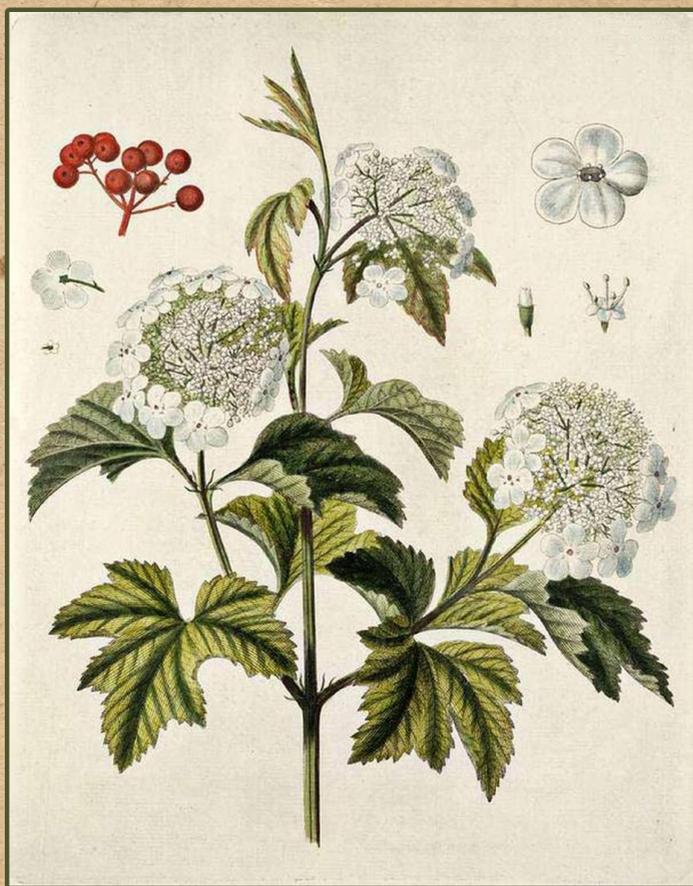


ГОРА КАЛИНОВА

БИЉНИ СВЕТ У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ КУЛТУРИ СЛОВЕНА

Зборник радова

Уредила Зоја Карановић



УФС
УДРУЖЕЊЕ
ФОЛКЛОРИСТА
СРБИЈЕ



Универзитетска
библиотека
Светозар Марковић



ГОРА КАЛИНОВА

(БИЉНИ СВЕТ У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ КУЛТУРИ СЛОВЕНА)

Зборник радова

Уредила Зоја Карановић

2019.



Удружење фолклориста Србије
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд
Lietuvių kalbos instituto, Vilnius

За издавача: Бошко Сувајџић
Александар Јерков
Albina Auksoriūtė

Уредила: Зоја Карановић

Рецензенти: Нада Милошевић Ђорђевић
Gabriella Schubert
Оксана Микитенко

Корице и припрема за штампу: Наташа Матовић
Штампа: Топаловић, Ваљево
Тираж: 150
ISBN: 978-86-7301-126-4
Београд, 2019.

CIP- Каталогизација у публикацији

Народна библиотека Србије

398(=16):582(082)

821.16.09(082)

ГОРА калинова : (биљни свет у традиционалној култури Словена) : зборник радова / уредила Зоја Карановић. - Београд : Удружење фолклориста Србије : Универзитетска библиотека "Светозар Марковић" ; Vilnius : Lietuvių kalbos instituto, 2019 (Ваљево : Топаловић). - 416 стр. ; 24 cm

Текстови на срп., енгл. и рус. језику. - Тираж 150. - Белешке о ауторима: стр. 411-415. - Стр. 416: Напомена / Зоја Карановић. - Напомене и библиографске референце уз радове. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на срп., енгл. или рус. језику уз сваки рад.

ISBN 978-86-7301-095-3 (УБСМ)

1. Карановић, Зоја, 1949- [уредник] [аутор додатног текста]

а) Биљке - Етнолошки аспект - Словени - Зборници

б) Словенске књижевности - Мотиви - Биљке - Зборници

COBISS.SR-ID 274620684

Има једна трава, модра сјекавица коју неки зову околочеп. За ту траву се прича да има неку силну тајанствену моћ. Кад се хоће да извади њезин корјен, он пред тражењем његовим бјежи све дубље, а ко би га извадио, тај би био веома срећан, и кад би кроз њезин прстен, који се налази на дну корјена њезина, погледао у саму цареву ћер, вјерује се да би пошла за њ.

(Љ. Мићовић, Живот и обичаји Поповаца, *Српски етнографски зборник* LXV, 250)

НАПОМЕНА О АУТОРСКОМ ПРАВУ

Ниједан део ове публикације не може се прештамповати, репродуковати или употребити у било ком облику без писменог одобрења издавача и аутора као носиоца ауторског права

САДРЖАЈ

Инна А. Швед <i>СОСНА</i> В ТРАДИЦИОННОЈ КАРТИНЕ МИРА БЕЛОРУСОВ	13
Ина А. Швед <i>БОР</i> У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ СЛИЦИ СВЕТА БЕЛОРУСА	30
Ярина В. Ставицкая <i>СОН-ТРАВА</i> В УКРАИНСКОЙ ЭТНОБОТАНИКЕ	31
Yarina V. Stavitskaya <i>СОН-ТРАВА</i> (<i>PULSATILLA VULGARIS</i>) IN THE UKRANIAN ETHNOBOTANY	38
Татьяна Н. Шевчук <i>РОЖА</i> (РУЖА, РОЗА) В УКРАИНСКОМ ОБРЯДОВОМ ФОЛКЛОРЕ	39
Tatyana N. Shevchuk <i>ROZHA</i> ('ROUGE', 'ROSE') IN UKRAINIAN RITUALISTIC FOLKLORE	55
Ана В. Вукмановић КРОЗ ЗЕЛЕНУ ГОРУ РУЖМАРИНА: ПРОЛАЗАК КРОЗ БИЉНУ ГОРУ	57
Anna V. Vukmanovic THROUGH THE GREEN ROMSARY MOUNTAIN: CROSSING THE VEGETATIVE MOUNTAIN	70
Sophie J. Hodorowicz Knab THE FORGOTTEN PLANTS AND HERBS IN THE MARRIAGE CUSTOMS OF POLAND	71
Софија Ј. Ходорович Кнаб ЗАБОРАВЉЕНЕ БИЉКЕ У СВАТОВСКИМ ОБИЧАЈИМА ПОЉАКА	83
Снежана Д. Самарџија ГЛОГОВ КОЛАЦ И ТИКВА БЕЗ КОРЕНА. БИЉНИ СВЕТ У ВУКОВОЈ ЗБИРЦИ ПОСЛОВИЦА	85
Snezana D. Samardzija WOODEN (HAWTHORN) STAKE AND A ROOTLES GOURD Flora in Vuk's collection of Serbian folk proverbs	104

Зоја С. Карановић ТАМО ДОЉЕН У ЦАРДИНЕ ЈА ПОСЕЈАХ БОБ И ДИЊЕ Уводни стихови и свет флоре у лирским песмама Вукове збирке Zoja S. Karanovic INTRODUCTORY VERSES AND FORMULAS OF PLANTS AND HERBS IN LYRIC FOLK SONGS FROM THE COLLECTION OF VUK KARADŽIĆ (FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY)	105
Наталња В. Аксёнова ВЕГЕТАТИВНИЙ КОД В ТРАДИЦИОННЫХ ИГРАХ УКРАИНЦЕВ Nataliya V. Aksyonova THE PLANT CODE IN THE TRADITIONAL GAMES OF UKRAINIAN	121
Марина Г. Бабалык РАСТЕНИЯ ХМЕЛЬ И ТАБАК В ПОЗДНИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ Marina G. Babalyk HOPS AND TOBACCO PLANTS IN THE LATE OLD BELIEVERS WRITINGS	139
Татяна В. Володина ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОБОТАНИКИ В БЕЛАРУСИ Tatyana V. Volodina SOME NOTE ABOUT THE HISTORY OF ETHNOBOTANY IN BELORUSSIA	159
Радивој Ђ. Радић РУЖА КАО ЛЕК (Из византијског медицинског трактата) Radivoj D. Radic USAGE OF ROSE IN MEDICINAL PURPOSES (From the Byzantine Medical Treatise)	177
Мирјана Д. Стефановић ВЕРОВАЊА О ДУВАНУ И БЕСЕДА ВИЋЕНТИЈА РАКИЋА О ШТЕТНОСТИ ДУВАНА Mirjana D. Stefanovic BELIEFS ABOUT TOBACCO VIĆENTIJE RAKIĆ'S SPEECH ON THE HARMFULNESS OF TOBACCO	189
Любовь В. Бурковская РОЛЬ РАСТИТЕЛЬНЫХ МОТИВОВ В СИМВОЛИЧЕСКОЙ И СТИЛИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ УКРАИНСКОЙ ИКОНОПИСИ XVI–XVII ВВ.. Lybov V. Burkovskaya THE VEGETATIVE MOTIFS SIGNIFICANCE IN THE SYMBOLIC AND STYLISTIC SYSTEMS OF UKRAINIAN ICON PAINTING OF THE XVI–XVII CENTURIES	199
	216

Александра Б. Ипполитова ПЛАКУН В РУССКИХ РУКОПИСНЫХ ТРАВНИКАХ XVII – НАЧАЛА XX В	217
Alexandra B. Ippolitova ПЛАКУН (LYTHRUM SALICARIA) IN RUSSIAN HERBAL MANUSCRIPTS XVII–XX CENTURY	249
Тања О. Ракић СИМБОЛИКА БИЉА У ДУБРОВАЧКИМ ЦИНГАРЕСКАМА	251
Таня О. Ракич СИМВОЛИКА РАСТЕНИЙ В ДУБРОВАЦКИХ ЦИНГАРЕСКАХ	266
Сергей Ю. Темчин ЛИТ. ŽIEDAS, ЛТШ. ZIEDS ‘ЦВЕТOK’, ДР.-ПРУССК. SEYDIS ‘СТЕНА’ И ЮЖНОСЛАВ. *ZIDЬ ‘СТЕНА’: О ФЛОРИСТИЧЕСКИХ ИСТОКАХ БАЛТО-СЛАВЯНСКОГО СТРОИТЕЛЬНОГО ТЕРМИНА	267
Sergejus Temčinas LITH. ŽIEDAS, LATV. ZIEDS ‘FLOWER’, OLD PRUS. SEYDIS ‘WALL’ И SOUTH SLAVIC *ZIDЬ ‘WALL’: BOTANICAL ORIGINS OF THE BALTO-SLAVIC BUILDING TERM	284
Гордана Р. Штасни ЛЕКСИЧКИ СПОЈЕВИ С КОМПОНЕНТОМ ЈАБУКА	285
Gordana R. Stasni PHRASES WITH A COMPONENT JABUKA (AN APPLE)	301
Клара И. Шарафадина СТРАТЕГИИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ЭТНОБОТАНИЧЕСКИХ РЕСУРСОВ В ЗАПИСКАХ ОХОТНИКА И. С. ТУРГЕНЕВА	303
Klara I. Sharafadina STRATEGIES OF USING ETHNOBOTANICAL RESOURCES IN THE ‘NOTES OF THE HUNTER’ BY I. S. TURGENEV	322
Валерий А. Доманский СЕМАНТИКА ДЕНДРОНИМОВ В ЛИРИКЕ СЕРГЕЯ ЕСЕНИНА	323
Valerii A. Domanskii SEMANTICS OF DENDRONIM IN LYRICS OF SERGEY ESENIN	334
Petar G. Petrov PEOPLE–PLANTS ENTANGLEMENTS IN BULGARIAN HOME GARDENS	335
Петар Г. Петров ПРИВЯЗАННОСТЬ ЛЮДЕЙ К РАСТЕНИЯМ В БОЛГАРСКИХ ОГОРОДАХ И САДАХ	345

