значение 'нарезка' [11] или, по другой версии, 'удар, сигнал', к которому, по мнению А. С. Мельничука, естественнее сводится наиболее конкретное из сохранившихся значений этого слова — 'временной пункт в пределах суток' [4, 231]. Для нас существенно, что во всех славянских языках *čas* имеет сему времени, в некоторых случаях сопровождающуюся значениями, которые указывают на стечение обстоятельств, не зависящих от воли человека.

Наиболее выразительно такое значение представлено в польск. *Pan Bóg czasu rozdaje*, а также *Korzystaj z czasu, róki Czas* [15, 376]. Значение 'счастье, удача' зафиксировано для др.-русск. *čas*, *часы* (Слово Даниила Заточника). Можно добавить также, что оно входит в формулы-пожелания удачи: русск. *в добрый час*, укр. *час добрий*, польск. (без атрибутива) *Komu droga, temu czas*. Ст.-чешск. *v dobrý čas* могло означать просто 'удачно': *V dobrý čas koupiti, prodati* [13, 157].

Несколько иной аспект связи представлений о времени и судьбе обнаруживается в укр. прилагательном *часовий*. В Словаре Гринченко для него, наряду со значением 'временный, скоропреходящий', приводится значение 'тот, которому пришло время'. Но в приведенной иллюстрации речь идет по сути о сроках жизни, которыми распоряжаются некие высшие силы: *не вмирають старі, тільки часові* [2, IV, 446], что заставляет вспомнить о русск. *роковой* — 'обреченный смерти', *роковая овца* 'обреченная на съедение волку св. Юрьем' [5, 475].

Известно, что в южнославянских языках обобщающее значение 'время' выражается лексемой, восходящей к праслав. *\*vertę*, которая в современных этимологических разработках считается связанной с *\*vřtěti* 'вертеть, поворачивать', что позволяет допустить для *время* первоначальное значение 'вращение, круговорот'. Пожалуй, в данном случае, первоначальная мотивация наиболее естественно вписывается в представление о «судьбе-случае» как о чем-то преходящем, приводя на память колесо Фортуны. Заметим, что этимологически *время* через *вертеть* связано с *веретеном*, которое является атрибутом женских божеств, распоряжающихся жизнью и судьбой, очевидно, уже в индоевропейский период.

В славянских языках для слов, восходящих к *\*vertę*, фиксируется значение 'счастье, удача': ср. укр. диал. *уремня* 'счастье,

удача' при диалектном же *урем'я* 'время'; русск. *время* 'счастье, благополучие': *Время красит, безвременье старит* (Даль) или: *В тѣ поры холопу время, когда господину безвременьяе* [7, 133]. Соответственно *безвременье* — 'неблагоприятная, бедственная пора; печальные, бедственные обстоятельства': *знак человека добраго уметь безвременьяе терпѣти; честные люди так и чужому безвременью не радуются* [7]. В данных случаях *время* обозначает положительные события, выпадающие на долю человека, а *безвременье*, соответственно, отрицательные. Однако болгарское *време* могло указывать на любое стечение обстоятельств, как хороших, так и дурных: *Врѣмя-то чловѣка краси и врѣмя-то го пакъ грози* [1, 168].

Представляется, что приведенные данные свидетельствуют о существовании в архаичных славянских представлениях устойчивой семантической связи «судьба/случай» — «время», поскольку она наличествует в лексемах с различной первоначальной мотивацией. Славянские данные приводят также к выводу о том, что такое «время-случай» нельзя контролировать, но к нему можно приспособиться, используя две, на первый взгляд противоположные, тактики, а именно: его нужно дожидаться, но необходимо и торопиться, чтоб его не упустить. Принимая во внимание наличие доказанной семантической связи «время» — «погода», нельзя не заметить, что такое отношение к «времени — случаю» в точности согласуется с поведением по отношению к погоде в земледельческих культурах. Это позволяет высказать предположение о возможности реконструкции модели «погода» — «случай» — «время», описывающей фрагмент семантического поля времени в славянских языках.