ПРИЛОЗИ	346
Мирјана Д. Стефановић ГРАЂА ЗА СРПСКИ ИМЕНОСЛОВ БИЉА (ИЗ ДЕЛА ЗАХАРИЈЕ ОРФЕЛИНА)	347
Mirjana D. Stefanovic THE STRUCTURE FOR SERBIAN DICTIONARY OF PLANTS (FROM ZAHARIJA ORFELIN'S WORK)	366
Снежана Д. Самарџија БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА	367
Snezana D. Samardzija BOTANY IN VUK'S SERBIAN FOLK PROVERBS	397
Софија Р. Милорадовић <i>КУЋЕ ОПУСТЕЛЕ, КРОВОВЕ ПАДЛИ, А НА ПОНЕКОЈИ ЈОШ РАСТЕ ЧУВАРКУЋА</i> БИЉКЕ У ПОСЛОВИЦАМА ИЗ ПИРОТСКОГА ГОВОРА	399
София Р. Милорадович <i>ДОМА ПУСТЫЕ, КРЫШИ ГНИЛЫЕ, НО ВСЕ ЖЕ КОЕ-ГДЕ ВИДНА ЗАЯЧЬЯ РОЗА</i> РАСТЕНИЯ В ПОСЛОВИЦАХ ПИРОТСКОГО ГОВОРА	408
БЕЛЕШКЕ О АУТОРИМА	411
НАПОМЕНА	416

Инна А. Швед

Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина

shved_inna@tut.by

СОСНА В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА БЕЛОРУСОВ¹

Настоящая работа посвящена описанию одного из распространенных в традиционной картине мира белорусов дендрологических образов, обладающих широкими символическими возможностями, – образу сосны. Как показывает анализ белорусских (шире – славянских) обрядовых и необрядовых песен, преданий, легенд, паремий, заговоров, запретов и предписаний и т.п., а также различных обрядов, народной магии, медицины, с сосной связан ряд народных стереотипов, касающихся ее внешнего вида, строения, происхождения, локализации, восприятия дерева как локуса, объекта воздействия и др. Как и в отношении ряда других деревьев, признаки и свойства (как объективные, так и приписываемые) сосны мотивируют ее семиотический статус и формирование символического образа в традиционной картине мира белорусов (как и других славян).

Ключевые слова: сосна, образ, локализация, локализатор, коллекции, символика, традиционная картина мира, белорусский фольклор.

Этимологические данные

Сосна входит в ряд деревьев, значимых для описания традиционной картины мира белорусов и вместе с тем представляющих собой относительно цельные культурные образы (Швед 2004: 139–161).

Этимологические данные номинации сосны („сасны”, „хвоі”) указывают на некоторые природные свойства этого дерева и концентрируют внимание на тех его чертах, которые народным сознанием признавались характерными для сосны.

Во-первых, это острота иголок, торчащих во все стороны и покрывающих ветви дерева. Славянские названия „хвоя”, „хвоина” возводятся этимологами к праславянскому *chvoja, *chvoĭina < *chvoĭ(k)a – ‘что-то острое, что торчит’, ‘иголки’, ‘ветви, покрытые

¹ «Зоологический код белорусской традиционной духовной культуры (по записям XIX–нач. XXI вв.)», который выполняется по ГПНИ «Экономика и гуманитарное развитие белорусского общества» (№ госрегистрации 20160897 от 13.04.2016 г.).

иголками’, ‘иглистое дерево’, ‘ветви’. Слово *sosna* (*sosnъ*) возводится К. Машиньским к глаголу „колоть”, что, надо отметить, отвечает некоторыми этимологами, в частности Н. И. Толстым (Толстой 1997). Благодаря острым иголкам вместо листвы сосна включается в один ряд с такими деревьями, как ель, пихта, можжевельник и имеет общее с ними название с основой **chovoj-* (Budziszewska 1965: 275–276). Сосна часто называется хвоей („хваінкай”), в белорусском песенном фольклоре встречаются словоупотребления „елка-сасонка”, „бора-сосна”.

Во-вторых, еще одно название сосны, связанное с основой **p[h]* *it[h]* со значением ‘сосна’, ‘смола’, актуализирует такой объективный признак этого дерева, как сильная смолистость, истечение „жывіцы” (в Полесье сосновый лес называли „смаловым”). Белорусское диалектное название сосны „смаліна” и специальные наименования для особенно смолистых сосен „абердзіна”, „прыстая”, „ліпавая хвоя” либо для сосны с одной смолистой частью – „сурвіна” также свидетельствуют о стремлении человека отметить такую характерную черту дерева, как смолистость. Этимологические разыскания дают возможность говорить о широко практикуемом использовании смолы в производстве краски для рисования и письма. Г. Гамкрелидзе и В. Иванов указали на совпадение древней основы названия **p[h]i-k[h]*/**p[h]i-k[h]eik[h]* в значении ‘писать красками’, ‘разукрашивать’ и объяснили эту связь как изначальное тождество слов, которое мотивировано практикой использования в древней технике смолы как черного растительного красителя для нанесения определенных пиктографических знаков и рисунков, а позже – для письма (Гамкрелидзе 1984: 632).

В-третьих, слово „сосна”, по К. Мошиньскому, относилось к бортнической терминологии и обозначало дуплистое дерево. В этимологических исследованиях О. Трубачева *sosna* (*sosnъ*) ‘дуплистое дерево’ сопоставляется с „*soréti*”, „сопло” и предлагается реконструкция *sopsna* (*sopsnъ*) ‘дуплистое дерево’ (цит. по: Толстой 1997: 365). „Сасной” могла называться только бортевая сосна, сосна с ульем. Широкое использование сосны в пчеловодстве мотивировало такие ее названия, как „борціна” ‘сосна, из которой можно выдолбить улей-колоду для пчел’, „стойла” ‘сосна, на которой размещен улей’. В Беловежской пуще стволы сосен, пригодные для бортничества, называют „саснава-тымі” (Толстой 1997: 365).

В-четвертых, через термин „бор” сосна связана с высоким местом, холмом – см. реконструированный Н. И. Толстым путь семантического развития слова **borъ*: ‘возвышенность’ – ‘возвышенность с лесом’ – ‘лес

на возвышенности’ – ‘сосновый лес на возвышенности’ (что типично для Полесья и восточнославянского географического рельефа) – ‘сосновый лес’ – ‘сосна’ (Толстой 1997: 369).

Диалектные названия сосны связаны с информацией о ее признаках и отражают точку зрения человека, использующего ее с утилитарными целями: в смолокурении, пчеловодстве, производстве предметов быта и под. Так, особое наименование имеет сосна с большими мягкими слоями древесины – „хлапіна”, сосна с хрупкой и твердой древесиной – „крэж”, мелкослоистая сосна – „жарына”, сосна с тонкой корой – „луціца”. Особо выделяются кривые сосны, получившие название „дзіда”, сосны со сломанной либо спиленной вершиной – „кромам”, „укромам”. Старая сосна называется „зрелым деревьям”, „красным деревьям” (ФА²; Рухча Столинского р-на). Когда сосны произрастают в обычном для них месте, они называются „барынамі”, „бар’якамі”, „баракамі”. Сосны же, растущие на открытом пространстве, – „межухі”; большие сосны, растущие в поле, – „галавачы”. В мифопоэтических представлениях усматриваются истоки зафиксированной в Столинском районе номинации отдельно стоящей сосны с раскидистыми ветвями – „волк” (Толстой 1997: 364).

Что касается соснового (хвойного) леса, то он имеет следующие названия: „смольнік”, „кражнік”, „дуброва”, „ляда”. С цветообозначениями и оценочной коннотацией связаны названия соснового леса „красналессе”, „цёмны лес”. Важную роль при называниях соснового леса играл состав входящей в него растительности, редкость/ густота леса, его сухость/ влажность: „шчыры бор” – ‘исключительно сосновый лес’; „часцік” – ‘чистый сосонник без подлеска’, „парасля”, „порасля” ‘чистый редковатый сосновый лес, в котором растет мох, редкие травинки либо вереск’, „куліса” ‘сосновый лес, заросший мхом и папоротником’, „сухалессе” ‘сосновый лес, где нет заболоченности’; „градняк” ‘сосновый лес с высокими стройными деревьями’, „маркоўнік”, „буяк” ‘сосновый поймовый лес’. Различается в названиях также молодой сосновый лес („памяльнік”, „кудравы лес”) и старый („гай”) (Астрэйка 2001: 342–343). “Было гэтакэ хорошэ месцэ, і вон одвеку ў нас гай. Гай – это корабельные сосны” (Боганева 2009: 464).

Стереотип сосны, таким образом, представляется как вечнозеленое дерево с ветвями, покрытыми острыми колючками, которое выделяет

2 ФА – Фольклорно-этнографический архив лаборатории “Фольклористика и краеведение” Брестского государственного университета им. А. С. Пушкина (руководитель – проф. И. А. Швед).

много смолы и произрастает на возвышенности. Из этимологических реконструкций высвечивается три основных аспекта в использовании сосны – в смолокурении, в наиболее древней колодной форме разведения пчел – “бортніцве” и деревообрабатывающих ремеслах.

Бытовое использование сосны

Сосна (как и ель) широко использовалась в бондарном деле. Посуда из сосновой древесины могла служить довольно долго, при этом ее производство было процессом менее трудоемким, да и сама древесина – довольно дешевой. Сосна вместе с дубом шла на различные кадки, бочки, которые считались наиболее подходящими для квашения свеклы и др., на дежки для замешивания теста (что имело и магическое продуцирующее значение). Жительница д. Люта рассказывает об отце, который дежу делал из „мужского” и „женского” деревьев (магия плодородия): „Папа ушел на пенсию и дома уже делал бочечки, маслбюечки. Ну, вот дежу для теста, там была такая клёпка, – из дуба, из сосны (точнее ели и осина), чтоб брожение для теста было хорошее. Когда он делает эту дежу для теста, обязательно нес на конюшню, чтобы лошадь обнюхала ее. Вот тогда хлеб будет к любой хозяйки удаваться” (ФА; Брестский р-н). Из сосновых клёпок делали ведра, лохани, сундуки и др. Из сосновой древесины производили и такие крупные предметы, как льномялки, возы, мебель, выдалбливали ступы, лодки. Из сосновых корней плели люльки, корзины, заплечные сумки и под. В свадебных песнях с мотивами величания свата рисуется образ „сасновой хаты”. Из сосновых лапок связывали помело. Сосну щипали на лучину, „смольным” корнем разжигали дрова. С добычей смолы из сосны могут связываться топонимические предания, как о названии деревни Смоляница: „І наша Смоляніца называецца от слова смола. Была вэлыкая смолварня...” (Боганева 2009: 463–464).

Ритуально-обрядовое использование сосны

Из сосны, древесина которой относительно устойчива к гниению, белорусы изготавливали кресты и гробы. Рассказывают, как крестьяне уберегли себя и домашних животных от “паморку” – “пайшлі яны усім сялом у лес, звалілі там самую высокую хвою, зрабілі з яе крыжмо сажон дзесяць, на сабе вынеслі з лесу, саматугам прывезлі ў сяло,

паставілі на ўзгорачку, каб адусюль відаць было” (Грынблат 2005: 199). В песнях, например в свадебных сиротских, имеется мотив „прыбітыя ножкі да сасновай дошкі”. Умерший отец на просьбу дочери-невесты благословит ее брак отвечает:

„А не пайду я, маё дзіця, да цябе,
Нехай жыве ўся параданька без мене.
Збудаваці мне сасновенькі новы дом,
Да не пусьцілі ні аконейка, ні дзьвярэй...”
(ФА; Вычулки Брестского р-на).

В песне о том, как у парня было три девушки и одна из них отравила его, также фигурирует образ соснового гроба: “Ой, табе сынку, такая заплата, Дзве дошкі сасновы і цёмная хата” (ФА; Почапаво Барановичского р-на). Сосновый гроб может противопоставляться кленовому либо кедровому как дешевый дорогому: „Зделай мілый а с клен дерева труну. – Где ж мілая а клен дерева узяті. Будешь міла у сасной лежаті”; “...Ой ігде ж мне да скедріны ўзяті, Прыдетца табе ў сосновым лежаті” (Романов 1885: 6–7). Вечнозеленые, тянущиеся к небу сосны, символически ассоциирующиеся с идеей бессмертия, еще и сегодня нередки в пейзажах кладбищ. В Вилейском районе Минской области урочище с несколькими старыми соснами называют „Галодныя могілки”, поскольку там якобы 200 лет тому назад хоронили умерших от голода людей (Грынблат 2005: 335). Рассказывают о том, как на растущей на кладбище сосне “чорны воран вывадзіў дзяцей”. Однажды из гнезда на сосне выпал вороненок, а женщина – мать двоих детей – положила для забавы птенцу в рот камушки. Весной женщина со своей семьей ехала на тракторе по озеру и трактор ушел под лед. Говорили, что это “груган атамсці” (Лобач 2011, ч. 2: 325–326).

Сосна – атрибут не только похоронно-поминальной, но и свадебной обрядности. Так, сосновые поленья (от „шчаслівага” дерева) жгли для получения огня для выпекания ритуальных блюд – хрестильных, свадебных, в том числе каравая. В каравайных песнях представлен мотив „да стояла сосенка сколько лет, а му ея порубілі на загнет”. Когда жених ехал к невесте, дугу его коня оплетали ветками сосны. Сосна выступала и в качестве свадебного дерева, из сосновых ветвей делали „кветку”: „Делали кветку. Вырезали 3 рога (рала) из сосны или другого дерева, убирали барвинком, цепляли колокольчик. В кветку ставили украшенную мисочку, в которой разносили каравай. Гости клали в мисочку подарок или деньги” (ФА; Орхово Брестского р-на).

В песнях „завітая сасёнкай бярозка” символизирует обвенчавшуюся девицу. „Стояла сосонка ю бору” – зачин песен на брачную тематику. Вытесывание сосновой доски выступает символической параллелью к высватыванию невесты:

„Вырубалы, вытысалы
Сосновую дошку,
Вымутылы, выкрутылы
У батынька дочку!”
(ФА; Ставки Березовского р-на).

Сосновой хвоей высыпали дорожки между домами симпатизирующих один другому парня и девушки, стимулируя таким образом вступление в брак: „Ходілі от тожэ на Рождество – Коляда, как вот на Коляду ходілі разные эті. От кода мы былі ешчэ такіе молодымі, то было такое інтэресное. Напрымер, знаем какая девушка с парнем ходіт – і вот выстелалі дорожкі, когда-то делалі такіе. Парень і девчэнка – і мы бралі (когда-то дома такіе шэпотой такой утеплялі), бралі вот этот, іголки сосновые, і высыпалі дорожку... Ну тіпа как от, шоб все зналі, шо он дружит с ней” (ФА; Ракитница Брестского р-на). С сосной также связаны предсказания о будущем людей и урожае.

Сосновыми, как и еловыми, ветками украшали иорданскую прорубь, после чего их использовали как оберег от бури. В Столинском районе сосновые ветви несли в храм на Пасху и клали их около плащаницы (ФА; Рухча). В Зельвенском районе на этот праздник сосновыми ветвями украшался дом „для свежага воздуха” (Деречин). В народной медицине заваренные сосновые почки, „сасновы цвет”, настоенный на водке, пили от легочных заболеваний (ФА; Теребежов Столинского р-на). Из сосновой живицы варили мазь, которой лечили ожоги, ее же использовали для лечения детской грыжи и прививания деревьев (ФА; Рухча Столинского р-на). Когда на лице у человека „паказвалася чума”, его сразу же отправляли в сосновый („смаловы”) лес (Pietkiewicz 1938: 126). О чудотворных, целебных, свойствах сосны около деревни Ковали Волковыского района рассказывают: „Очэнь была балезьня ў гэтай дзярэўні, уміралі людзі... Халеры... это очэнь страшная балезьнь, і людзі падалі. А была такая тут пані. І ўслухайцеся, што случылася. Яна паехала дзе-та за граніцу, і ці яна там малілася, ці яна там што, а прывязла аттуда такую хвоечку маладзеньку. І яна пасадзіла яе, і з тых пор уціхла балезьнь. Эта мне папка раскаzywал. І яе нельзя трогаць. Пападаюць лапы – ну, людзі іх сабіраюць” (Боганева 2006: 423). Таким

образом, сосна наделялась апотропейными, целебными свойствами, почиталась как священная.

В устно-поэтических текстах из сосны строят храм, например в детском фольклоре (Барташевiч 1972: 344).

Внешний вид и признаки сосны

Сосна в фольклоре, в первую очередь в обрядовых песнях и загадках, часто презентуется посредством цветовой характеристики – „зялёная”. Обращает на себя внимание выделенность сосны по признаку ее постоянной („зіму і лета”) зелени. Сосна может быть „чырвонай”, „белай”, „залатой”, „яснай”. Она „калючая”, „сцяглістая”, „кудравая”, „раскошная”. Изредка дерево имеет нехарактерный для него вид – дубовую кору, „пярловае лісце”. Важным в представлениях о сосне является ее размер, специально отмечается ее большая высота, „сосна вяліка ўзрасла”. В сказке сосна такая высокая, что не хватает сотни волков, которые становятся один на одного, чтобы достать деда, спрятавшегося в ее кроне. Ориентация вверх, к небу, подчеркивается такой характеристикой сосны, как „простая” (ровная). В песнях и заговорах высокая сосна нередко тонкая, в преданиях – толстая. Изредка она описывается в рамках оппозиции „сухая/зеленая (мокрая)”, в первом случае характеризуется как „скрыплівая” и соответственно негативно оценивается. В свадебных песнях сосна может быть звонкой, но звонче нее калина.

Выделение и принятие в качестве типических для сосны таких черт, как вечная зелень (= жизнь), высокий прямой ствол, ориентированный вверх, соотносены с мифопоэтическими представлениями о ней как о дереве, связанном с верхним ярусом мироздания, с соответствующими позитивными характеристиками (см. песенные эпитеты сосны „шчаслівая, урадлівая”).

Строение сосны

В календарно-обрядовых песнях сосна имеет трехъярусную структуру: корень, „сярэдину” (ствол), „верх” (крону). Отдельно могут называться ее корни, „дліжныя, падобныя на вяроўкі” (ФА; Рухча Столинского р-на), кора, ствол – сухой, в противоположность круглой, „кудравай” (= живой) кроне, которую составляют ветви (роскошные, с зелеными все время иголками; иногда сосна с зелеными листьями) – см. структуру сосны в паремии: „Калі хвою зрэзаў, то пня прыбярэ”. В песнях может

актуализироваться оппозиция верх/низ в отношении сосны („Падпалі сосну з комля у вяршыну”). Тогда подчеркивается, что верх сосны кудрявый („сасна зверху кудравая”), а низ – сухой („сасна са споду сухая”), и это соответствует более общим оппозициям счастье/несчастье, жизнь/смерть. В мотивах, где актуализируются представления о трехчастности сосны, деструкции может подвергаться как верх, так и низ, что отсылает интерпретатора к мифологеме Мирового дерева: „Вода корань сподмывае – зверху сосонка усыхае, Посеред сосонкі пчелкі вьюцца...” (в варианте: „Не вода корань подмывае, горностаі корань под’ядае (подрывае)”) (Романов 1885: 82).

Происхождение сосны

В мифопоэтических представлениях белорусов сосна, как и другие деревья, была создана Богом. Вместе с тем в легендах, преданиях, балладах сосна, как и некоторые другие „женские” деревья, возникла в результате метаморфозы девушки либо молодой женщины, выросла на могиле человека, погибшего насильственной смертью (нередко в результате несчастной любви). Причем, если ссекать такое дерево (иногда имеющее имя женщины, которая в него превратилась), из ствола течет кровь. Например, о сосне Кулине и Сцёп-камне рассказывают: „Там сасна стаіць такая і называецца сасна Куліна. Пробавалі яе рэзаць, как стануць рэзаць пілой – кроў ліецца зь яе. А праўда гэта ці не – я ня бачыў, людзі гавораць. Ён [Сцьпан] прыехаў на Вялікадня араць – там у лесе ж жылі, – араць быкамі. Ёна прышла нешта, скліла яга: – Каб ты каменем стаў!...” (Лобач 2011, ч. 1: 235). В легенде о муже-уже несчастная женщина, узнавшая об убийстве мужа-ужа, превращается в кукушку, а „сыны сталі: адзін бярозаю, другі хвояю, а дачка горкаю асінаю” (Грынблат 2005: 59). В предании о дочери князя Радзивилла, которую вместе с ее любимым пастухом убил отец во время их бегства, парень и девушка прорастают соответственно сосной и дубом. „Яны і зараз растуць, навекі абняўшыся” (Грынблат 2005: 345). Сосна может также стать своеобразной инкарнацией души юноши. Так, рассказывают, как два парня, влюбленные в одну девушку, умерли от усталости, неся ей подарки. Крестьяне похоронили двух неживых парней и живую девушку в одной могиле, из которой выросли две сосны и посередине береза (Грынблат 2005: 356–357). Рассказывают также, что две „не сеянныя і не саджаныя” сосны выросли на месте убийства монахов-францисканцев; если срубить сук, из дерева течет кровь (Грынблат 2005: 335). В

другой легенде повествуется о скрипке, которую музыкант сделал из удивительно красивой, высокой и ровной сосны, появившейся на месте захоронения жителей деревни, умерших во время сильной эпидемии; у скрипача, разбившей эту скрипку (издающую только звуки плача) вместо рук появились сухие ветки, как „на той хвоі” (Грынблат 2005: 232–233).

Характерные состояния и процессы

Сосне приписываются определенные состояния, процессы и активная деятельность. Так, это дерево, как и другие объекты, „есть”, „стоит”; она также всходит, растет и закрывает молодой замужней женщине вид на сад ее родного дома („Ты сосна моя кучаравая, ты колі ўзышла, колі выроста? Я весной узыйшла, летом выроста, на высокій тером сыхілілася, На высокій тером, да й на вуліцу, на Дуніно на вокошачко” (Романов, 1885: 157). В осенних песнях сосна „колецца”. В свадебных песнях, как и другие атрибуты обряда, сосна может „самопрезентироваться” следующим образом:

„Ай звонка, звонка сосенка!
Ні я ж звонка – стрыжань мой,
Я бором шла шумела,
Я дорогой шла звінела.”
(Шейн 1873: 752).

„Звуковой код” сосны – это гул, шум, говор, что отразилось в эпитете сосны „шумливая”, – ср.: „Усякая сасна ў сваім бару шуміць”. Обычно звуки, издаваемые сосной, которая „шуміць-гудіць”, негативно коннотированы, например: „Довга, братцы, ноч в темном лесі, под сосоночкой, под зелененькой! І шуміць, і гудіць, і шатаецца – Горкая сірота напугаецца”; „А што ў полі зашумело? Сосна з ветром гаворіла, красну дзевочку згубіла” (Шейн 1873: 147). Часто сосна изменяет свое положение, что имеет определенное семиотическое осмысление: она „хіліцца”, „шатаецца”, „калыхаецца праз бор” либо „валіцца” через него, в некоторых текстах склоняется над морем, теремом и др.