Следует отметить, что историко-этимологический материал не исчерпывает возможностей уяснения конкретных характеристик данного фрагмента семантического поля времени. Здесь может оказаться полезным привлечение лексического материала современных славянских языков, возможно, сохраняющих остатки этого фрагмента. Во всяком случае, материал украинского языка предоставляет нам такую возможность. Речь идет об атрибутивных сочетаниях со словом *година*: *лиха година, нагла година, куца година, чорна година, весела година, чиста година* и т. п. Само по себе существительное *година* в современном украинском языке охватывает широкий и разнообразный спектр временных значений. Оно может означать «один час», но также и неопределенный промежуток времени, подобно русск. *година*, украинское слово *година* может означать «пору, время, отмеченное важными

событиями». Необходимо также подчеркнуть, что это слово и в современном языке употребляется в значении «погода, дождь». Однако в атрибутивных сочетаниях, о которых идет речь, *година* демонстрирует широкий круг значений, связанных с судьбой и случаем.

Наиболее употребительным в этом значении является сочетание *лиха година*. Как отмечает Гринченко, *лиха година* часто употребляется в значении 'злой рок, злая судьба' [2, 297]. Ср. *Ой, лиха моя година та нещаслива* (М. Вовчок). Однако на самом деле это значение является гораздо более дифференцированным. Так, *лиха година* может прямо противопоставляться счастью (не как состоянию, а как счастливой участи): *Щастя, в кого жінка Настя, а в кого Горпина — то лиха година* (Номис), или выступать как синоним беды, невезения: *Біда, в кого жінка бліда, а в кого жінка як калина, то й тому лиха година* (Номис). *Лиху годину* можно переждать: *Перебудемо лиху годину, і знов для нас ясно засвітить сонце* (Нечуй-Левицкий), но, с другой стороны, антонимичная *лихой* године *добра година*, т. е. счастье и благополучие, также не вечны: *Из-за доброї години очідай лихої днини* (Номис).

Часто подчеркивается момент внезапности в наступлении *лихой години*, причем характерно, что она оказывается подобной ветру или буре: *...а як піднялась лиха година, що замчала не тільки лад у хаті, а й самого Остапа-то й хата осунулась* (П. Мирный). *Лиха година* может человека побить, как град или гром: 1) *Побила лиха година, ота чужа нива та позичений серп* (о судьбе батрака); 2) *Сину мій, сину, побила нас лиха година. Пропали ми бідолашні, загинули* (М. Коцюбинский) Ср. также в проклятьях: 1) *Побий тебе лиха година (нагла година)!* 2) *Бо-дай тебе нагла година побила!* (М. Стельмах).

Но наряду с этим существуют контексты, в которых *лиха година* (а также синонимичные *куца година*, *чорна година* и т. п.) не просто обрушивается на человека, но, в точности как славянская *доля*, неотвязно следует за ним при любых обстоятельствах: *Гай-гай, добрий край, та лиха година з вами* (Номис). Точно так же, как *доля*, *лиха година* может человеку встретиться. Ср. *Останні дні Олена ходила сама не своя. Трапиться ж таке: неждано-негадано спіткає лиха година* (М. Шаповал). Некоторые контексты свидетельствуют о том, что с *лихой годиной* можно попытаться бороться (правда, без особой надежды на успех): *І правду казала Одарка, їй уже остогидло жити, остогидло боротися то з голодом, то з холодом, то з лихою годиною* (П. Мирный). В этом смысле показателен современный контекст с более оптими-



стическими коннотациями и, что важно, с экзотическими реалиями, свидетельствующими, что и в современном языке *лиха година* не воспринимается как устаревший этнографизм: *Уайт-джек танцював... Здавалося, негр бився з кимось, кого ніхто окрім нього не бачив, змагався з своєю долею, з лихою годиною* (П. Загребельный).