В устно-поэтических произведениях, где сосна ассоциативно ориентирована на человеческий образ (чаще на женский персонаж), она имеет антропоморфные характеристики. Дерево идет дорожкой, радуется. Скрип сосны воспринимается как речь, говорение, пение. Чертами сознательного существа сосна наделяется в заговорах – характеризуется как „трывалая, бясстрашная”, что, вероятно, обуслов-

лено ее вечной зеленью (в загадках сосна не дает морозу снять с себя шапку).

В приметах состояние сосны интерпретируется как знак и прочитывается как текст. Когда летом начинает сильно пахнуть сосновой смолой, скоро начнется дождь. Если сосны долго стоят тихо, а потом внезапно зашумят, да утихнут, и снова зашумят, то скоро будет перемена погоды: дождь, ветер или метель (Pietkiewicz 1938: 27).

Сосна, особенно растущая в усадьбе, как и рябина, может считаться „мстительным деревом”. Так, В. Добровольский зафиксировал рассказ о мужике, ссекавшем сосну, что росла рядом с гумном. Когда он устал, ссекая огромную сосну, решил прилечь отдохнуть. Но на него налетел конь и чуть не „ссёк” копытами. После этого мужик заболел и „Богу душу отдал”. „Як бы ні рубілі сасны, был бы жіў” (Добровольский 1891: 97).

Сосна как объект воздействия

В устнопоэтических текстах сосну валят, выворачивают с корнем, срезают, рубят, „высякаюць”, поджигают „з сярэдзіны да вяршыначкі”, „з макаўкі да зямлі”. Сосна также горит, и ее тушат, причем обычно это делает девушка в „переходном” состоянии (у парней, носящих решетом воду (древний мотив), это сделать не получается:

„Горіла сосна, палала...
Під нэй дівчіна стояла,
Русаву косу чесала.
– Ой, косэ-косэ ве моі...
Довго служеле ве мені...
Більшей служеть не будэтэ...
Під білы вэлён підэтэ...
Хлопцэ цю сосну гасылэ,
Решэтом воду носылэ.
Скілько в решэті е дырок,
Стылько у хлопців е дывок,
Скілько в решэті е водэ,
Стылько у хлопців е правдэ.”
(ФА; Повитье Кобринского р-на).

В свадебной песне рябая корова сбивает о сосну золотые рога. В заговорах на сосну (в сосонник) отправляют демонизированные болезни, чтобы они вместо человека деструктивно воздействовали на заменяющее его дерево, например: „Нарадкі ў раба божага (імя) не бываць. Ідзіце на

лясы, на балоты, сосны паламайце” (Барташэвіч 2000: 53). Уподобление сосны человеку характерно и другим жанрам.

Локализация сосны

Согласно текстам различных жанров фольклора, сосна локализуется среди группы других деревьев и в характерных для нее местах – в лесу, бору, „гаі”. Она растет в открытом пространстве, прилегающем к освоенной человеком территории и наделяется чертами как „своего”, так и „чужого” мира: за огородом, на лугу, в чистом поле, в долине. Нередко она локализуется на возвышенности: на пригорке, горе, круче, значительно реже – под горой „проти жаркого сонца”, „при стороночцы”, как в песне: „Не вей ветер іс повночі, Не шатай бору-сосну, Бора-сосна прі стороночцы” (Романов 1885: 133). Сосна („сасоннік”) может размещаться на периферии, на „сцежках-дарожках”, выполнять функцию непреодолимой границы, отделяющей отчий дом молодой женщины от дома ее мужа, где она живет, а также ее теперешний статус женщины от статуса девушки (Ліс 1974: 300).

Сосны также растут на могилах. В заговорах сосна обычно связана с иным миром, локализуется „у чужым краі”, „на моры-лукамор’і”. Сосна, наделенная чертами Мирового дерева (в волочебных, колядных песнях) упорядочивает и организует пространство как по горизонтали, так и по вертикали, размещается в центре этого пространства, как правило, обжитого человеком, например во дворе. Недаром эту сосну, наделенную сакрально-позитивными качествами, „госці з чужое валосці” хотят перевезти „з бору ў нашу старонку”. Такая сосна имеет положительную эмоционально-оценочную характеристику, сакрализует место исполнения обрядов, а в более поздних по происхождению текстах маркирует место проведения мероприятий, которые имеют большее либо меньшее значение для человека либо социума.

Сосна как локализатор

Существенными для характеристики сосны являются не только ее восприятие как средства маркировки места, где происходят те либо иные события, но и как локуса определенных объектов различной природы. Предназначенность, действенность этих объектов, с одной стороны, определяется связью с сосной, выступающей в качестве их „функциональной координаты”. Они же, в свою очередь, определяют сосну, являются ее

„идентифицирующими признаками”. Особая связь, в частности в весенних песнях, постулируется для сосны (высокого „борцевага” дерева) и пчел, соответственно „па сасоннічку васкі чыстыя” (Фядосік 1992: 207). Вместе с „ярымі пчоламі” на „угодлівай” сосне размещаются „густое жыта” и „звонкія гуслі”, которые соотносятся с каждым из ярусов Мирowego древа и соответственно маркируют сосну как его репрезентанта (Фядосік 1992: 244). В связи со сказанным характерны и свадебные песни с образом сосны как трехъярусного „шчаслівага-ўрадлівага” дерева, каждому из ярусов которого соответствует класс мифологизированных существ: „Сасніна – дзерава шчаслівае... З караня яго чорныя саболі, З сярэдзіны яго баравыя пчолы, А зверху яго райскія пташкі” (Малаш 1980: 219). В фольклорных текстах под сосной локализуются также конь, заяц, лиса (в сказке о животных она подгрызает сосну, чтобы достать дрозда с птенцами). В волшебной сказке на полотно, наброшенное на сосонник, садится чудесная птица с золотыми перьями. В балладах о дочери-птице, заскучавшая по родителям молодая женщина оборачивается птицей, летит к ним и садится на сосночку около отчего дома.

Трактовка сосны как древа-оси, связующего три яруса мироздания и обеспечивающего коммуникацию их представителей, высвечивается в мотиве птицы, сидящей на сосне и в качестве сакрального помощника разговаривающей с человеком и апеллирующей к высшим небесным силам:

„У чыстым полі стояла сосна,
 На той сосне седзела птушка,
 Голосно спевала,
 Олене говорыла хрышчоной, свечоной:
 – Не мой дух, Господні дух,
 Прыступай дамагай
 Светой Божэй Мацеры твоей і моей.”
 (Анічэнка 1995: 295).

Среди птиц, локативно связанных с сосной, выделяются галка, тетерев и особенно кукушка, которая называется боровой и вместе с сосной выполняет медиативную функцию, выступает связующим звеном между „этим” и „тем” мирами.

В заговорах под неплодное колючее дерево, соотношенное с чужим миром – сосну, как указывалось выше, отправляются демонизированные болезни; горе, покидая пространство человека, проходит „міма трох сосенак”. Под сосной локализуются антропоморфные сакральные

помощники: „На моры-лукамор’і стаіць сасна, пад той сасной сідзяць тры вазлішніх пані: адна шаўковую хустку вышывая, другая золатам падымая, а трэцяя ні ткаха, ні праха, толькі тая ўрокі адбірае...” (Барташэвіч 2000: 266). В песне беда ложится спать под сосну. Сосна является и местом обитания различных демонов. В полесских верованиях черт живет на сосне, предназначенной для смолокурения – ср. мифопоэтическую связь смолы с адом, чертями. То, что вокруг сосны не растет трава, объясняли тем, что вокруг дерева русаки водили хороводы, танцевали, “і так карагод здзелаюць бальшы кружка сасны” (Грынблат 2005: 173). Согласно записи из д. Рожковичи бывшего Пружанского уезда, между двумя соснами в одно и тоже время появлялась страшная женщина с распущенными волосами в длинных белых одеяниях, и водила людей по болотах, мучила и убивала; исчезала она только с пением первых петухов (Грынблат 2005: 178–179).

В текстах различных жанров фольклора под сосной похоронены „нечистые” умершие. В легендах и преданиях о захоронениях „чужих” солдат (в частности шведов), над курганами шумят вековые хвой. Выделенность сосны, под которой находится могила, среди других деревьев может подчеркиваться специально:

„Бура лесу навярнула,
Адну сасну пакінула.
А пад тою сасонкою
Ляжыць жаўнер, як маляваны –
На галоўцы аж тры раны...”
(Гайдук 1997: 201–202).

В Шарковщинском районе рассказывают о Бабиной сосне, на которой повесилась женщина: „А во, ціха, Бабіна сасна, во. Лес. Лес во, за намі. Бабіна сасна, баба ўзяла павешалася, павешалася даўней. Ну і вот і назвалі Бабіна сасна...” (Лобач 2011, ч. 1: 256).

В песнях, сказках под сосной находятся сироты, в свадебных песнях под этим деревом невеста-сирота ищет могилу умерших родителей, „гукает” их „па сасоннічку”. Из-под сосны из слёз сирот начинают течь реки на четыре стороны, одна из рек доходит до „царскага-гасударскага дома”. В волшебной сказке вся вода собрана под сосной, и если выворотить это перекрывающее каналы коммуникации между мирами дерево, в человеческом мире появится необходимое количество воды. С сосной связана и локализация кладов, золота (с их иномирной, огненной природой). В сказках, когда рубят сосну, из нее сыплется золото.

Наиболее выразительно медиативная функция сосны представлена в песенном мотиве прихода по ней (мосту, сделанном из сосны) сакральных гостей в мир человека:

„Каралеўна ўстала, кавалёў будзіла...
– Станьце вы, кавалі, куйце вы тапары...
Рубайце вы сосны, скіпайце вы доскі,
...масціце масточки,
Да будзе к нам ехаць а тры празнічкі...”
(Гурскі 1975: 229–230).

С сосной связаны люди, находящиеся в „переходном” состоянии, а также подлежащие наказанию. Так, в песнях молодая женщина, проклиная ненавистного свекра, просит Бога занести его на сосновые корни; жена отвозит нелюбимого мужа в лес и привязывает его к сосне; „Иван-балван на сасне дран”. В песнях на любовно-брачную тематику под сосной девушка прихорашивается в ожидании сватов; происходит свидание влюбленных; дворянин пасет коня, играет на гусях, соблазняя девушек. После таких гуляний под сосной у девушки рождается ребенок (Гурскі 1975: 513).

Происходящий под сосной переход девушки в категорию женщин на знаковом уровне соответствует смерти девушки, что нашло отражение в уже упомянутых свадебных песнях с мотивом „горела сосна, пылала”. В свадебных и купальских песнях на любовно-брачную тематику обыгрывается мотив „девушка теряет веночек, когда тушит горящую сосну, и найти его может только милый”:

„Ой, там дывочкэ вілэ віночкэ,
Сосну гасэлэ, вінка згубэлэ.
А хто ж пойіда віночка шукатэ?
Сванойка кажа: – Я ны пойіду,
Сватойка кажа: – Я ны пойіду.
Іванко кажа: – Я сам пойіду,
Віночка найду, Ганночку возьму”
(ФА; Леликово Кобринского р-на).

В балладах о таком переходе, незаконном свадебным ритуалом, возникает мотив наказания „согрешившей” девушки, что передается посредством символики горящей сосны вместе с привязанной к ней девушкой: „Прыехалі уланы к гаю да й к чужому краю. Привязалі дзеўку

к сасне валасамі, Запалілі сосну знізу да й даверху. Да сосенка гарыць, дзяўчына гаворыць, Да сосенка тлее, дзяўчыначка млее” (Ліцвінка 1995: 303) В песнях под сосной может размещаться корчма.

Коллекции

Семантическим стереотипом описания сосны, как и других деревьев, являются частные указания на ее окружение, элементы которого с определенной точки зрения имеют близкие характеристики и выполняют общие функции. Для устно-поэтических текстов особенно характерна картина – сосна вместе с горой, „пагоркам”, водой (из-под сосны вытекает криница, река, море, море-океан). В заговорах три сосны, выступая в качестве элемента группы, в которую также входят три березы, дорога, лес, гора, обозначают локус пространственных переходов демонизированных болезней. В заговоре „ад непрыцеля”, врага должно так скрутить, как буря крутила, вертела и вывернула „хвойку, бярозку, асінку, дуба, клёна, калінку, рабінку, малінку і елку”. В песнях „чырвоная” сосна выступает в одном контексте с белой березой и функционирует в качестве природной параллели женщине, которая веселится, несмотря на то, что на сердце тоска. В троецих песнях вместе с группой однопорядковых деревьев („ялінай кудравай, дубняком, кленнікам”), обделенных вниманием на „Сёмуху”, сосна противопоставляется березе, которую почитают.

Поэтическая символика

Образ сосны, традиционно связанный с многими элементами картины мира, наделяется различными символическими значениями. Так, рост сосны в приволье, в бору ассоциируется с вольной жизнью девушки до свадьбы:

„Зылёна лышчына, жовты орішкі,
Бувайтэ здорovy, моі таварышкы.
Я з вамы росла, як у бору сосна.
Вітэ остаецься, я замуж пошла...”
(ФА; Стрии Кобринского р-на).

Зеленая летом и зимой сосна символически ассоциируется с веселой невестой. В свадебной песне поется: „Ой, сосонка зэлэна, зэлэна, Чогось дівчына була в пятніцу вэсэла, вэсэла...” (ФА; Лыщицы Брестского р-на).

В другой свадебной песне невеста величается посредством сравнения с тонкой сосонкой: „...А молодую, хорошую. Тонкую, як сосонку, А чырвону, як вышыньку...” (ФА; Хомичицы Дрогичинского р-на). Тонкая и высокая сосна – природная параллель несчастной девушки, которую рано отдают замуж (Цішчанка 1984: 175). В зимней песне „кольшущаяся” в бору сосна – природная параллель собирающейся в гости к родителям молодой замужней женщины (Гурскі 1975: 497). Склоненная над морем сосна ассоциируется с тяжелой долей девушки; пригибание сосны молодой женщиной символически коррелирует с ее несчастливой жизнью в доме свекрови. Поэтические размышления о тяжелой судьбе рано постаревшей женщины притягивают образ “скудраўленай” ветром сосны, обозначающей женскую сущность; кудрявость же соответствует старости (Цішчанка 1984: 210). Части сосны могут соотноситься с частями женского тела. Так, жена упрекает мужа: „Цясаў цёсачкі з маіх белых плеч”, на что тот отвечает: „Цясаў цёсачкі з сасновага пня” (Гілевіч 1976: 285).

В символике сосны важную роль играет издаваемый ею шум, скрип. Так, в песнях рано зашумевшая сосна символически ассоциируется с рано постаревшей женщиной; шум сосны в бору коррелирует с плачем невесты в коморе. „Скрыплівая” сосна – это несчастная в замужестве женщина. Шум сосны не только символизирует депрессивное, тревожное состояние лирической героини, но и вызывает, усиливает отрицательные эмоции, поэтому сосну просят не шуметь (Пятроўская 1998: 416); ср. также: „Ёсць у бару сосна, Па ўсяму бору тошна...” (Гурскі 1975: 512). Встречаются поэтические ассоциации шума сосны с весельем, а самого дерева – с разгулявшейся женщиной, чаще свекровью.

Сосна, таким образом, включена в группу деревьев, репрезентирующих Мировое дерево, выполняющих медиативную функцию, связанных с темами жизненных „переходов”, смерти человека, выступающих локусом демонов, символизирующих женское начало, девушку, невесту (сироту), молодую замужнюю женщину, свекровь. В поговорках и предсказаниях сосна обозначает человека вообще, безотносительно к его полу и возрасту – „Кожная сасна свайму бору шуміць”. Способ реализации тех или иных функций образа сосны, как и ряда других дендрообразов, в фольклорном тексте имеет сложно-опосредованный характер, что связано с функциональностью этого образа вместе с элементами других кодов и с конкретными важными для традиционной культуры знаниями о „способе существования” сосны (представления о его месте среди других реалий и функциях по отношению к ним).

ЛИТЕРАТУРА

- Анічэнка 1995: У. В. Анічэнка, *Голас з невычэрпнай і жыватворнай крыніцы*, Мінск: Навука і тэхніка.
- Астрэйка 2001: В. Дз. Астрэйка і інш., *Раслінны свет: Тэматычны слоўнік*, Мінск: Беларуская навука.
- Барташэвіч 1972: Г. А. Барташэвіч, *Дзіцячы фальклор*, Мінск: Навука і тэхніка.
- Барташэвіч 2000: Г. А. Барташэвіч, *Замовы*. 2-е выд., Мінск: Беларуская навука.
- Боганева 2006: А. М. Боганева і інш., *Традыцыйная культура беларусаў. У 6 т. Т. 3: Гродзенскае Панямонне*, Мінск: Вышэйшая школа. Кн. 2.
- Боганева 2009: А. М. Боганева і інш., *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе*. У 2 кн., Мінск: Вышэйшая школа. Кн. 2.
- Гайдук 1997: М. Гайдук, *Песні Беласточчыны*, Мінск: Беларуская навука.
- Гамкрелідзе 1984: Т. В. Гамкрелідзе і В. В. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*: в 2 ч., Тбилиси: Тбилисский университет. Ч. 2.
- Гілевіч 1976: Н. С. Гілевіч, *Лірычныя песні*, Мінск: Выд-ва БДУ. Грынблат 2005: М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі, *Легенды і паданні*, Мінск: Беларуская навука.
- Гурскі 1975: А. І. Гурскі і З. Я. Мажэйка, *Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі*, Мінск: Навука і тэхніка.
- Добровольскі 1891: В. Н. Добровольскі, *Смоленский этнографический сборник*: в 4 ч., СПб. Типография Е. Евдокимова. Ч. 1.
- Ліс 1974: А. С. Ліс, В. І. Ялатаў, *Жніўныя песні*, Мінск: Навука і тэхніка.
- Ліцвінка 1995: В. Д. Ліцвінка, Г. Р. Кутырова, *Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць*, Мінск: Універсітэцкае.
- Лобач 2011: А. У. Лобач, *Полацкі этнаграфічны зборнік*. Вып. 2: *Народная проза беларусаў Падзвіння*. У 2 ч., Наваполацк: Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт.
- Малаш 1980: Л. А. Малаш і З. Я. Мажэйка, *Вяселле. Песні: у 6 кн.*, Мінск: Навука і тэхніка. Кн. 1.
- Пятроўская 1998: Г. А. Пятроўская, *Радзіны. Абрад. Песні*, Мінск: Беларуская навука.
- Романов 1885: Е. Р. Романов, *Белорусский сборник: в 9 вып.* Вып. 1–2: *Песни, пословицы, загадки*. Киев: Типография С. В. Кульженко.
- Толстой 1997: Н. И. Толстой, *О славянских названиях деревьев: сосна – хвоя – бор, в: Избранные труды*. Т. 1: *Славянская лексикология и семасиология*, Москва: Языки русской культуры: 357–372.
- Фядосік 1992: А. С. Фядосік, *Паэзія беларускага земляробчага календара*, Мінск: Навука і тэхніка.

-
- Цішчанка 1984: І. К. Цішчанка і Г. В. Таўлай, *Сямейна-бытавыя песні*, Мінск: Навука і тэхніка.
- Швед 2004: І. А. Швед, *Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору*, Брэст: УА “БрДУ імя А.С. Пушкіна”.
- Шейн 1873: П. В. Шейн, *Белорусские песни*, в: Записки императорского Русского Географического Общества. СПб., 1873. Т. 5: 281–850.
- Budziszewska 1965: W Budziszewska, *Słownictwo dotyczące przyrody żywej*, Wrocław – Warszawa – Kraków: W-wo PAN.
- Pietkiewicz 1938: Cz. Pietkiewicz. *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne*, Warszawa.

Ина А. Швед

БОР У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ СЛИЦИ СВЕТА БЕЛОРУСА

Резиме

У овом раду налази се опис бора који у култури Белоруса представља изузетно важно дрво са разноликим и богатим симболичким значењима. То показују анализе белоруских и шире, словенских обредних и необредних песама, предања, легенди, паремија, басми, рецепата, забрана..., такође различитих обреда, фолклорне магије, медицине. С бором је везан низ фолклорних стереотипа који се тичу изгледа, порекла, локализације, схватања дрвета као локуса, објекта деловања и др. Као и код другог дрвећа, обележја и својства (како стварна, тако и приписивана) мотивишу семиотички статус овог дрвета и утичу на обликовање његовог симболичког изгледа у традиционалној слици света Белоруса (као и других Словена).

Ярина В. Ставицкая
 Институт искусствоведения,
 фольклористики и этнологии
 им. М. Ф. Рылского НАН Украины
 yarinka2011@ukr.net

СОН-ТРАВА В УКРАИНСКОЙ ЭТНОБОТАНИКЕ

В статье рассматриваются особенности формирования символического образа сон-травы в традиционной культуре украинцев. Автор обращает особое внимание на использование указанного растения в народной магии (вызывание вещего сна), в весенних обрядах, направленных на сохранение жизни и здоровья. В их контексте анализируется магическая формула *сон траву топтать* и семантически тождественная ей – *ряст топтать*. Этнографические и лингвистические источники (публикации А. Новосельского, М. Номиса, П. Ефименко, Н. Маркевича, Н. Сумцова и др., диалектная лексика и фразеология) указывают на связь сон-травы с пространством жизни, смерти и сна (как пограничного состояния). Этиологические легенды объясняют появление некоторых диалектных названий сон-травы (*пасынок* и др.). В статье также рассматриваются тексты-фальсификаты, цитируемые И. Срезневским, Н. Костомаровым и Ф. Буслаевым, современными украинскими исследователями (упоминание о сон-траве в думе о гетмане Сверговском).

Ключевые слова: сон-трава, ряст, народная магия, вещей сон, этиологическая легенда.

Внимание исследователей славянской этноботаники направлено на изучение и описание механизма отражения объективных признаков растений в их названиях, в формировании их символического образа и семиотического статуса (Колосова 2009: 6). При этом учитываются разные уровни такого отражения (диалекты, фразеология, народная магия и т. д.).

Объект нашего исследования – один из первых весенних цветов семейства Лютиковых – *сон* (*pulsatilla*: *pulsatilla grandis*, *pulsatilla papatens*, *pulsatilla vulgaris*, *anemone pulsatilla*), который в народе известен как *сон-трава*, *сонух*, *соннок*, *сончик*, *синь-трава*, *сон-зілля* (Кобів 2004; Сабадаш 2014: 253).

Рассматривая мотивационный аспект названия и функции сон-травы в традиционной культуре, мы учитываем как лингвистическую составляющую этноботаники (диалектную лексику), так и этнографическую (публикации А. Новосельского, М. Номиса, Н. Маркевича, П. Ефименко, Н. Костомарова, Н. Сумцова, М. Грушевского и др.).