И, наконец, тут удастся проследить характерную для концепта судьбы связь с верой в магическую силу слова. Выше упоминались магически ориентированные пожелания счастья и удачи со словом *час*. Такого же рода пожелания существуют и с украинским *година*: 1) *Година важ щаслива! Щоб ви бачили сонце, світ і діти перед собою*. 2) *Бодай на вас добра година та грошей торбина, а до того дітвори сотні півтори* (Номис). Это же слово используется и в проклятьях. Ср. выше, а также: *Вража діачино, каже, напроорокувала мені лиха! Бодай же й ти не дїждала до віку веселої години* (М. Вовчок).

Показательно, что *лиху годину* можно попытаться умолить, т. е. воздействовать на нее словом: *Ні каліка, ані старий, ні мала дитина Не остались — не вблагали лихої години* (Шевченко). *Лиху годину* можно и накликать, похвалив что-нибудь: *...рої там роїлися виборно так, що тільки не подивуйте у лиху годину, виборно роїлися* (М. Вовчок) (т. е. пчелы роились так замечательно, что только бы не взглянуть; *не подивуйте* — 'не выражайте своего восхищения вслух'). В связи с этим следует отметить, что *лиха година* может употребляться в значении 'нечистая сила, нечисть'. Ср.: *Тільки один димар нагадував, що то не барлога звіряча, а людська оселя, що оберігала людей од звіра й од лихої години* (П. Мирный). А также: *Кого тепер нанесе лиха година?* (М. Стельмах), т. е. 'Кого там еще черти несут?'; *На лихої години тобі це здалося? 'На кой черт тебе это нужно?'*

Рассмотренный украинский материал подтверждает существование семантической связи «время» — «погода» — «случай (судьба)» и детально ее конкретизирует. Хотя общеславянские экстраполяция здесь были бы преждевременны, все же многое свидетельствует в пользу архаичности отражаемых в украинском языке представлений. И если антропоморфный характер восприятия времени заключается в том, что время понимается через наполненность событиями, то судьба (случай) выступает как некий формообразующий принцип, как способ организации этих событий и, соответственно, восприятия времени.

В заключение следует добавить, что описанная архаичная модель восприятия времени не является полностью чуждой и совре-

менному сознанию. Действительно, время, как судьбу, не выбирают. С ним можно смириться, выжидая, можно попробовать с ним бороться, его можно попытаться заговорить и заклясть, но в конце концов приходится согласиться с поэтом: «Времена не выбирают — в них живут и умирают».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Н. Геров. Ръчникъ на блъгарскый языкъ. Пловдивъ, 1895, ч. 1.
2. В. Д. Гринченко. Словарь украинської мови. Київ, 1958, т. 1-4.
3. А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972.
4. А. С. Мельничук. Корень \**kes-* и его разновидности в лексике славянских и других индоевропейских языков // Этимология. 1966. М., 1968.
5. А. А. Потебня. О доле и сродных с нею существах // А. А. Потебня. Слово и миф М., 1989.
6. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1965. књ. III.
7. Словарь русского языка XVIII в. Л., 1988, вып. 4.
8. Н. И. Толстой. Из опытов типологического исследования славянского словарного состава // Вопросы языкознания, 1963, № 1
9. П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины. Ч 2 (XX. Время и Рок). М., 1990 (репринт издания 1914 г.)
10. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1977, вып. 4.
11. Г. Якобсон. Развитие понятия времени в свете славянского *casъ* // Scando-Slavica, IV, 1958.
12. F. Bezla]. Etimološki slovar slovenskega jezika Prva knjiga Ljubljana, 1976.
13. Fr. Kott. Česko-německý slovník zvlášťé grammaticko-frazeologický. Praha, 1878, d. 1
14. R. B. Onians. The origins of European thought: About the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1954.
15. Słownik języka polskiego / Ułoż. pod red. J. Karłowicza et al. Warszawa, 1900, t. 1.