Одним из признаков, по которому осуществляется номинация этого фитонима являются его внешние характеристики: в ветряную погоду и ночью лепестки закрываются и цветок наклоняется, как будто спит. Прямая семантическая модель образования фитонима (признак – фитоним) безусловно способствовала и появлению этиологических легенд. В одной из них речь идет о том, что сон-трава появляется из земли первой и очень рано начинает цвести, поскольку она – сиротка, которую злая мачеха выгоняет из земли раньше всех других растений. Ждет она своих товарищей, „печально склоняет голову и дремлет, как сирота“ (Каллаш 1889: 212).

Н. Сумцов в статье *Сон-трава в народных песнях и поверьях*, отмечая некое сходство содержания подобных рассказов с греческими мифами (похищение Персефоны), утверждает, что этот мотив возник „у малороссов самостоятельно, под влиянием религиозного и поэтического воззрения на землю, как всеобщую мать, попечительную и заботливую, а в некоторых случаях, как на недоброжелательную мачеху“ (Сумцов 1889: 118). Вероятно, диалектное название *пасынок, пасербита* (Сабадаш 2014: 253) возникло вследствие подобных народных рассказов, то есть в обратном порядке – от легенды к флороному.

Прослеживается очевидная связь названия этого растения с его лечебными характеристиками, поскольку сон-трава в народной медицине употребляется от многих болезней (Брокгауз и Ефрон 1890-1907), прежде всего, как успокаивающее и снотворное средство.

Как утверждает В. Колосова, имя сон-травы давалось также таким растениям, чей сок, отвар или запах „производят на человека одуряющее действие“, в частности, *красавке белладонне* – *Atropa belladonna*, *белене черной* – *Hyosciamus niger* и др. (Колосова 2009: 52).

Сон-трава широко использовалась в народной магии с целью увидеть вещей сон или как приворотное средство. Одним из первых, кто отметил это свойство сон-травы был Н. Маркевич. Известный писатель, фольклорист, этнограф представил в стихотворной форме народные верования и легенды о травах в книге *Украинские мелодии* (1831), где первым опубликовал стих, под названием *Сон-трава*:

...Каждый годъ, съ весною новой,
Сонъ-трава цвѣтеть
Краской темногубою;
Все узнаеть, кто съ зарёю
Первый цвѣтъ сорветъ.
Выйдутъ юноши толпами

Ни заря ни свѣтъ;
 Соберутся под дубами
 И срываютъ цвѣтъ;
 Въ ключевую ставятъ воду,
 И какъ ночь пройдетъ по своду,
 Какъ взойдетъ луна, –
 Подъ подушку набрасаютъ,
 И со страхомъ засыпаютъ,
 Дожидаясь сна.
 Что-то этотъ сон имъ скажетъ?
 Правду скажетъ сонъ;
 Щастье-ль, горе-ль онъ укажетъ?
 Вѣщій будетъ онъ.
 (Маркевич 1831: 3–4)

В своей работе *Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян* (1860) в разделе *Знахорская ботаника* исследователь говорит об употреблении сон-травы в онейромантической практике, которую Н. Маркевич знал очень хорошо, о чем свидетельствуют более 10 способов гадания, зафиксированных и подробно описанных им в этой же работе. К примеру, если цветок положить под подушку, то, что приснится, обязательно сбудется (Маркевич 1860: 86). Также сон-траву использовали как приворотное зелье, один из вариантов которого описывает В. Борисенко в работе, посвященной семейной обрядности украинцев: „Девушке было достаточно насобирать сон-траву, загадать имя парубка и спать с ней три дня, держа ее в пазухе, чтобы любимый был причарован“ (Борисенко 2016: 56).

Как видим, предметный код в традиционной онейромантической практике помимо прочих (гребешок, кольцо, зеркало, пояс, рушник) выражен сон-травой.

Сон-трава также фигурирует как неотъемлемый атрибут весенней ритуальной практики. Так, М. Грушевский, обратил внимание на магические формулы, представляющие „интересный переход от весенних коллективных актов к индивидуальным молитвам и заклинаниям“, сопровождающим прилет диких гусей, ласточек, журавлей, топтанье сон-травы или ряста: Перші весняні квіти добре потоптати, приказуючи на здоровля – на сон-траву:

Щоб на той рік діждати,
 сону топтати!

На ряст:

Топчу, топчу ряст,
дай, Боже, потоптати,
і того року діждати.
(Грушевський 1993: 138)

Эти тексты автор цитирует по изданию П. Ефименко Сборник малороссийских заклинаний (Ефименко 1874: [№]100, [№]101), который перепечатал их из сборников М. Номиса и А. Новосельского (Номис 1861; Nowosielski 1857). Эти примеры указывают на связь фитонима (сон-трава) и паремии (сон топтати) как свернутого сюжета магического действия, а также на возможность объединения разных растений в группы на основе общности функций (Колосова 2004).

Отметим, что одним из первых обряд топтания ряста в Украине зафиксировал польский исследователь Антоний Марцинковский, писавший под псевдонимом Антония Новосельского (Шалак 2014: 287–293). Стойкость зафиксированной им вербальной формулы, сопровождающей указанный обряд, демонстрируют и современные записи в Харьковской области: „Як з’являлися перші квіти, примовляли: ‘Топчу, топчу ряст. Бог здоров’я дасть, буду топтати, щоб і на той рік діждати!’“ (Красиков et al. 1998: 238–239). Авторы современных работ об этнокультурной семантике обрядовой фразеологии отмечают актуализацию „в обрядофреземе ‘топтати ряст’ и ее антонимичном стойком высказывании ‘не топтать рясту’ семантики бинарной оппозиции ‘жизнь – смерть’“ (Царьова 2015). „Кажуть, вже не нада ряст топтати, це значить, що людина вмерла або умре“ (АНФ: Ф. 14–5, од. зб. 897). Указанная особенность этого фразеологизма, синонимичного фразеологизму *сон-траву топтати*, отмечается и в академическом словаре украинского языка: „Топтати ряст – жити, ходити по землі“ (СУМ 1977: 926).

В. Коваль в статье *Український фразеологізм топтати ряст “жити” в етнокультурному освіщенні* пишет, что топтание людьми ранней весной первой зелени „осмыслялось в традиционном народном восприятии как осознанный магический акт, способствующий укреплению здоровья, продлению жизни“ (Коваль 2013: 21). Раскрывая логику архаического ритуала автор прежде всего акцентирует на „*мифологической составляющей* самого действия – топтания, т. е. вбивания, вдавливания чего-нибудь в землю ногами. В народных поверьях, отраженных в фольклорных текстах, отчетливо прослеживается реализация причинно-следственных отношений, которые могут быть → урожай, плодородие, плодовитость

→ выражены в следующем виде: ‘топтанье продуцирующие способности животных и человека’“ (Коваль 2013: 22).

Примечательно, что семантическое наполнение фразеологизма *топтати ряс* – *жити* сохраняется и в украинском песенном фольклоре, в частности в колыбельных и пасхальных песнях: „Люлі, люлі, люлі-ченька, Колихаю онученька, Щоб здоровий виростав, Ряс-травиченьку топтав ...“ (Марчун 2010: 107).

Ой на горі ряс цвіте, ряс цвіте,
 – Чому ви, дівоньки, не йдете, не йдете,
 Та рясту-цвіту не рвете, не рвете?
 – Ой гірко нам, гірко і рвучи, і рвучи,
 Наши паробоньки – молодці, молодці,
 Тільки-но єдин був, як квітка, як квітка,
 Його записали до війська, до війська
 (Цехміструк 2006: [№]170/67).

Последний пример – это великодняя (пасхальная) песня, в которой поется об одном из первых весенних растений, срываемых девушками. В ассоциативном поле *парень – цветок* (юность – красота – жизнь) в ситуативном контексте песни присутствует и горечь возможной утраты (парня призывают в войско).

В отличие от ряста, нам не удалось разыскать упоминаний о сон-траве в украинском песенном фольклоре. Вместе с тем в трудах Н. Костомарова и Ф. Буслаева цитируется эпическая песня, именуемая украинской думой:

Молода сестра сон-траву рвала,
 Старую питала, старую питала.
 „Чи той сон-трава козацька сила?
 Чи той сон-трава козацька могила?“
 Ой той сон, голубонько, зростився у полі,
 Та піймала ту траву недоля та дала моїй доні.
 Ой доню ж, доню моя, годі тобі сумувати,
 Що нашого молодого Йвана в могилі шукати.
 (Костомаров 1843)

Эту песню приводит Н. Костомаров в исследовании Об историческом значении русской народной поэзии, ссылаясь на Запорожскую Старину И. Срезневского (ч. 1, № 1, стр. 30). Этот же песенный пример

позаимствовал Ф. Буслаев, цитируя его в русском переводе в статье Об эпических выражениях украинской поэзии (1849). Даже в некоторых современных исследованиях, в которых упоминается сон-трава, авторы ссылаются на труд Ф. Буслаева (Салевич 2014).

Не указывая конкретных фольклорных источников, ученый упоминает о том, что сон-трава в преданиях якобы фигурирует вместе с плакун-травой: „Как, по греческой мифологии анемоны выросли со слез Киприды, плакавшей над трупом Адониса, а у нас от слез выростала плакун-трава от чего получала и само название“ (Буслаев 1990). Номинируя это растение могильной травой, он приводит строки украинской думы *Поход Сверчевского в Валахию*, в которой действительно присутствует мотив оплакивания, но в нем нигде прямо не указано, что сон-трава проросла на могиле из слез.

В предисловии к *Украинским народным думам* Е. Грушевская отметила, что „ценная для своего времени работа Ф. Буслаева *Об эпических выражениях в украинской (народной) поэзии* в очень большой части построена на примерах с фальсификатов, как вот думы Срезневского“, откуда был взят и выше рассмотренный пример (Грушевська 1927: 1: СІ). Она также отметила, что некоторые его выводы нуждаются в новой проверке на автентичном материале.

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

АНФ: Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ.

АНФ: Ф. 14-5, одиниця збереження 897: Ставицька Я. В. Розшифровка аудіозаписів-інтерв'ю (Відповіді за «Програмою збирання матеріалів до українського народного сонника» К. Грушевської) та снотлумачні наративи. Записи здійснені в Закар., Київс., Львів. та Херсон. областях в 2016-2017 рр.

Борисенко 2016: В. К. Борисенко, *Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття*, Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Брокгауз и Ефрон 1890-1907: *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (В 86 томах с иллюстрациями и дополнительными материалами)*: <<http://www.vehi.net/brokgau/>>

- Буслаев 1990: Ф. Буслаев, Об эписических выражениях украинской поэзии (По поводу «Сборника украинских песен», изданных г. Максимовичем. Киев, 1849). В кн.: Ф. Буслаев, *О литературе: Исследования; Статьи*, Москва: Художественная литература: <http://az.lib.ru/b/buslaew_f_i/text_1849_ob_epicheskikh_vyrazheniyah.shtml>
- Грушевська 1927: К. Грушевська, Збирання і видання дум в ХІХ і в початках ХХ віку, *Українські народні думи*, Харків: Державне видавництво України, 1: ХІІІ–ССХХ.
- Грушевський 1993: М. Грушевський, *Історія української літератури*, Київ: Либідь, 1.
- Ефименко 1874: *Сборник малороссийских заклинаний*. Сост. П. Ефименко, Москва: Унив. тип.
- Каллаш 1889: В. Каллаш, Сон-трава, *Этнографическое обозрение*, III: 211–212.
- Кобів 2004: *Словник українських наукових і народних назв судинних рослин*, Упоряд. Ю. Кобів, Київ: Наукова думка.
- Коваль 2013: В. И. Коваль, Украинский фразеологизм топтати ряст «жить» в этнокультурном освещении, *Наукові записки [Ніжинського державного університету ім. Миколи Гоголя]. Серія: Філологічні науки*, 1: 21–23: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzfn_2013_1_6>
- Колосова 2004: В. Колосова, *Славянская этноботаника: очерк истории*: <http://www.ruthenia.ru/folklore/os04_program_kolosova.htm>
- Колосова 2009: В. Колосова, *Лексика и символика славянской народной ботаники*, Москва: Индрик.
- Костомаров 1843: Н. Костомаров, *Об историческом значении русской народной поэзии*, Харьков.
- Маркевич 1831: Н. Маркевич, *Украинские мелодии*, Москва.
- Маркевич 1860: Н. Маркевич, *Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян*, Киев.
- Марчун 2010: О. В. Марчун, *Матеріали до вивчення дитячого фольклору. Навчальний посібник*, Київ, 1.
- Красиков et al. 1998: Муравський шлях-97, *Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції*. Упоряд. М. Красиков, Н. Олійник, В. Осадча, М. Семенов, Харків.
- Сабадаш 2014: І. В. Сабадаш, *Історія української ботанічної лексики (ХІХ – початок ХХ ст.)*, Ужгород: Ужгородський національний університет.
- Салевич 2014: П. Салевич, «Слово о полку Ігоревім» і «Пісні Оссіана»: *текстуальні паралелі*: <<http://www.cnddul-is.org.ua/2014-04-21-07-47-17/statti/22-p-salevych-slovo-o>>.
- СУМ 1977: *Словник української мови в 11 томах*. Ред. кол. І.К. Білодід (голова) та ін, Київ: Наукова думка, 7.

- Сумцов 1889: Н. Ф. Сумцов, Сон-трава в народных песнях и поверьях, *Этнографическое обозрение*, III: 112–118.
- Номись 1861: *Українски приказки, присловья и таке инше*. Спорядивъ М. Номись, Санкт-Петербургъ.
- Царьова 2015: І. Царьова, *Етнокультурна семантика в обрядовій фразеології східнословобжанських говірок*, Дніпропетровськ.
- Цехміструк 2006: Ю. Цехміструк, *Народні пісні Волині. Фонографічні записи 1936-1937 років*, Львів – Рівне.
- Шалак 2014: О. Шалак, *Український фольклор Поділля в записах і дослідженнях XIX – початку XX століття*, Київ: Освіта України.
- Nowosielski 1857: *Lud Ukrainski, jego piesni, hadki, podania, klechdy, zabobony i t.d.* Zebrał i stosownemi uwagami objasnie Antoni Nowosielski. 2 t, Wilno.

Yarina V. Stavitskaya

СОН-ТРАВА (PULSATILLA VULGARIS) IN THE UKRANIAN ETHNOBOTANY

Summary

The article considers the features of the formation of a symbolic image of *pasqueflower* (*Pulsatilla vulgaris*) in the traditional culture of Ukrainians. The author pays special attention to use of that plant, which in Ukrainian language is *сон-трава* (“dream plant”). In folk magic it is evoking a prophetic dream and in spring rituals aimed at preserving life and health. In their context, a magic formula “to trample on pasque flower” is analysed as well as semantically identical to it – “to trample on cowslip”. Ethnographic and linguistic sources (works of A. Novoselskyi, M. Nomis, P. Efimenko, N. Markevych, N. Sumtsov and others, dialect vocabulary and phraseology) point to the connection of *pasqueflower* with the space of life, death and sleep (as a borderline state). Etiological legends explain the emergence of some dialectal names of *pasqueflower* (“stepson”, etc.).

The article also discusses falsified texts quoted by I. Sreznevskyi, N. Kostomarov and F. Buslaiev, by modern Ukrainian researchers (the mention of *pasqueflower* in the ballad about Hetman Sverhovskiyi).

Татьяна Н. Шевчук
Институт искусствоведения,
фольклористики и этнологии
им. М. Ф. Рылского НАН Украины
nata1509@i.ua

РОЖА (РУЖА, РОЗА) В УКРАИНСКОМ ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В статье рассматриваются этнокультурные характеристики фитонима ‘рожа’ (‘роза’) и особенности их проявления в украинском обрядовом фольклоре – заговорах от кровотечения и болезни кожи под названием *рожа*, в колядках, веснянках, купальських, свадебных и крестинных песнях. Автор обращает особое внимание на константные мотивы заговоров и купальских песен – сеянье (сажание) рожи, веснянок и свадебных – щипанье (ломанье) рожи (розы), также прослеживается связь ‘рожи-розы’ с семантическими полями *огонь*, *кровь*, *красота*, упоминается и об оригинальной украинской концепции из области народного христианства – рождении Девы Марии из цветка розы. Внимание автора привлекли также бинарные украинские народные названия фитонима ‘рожа’, упоминаемого в фольклорных текстах: ‘повна рожа’, ‘дика рожа’, ‘чорна (господня) рожа’, ‘червона рожа’, отличающиеся определенным семантическим потенциалом в пространстве украинской традиционной культуры.

Ключевые слова: обрядовый фольклор, рожа, роза, семантическое поле, бинарные названия.

Этнокультурные особенности фитонимов весьма активно изучаются исследователями фольклора, в Украине интерес к этой проблематике традиционно присущ лингвистам (Сабадош 1982: 54–69; Сабадош 2014; Німчук 1992: 280–281). Рассматривая этимологию названий растений, некоторые авторы современных языковедческих работ обращают внимание и на фольклорную семантику цветка розы, пытаясь определить концептуальное наполнение этого образа в масштабах традиционной культуры (Червинский 2010: 328–334). Известно, что в украинском фольклоре преобладает название ‘рожа’, а ‘роза’ встречается сравнительно редко.

В разных локальных традициях со словом *рожа* могут ассоциироваться разные растения (на эту особенность народной культуры обратил внимание уже Михаил Максимович, считающийся основоположником

украинской фольклористики и начинавший научную карьеру как ботаник в Московском университете) (Лисюк: 2004). Иван Николаев в исследовании *Концепт розы в паннонско-русинском фольклоре на общеславянском фоне*, ссылаясь на этимологический словарь украинского языка, отметил: „Но в украинском существует и роза во второстепенном значении розы, в первостепенном же – мальвы“ (Николаев). Однако в украинском фольклорном бытии ‘рожи’ (‘розы’) не все так однозначно и распределено на *первостепенные* и *второстепенные* значения, а название ‘мальва’, вообще отсутствует, хотя во многих обрядовых песнях поется именно об этом цветке. В академическом словаре украинского языка указаны различные народные названия растений, которые могут ассоциироваться с ‘рожей’: *собача (дика) рожка* – *Lavatera L.*, многолетнее растение семейства мальвовых, растущее в лесостепных и степных районах; *панська (повна) рожка* – т. е. *роза*; *гайова рожка* – т. е. *шиповник* (СУМ: 598). Нельзя не учитывать также сведения о ‘роже’, указанные в словаре украинского языка Бориса Гринченко, который был не только знатоком украинского языка, но и фольклористом – в нем семантическая вертикаль значений выстроена иначе: „1. Роза. *Rosa centifolia*. Также повная рожка, панська рожка. 2. Гаєва рожка. Шиповникъ. 3. Чорна рожка. Раст. *Althaea rosea* – также господня рожка“ (Гринченко 1909: 29). Исследователи народных говоров фиксируют многообразие местных названий ‘рожи’: Лилия Максименко в языковедческой работе об ареальном варьировании фитонимов в степных говорах Николаевской области выделила *дику рожку*, ведь это название манифестирует 18 растений, например: *дика роза, кусачка, свербигузка, собача роза, шипшина*. Отметим, что в этом случае *дика рожка* – это *шиповник*, а не растение из семейства *мальвовых*, как указано в академическом словаре украинского языка (*Malva L.* – многолетнее декоративное растение с высоким стеблем и яркими разноцветными цветками) (Максименко 2008). Понятно, что в такой ситуации фольклористы сталкиваются с определенными трудностями, определяя, о каком цветке идет речь, когда поющие упоминают рожу – о мальве, шиповнике или розе (в локальных текстах встречается и название *ружа*). В условиях полевой работы главным ориентиром исследователя остается интенция исполнителя, пребывающего *внутри традиции*, который и объясняет, о каком именно цветке идет речь. Если же мы имеем в своем распоряжении лишь письменные фиксации фольклорных текстов, то нам не обойтись без тщательного сравнения многих вариантов и гипотетически воспроизведенного контекста их бытования. В некоторых случаях стоит обращать

внимание на эпитеты: если *рожа повна* – это наверняка ‘роза’. Важно учитывать также и жанровые характеристики фольклорных текстов, ведь ‘рожа’ в украинском обрядовом фольклоре упоминается в колядках и щедривках, веснянках, купальских, а также в свадебных и керестинных песнях (последние сопровождают ритуальные действия, связанные с рождением ребенка). Цветок ‘рожа’ также фигурирует в украинских заговорах, направленных на лечение кровотечения и болезни кожи под названием, *рожа*, что обнаруживает параллели у других европейских народов, например у немцев, у которых тоже есть подобные заговоры (Oswald und Beitzl 1974: 680).

В колядках, девушке, упоминается преимущественно именно роза, так как в них преобладает эпитет *повна* (*полная*):

Не свить, не зора занималася:
 Рожа моя, повна, червона, у городи!*

Дивка Настунька наряжалася.
 Скидала вона буднее платье,
 Надивала вона срибне, золоте.
 До церковки йшла – якъ рожа зійшла;
 В церкві стояла – якъ свічка палала.
 Тамъ паны стоялы да познавалы:
 – Чья то дочка, якъ паняночка?
 Чы цараливна, чы короливна?
 – Не цараливна, не короливна,
 То Петрова дочка, якъ паняночка.
 Да бувай здорова, дивко Настунько,
 Сама собою, зъ отцем, зъ матерью,
 Зъ Исусомъ Хрыстомъ, зъ святымъ Рожествомъ,
 Изъ мылымъ Богомъ и зо всимъ родом.
 (*за каждымъ стихомъ припевъ)
 (Малинка 1902: 120).

Эту колядку Александр Малинка записал в с. Богданив Глуховско-го уезда и опубликовал в Чернигове в 1902 году. Сравнения „як рожа зійшла“ (как роза взошла), „як свічка палала“ (как свечка горела) свидетельствуют о принадлежности червоної рожі (красной розы) к семантическому полю огня – эта особенность еще ярче проявляется в текстах украинских заговоров и купальских песен.

Богатством смысловых оттенков отличается упоминание ‘рожи’ в колядках о Деве Марии и младенце Христе: над Марией расцветает роза, из цветка вылетает птица – ее новорожденный сын (в традиционных

толкованиях сновидений появление птицы, а также цветка во сне беременной женщины может сигнализировать о рождении ребенка, Шевчук и Ставицька 2017: 31–38):

Над Марією рожа процвітає,
А з тії рожі та вилетів птах,
Та полетів птах попід небеса;
Усі небеса розтворилися,
Усі святі поклонилися.
А це ж не птах, це син божий,
Це син божий людей намножив.
(Гнатюк 1914: 106).

Ксенофонт Сосенко (священник и автор монографии Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера, изданной в 1928 г. во Львове) отметил сюжетное сходство этой колядки с индоиранским мифом о рождении человека из андрогинного растения – двух деревьев, растущих из одного корня. Исследователь также упомянул езидский миф о сыне Божьем в кусте розы, выросшем среди моря. В этом примере, как и в украинских колядках, ‘рожа’ является символом прадерева. К. Сосенко считал, что мотив ‘рожи’ как райского дерева украинцы позаимствовали „с Юга“, ведь отчизной розы, по его словам, считается Малая Азия, но также усматривал в нем оригинальную украинскую концепцию. И это мнение имеет под собой определенные основания, хотя традиционно считается, что термины, относящиеся к розе–роже–мальве, заимствованы украинцами с Запада, например, рожа, ружа из польского (ЕСУМ 1989: 374). Но очень большое значение в этом плане имело южное направление культурных связей. Так, мальва есть заимствованием из иврита при посредничестве латыни (ЕСУМ 2006: 102, 135). А наиболее старые из выявленных украинских текстов (XV в.), где упоминается ружа, происходят из Буковины (Сучава на территории Румынии), то есть соседнего с Балканами района (ССУМ 1978: 306). Александр Веселовский тоже считал что „роза распространилась от Персии через Фригию и Македонию до Греции и Рима, от мусульманских окраин до севера Европы“ (Веселовский 1898). Дело в том, что народы, издавна проживавши на территории Украины, через Балканы были связаны со странами Ближнего Востока, а при посредничестве степных культур – с Ираном и Центральной Азией (Толочко 1998; Козак 2000: 118–104; Приходнюк 2001).

Основанием для такого мнения послужили фольклорные тексты, опубликованные Павлом Чубинским в Трудах этнографическо-статистической экспедиции...: „Бог сотворив первісно Єву з рожі і поставив її перед пробудженням зі сну Адамом, питаючи його, чи вона йому подобається. Але Адам був невдоволений, що Єва не такого походження, як він, і зажадав іншої. Тоді Бог сотворив йому нову Єву з глини, а тоту з рожі взяв до неба. З тої першої Єви народилася Марія“ (Сосенко 1994: 380).

На цветочный символизм, связанный с Девой Марией, обращают внимание и современные исследователи фольклора: „В украинской народной культуре, – отмечает Татьяна Длинна, – рожа-роза также символизирует Богородицу. Показательным в этом смысле является использование соответствующей символики в народных богородичных иконах. Например, в народной иконе Богородица-Знамение XIX в. розовые розы с зелеными листьями творят венок вокруг нимба Девы Марии“ (Длинна 2012: 32).

Символизм рожі-рози українських заговоров привлек внимание Петра Богатырева во время его экспедиционных поездок на Закарпатье (1923-1926 гг.) – он рассматривал их в сравнении с латышскими и немецкими. В исследовании *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique* П. Богатырев отметил: „В Закарпатье, как и в других местах, много выражений было основано на омонимах или на омофонах: ячмень на глазу трут ячменным зерном, которое затем бросают в чужой колодец. В немецких, латышских заговорах против рожі особенно широко распространен мотив розы. Почти всегда в них фигурирует сбор трав и цветов, особенно роз“ (Богатырев 2007: 35–36).

Современному исследователю народной магии Василию Королю во время экспедиции на Закарпатскую Гуцульщину (Рахивский р-н) в июле 2017 г. посчастливилось обнаружить тетрадь с текстами заговоров, принадлежащую Марии Федощук (с. Стебный), среди них есть и запись под названием Ружу спалъуват:

З першого верхнього волоса, котрий почитай
 З Отця, з Матері, з святого духа.
 Ружа біла, ружа голуба, ружа червона.
 Ци ти з нового місяци, ци ти схода.
 А ци знова, ци ти з роси,
 А ци з води, ци ти від вітру,
 А ци з роботи, а ци з бешиков,
 А ци з боличков, ци лихим числом.
 Ци с потенинов, ци усякими болами.

Є вас 77 спалюю тьи відси зовсім.
З міска, з підміска, ножими тя відрубую і вікошу,
Гребенем вігребу, мітлов вімету,
Язиком тя віссу, зубами похрустую,
Слинов тя розплюю, Божим духом тя розхукаю.
Ни я тебе, ружечко, відсилаю,
Пречистов Дівов Исусом Христом,
І сам Господь Бог до панів у двори, до панів у керти.
Там будуть тебе поливати рожені порожені.
Рабі Божі (ім'я) покой дати, утихай улигай,
Як утихають птиці по лісах, люди по хатах,
Діти по колисках, маржина по домах,
Вівці по кошарах, свині по кучах,
Пси по ланцах, кури по сідалах.
Як утихають усьика живина,
Так ти руже утихай, ульигай, ни печи, ни боли.
Ни я тебе заклинаю сам Господь Бог Исус Христос.
Як заклили гада в раю, як нимає моци зяті,
З закляті, з повішені, з ясного місьцьи говорити.
Так ти, ружечко, нимаєш моци печи, больти,
Ищезни, пропади, як изчезає дим з хатів.
Я тебе заклинаю, службами, молитвами,
Акафистниками, святами урочистими,
Ищезни пропади, як ищезають дим з хатів.
(Король 2018: 111)

Для этого заговора характерно отождествление ружи-цветка и ружи-болезни: первую поливают, вторая болит, печет. Эпитеты, связанные с цветом болезни (ружа біла, ружа голуба, ружа червона), характерны как для западнославянской, так и для южнославянской традиции. На это обратила внимание Татьяна Агапкина: комментируя тексты полесских заговоров, она для сравнительного анализа указала на текст чешского заговора от рожи: „Рожа белая, рожа красная, рожа синяя ... Уходи ... в поля, в сухие луга, дергай там цветочки“ (Агапкина et al. 2003: 190). Случаи, когда ружей называют и цветок, и болезнь, как указывает Т. Агапкина, встречаются во многих полесских заговорах, в том числе и украинских (Агапкина et al. 2003: 191). Традиционный для последних мотив сжигания рожи семантически близок литовской ритуальной практике лечения рожи. А с литовцами украинцы имели достаточно близкие культурные контакты во времена пребывания Украины в составе Великого княжества Литовського. М. Завьялова в статье Семантическое поле «огонь» в рус-

ских и литовських заговорах отметила: „В литовском заговоре с огнем сравнивается рожа и ее омоним в литовском языке – цветок *goze* ‘роза’...“ (Христос ходит по горам, морям, разрывает рожу, рожа засыхает, сгорает рожа) (Завьялова 1998: 385). Возможно, не случайно параллели к этому тексту встречаем у немцев, которые были соседями балтийских народов в Пруссии и Померании (Антониев огонь, отсылка болезни сквозь адский жар и т. п.) (Oswald und Beitzl 1974: 680).

Рассматривая роль цвета в создании символического образа растений, в частности розы, Валерия Колосова отмечает: „Основные ассоциации, связанные с красным цветом – кровь и огонь“ (Колосова 2001: 45). Растения, по цвету напоминающие кровь, наделялись свойством ее останавливать. В. Колосова продемонстрировала эту особенность народной магии на примерах украинских заговоров из сборников П. Чубинского и П. Ефименко: „Йшли калікы черезь тры рікы: ружу сіялы, а розу віттыналы. Якь тая роза не прынялася, такь и ты, кровь, не зъявляйся, угамуйся у хрещеного, молитвенного, на имя нареченного“ (Чубинский 1872: 127); „Там на горе туры орали, красну рожу сияли; красна рожа не зошла; там стояла девка; коло синя моря без ребра овечка стояла; кры червоного моря червоний камень лежить. Де сонце ходить, там кров знимастьця; де сонце заходить, там кровь запикаетьця“ (Ефименко 1874: 13).

Семантическая связь розы с кровью имеет мифологическое объяснение, на что указывал А. Веселовский в исследовании Из поэтики розы: „...роза произошла от крови Адониса, смертельно раненого вепрем, влюбленная в него Афродита смешала его кровь с нектаром и превратила в красный, как кровь, цветок“ (Веселовский 1898). Напоминая, что в Средневековье роза стала символом крови Христовой, А. Веселовский задался вопросом, как языческая символика розы „перешла в кругозор христианской“?

В украинских заговорах от кровотечения мотив сеянья рожки достаточно стойкий, что подтверждается записями 1920-х и 1970-1990-х гг.: „Їхав Ісус Христос на сивом коні. Посівав він рожу, поставив сторожу, щоб моя рожа не зійшла, щоб моя кров не пішла“ (АНФ Ф. 1–7, од. зб. 723: арк. 15). В одном из вариантов этого заговора, зафиксированного в с. Уховецк Ковельського р–на Волинської обл. в 1979 г., указано, что рожу сеет Богородица:

Божа Матер по морэ ходила,
Чорну рожу¹ сияла,

¹ Мы уже упоминали редкое название розы – *чорна рожа* (*господня рожа*), которое зафиксировал в своем словаре Б. Гринченко.

Шоб та рожа нэ зийшла,
Шоб у (имярек) кроў нэ пошла.
(Агапкина et al. 2003: 183)

Польская исследовательница М. Зовчак обратила внимание на то, что именно Христос и Богородица наиболее часто вспоминаются и в заговорах от рожи, объясняя это тем, что рожа-роза в христианской традиции является символом и Христа, и Богородицы (Агапкина et al. 2003: 190).

Мотив сеянья рожи также распространен в украинских купальских песнях, однако современные информанты (уроженцы Житомирской и Киевской обл., опрошенные мной в июне 2018 г.) утверждают, что поется в них не о роже-розе, а о роже-мальве, так как мальва распространяется посевом семян. Информантка же из Винницкой обл., присутствующая при нашем опросе, настаивала, что речь идет именно о роже-розе, из лепестков которой готовят варенье². Подобную логику в противопоставлении рожи-розы и розы-мальвы мы усматриваем в уже цитированном украинском заговоре из сборника П. Чубинского: „рожу сеют, а розу сажают, роза не принимается“ (в примере из сборника П. Ефименко посеянная красная рожа не всходит).

Символизм купальских песен с мотивом сеянья рожи достаточно сложный: рожу сеют, потом она оказывается сломанной, над ней всходят три месяца (три молодца) и три звездочки (три девушки):

Посію я рожу, поставлю сторожу,
Стороною дощик іде, стороною,
Над мою рожою червоною.
Не певна сторожа, выломана рожа.
Стороною дощик іде и пр.
Выйшло на рожи три місяці ясных.
Стороною и пр.
Три місяця ясных, три молодці красных.
Стороною и пр.
Першій молодчик – молодий Василько.
Стороною и пр.
Другій молодчик – молодий Иванко.

² В опросе принимали участие сотрудницы Архивных научных фондов рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рыльского НАН Украины Екатерина Ковтун (1955 г. р.), Светлана Стефанович (1963 г. р.), Валентина Борисенко (1945 г. р.).

Стороною и пр.
Третій молодчик – молодий Павличко.
Стороною и пр.

Посію я рожу, поставлю сторожу.
Стороною і пр.
Не певна сторожа, выломана рожа.
Стороною и пр.
Выйшло на рожи три зирочки ясных.
Стороною и пр.
Три зирочки ясных, три дивочки красных.
Стороною и пр.
Перша дивочка – молода Одарка.
Стороною и пр.
Друга дивочка – молода Оксанка.
Стороною и пр.
Третя дивочка – молода Олена.
Стороною дощик иде, стороною,
Над моею рожею червонною.
(Пассек 2014: 98–99)

Эту купальскую песню записал Вадим Пассек во время поездки в Украину в 1832 году и опубликовал в очерке *Праздник Купалы*, вошедший в его книгу *Очерки России* (Санкт-Петербург, 1838, кн. 1). Этот „доброжелательный идеалист“, как охарактеризовал В. Пассека Николай Сумцов в книге *Слобожане* (Сумцов 1918: 207), присутствовал на праздновании Купалы, общался с украинскими девушками и женщинами и пришел к выводу, что в Киевской, Черниговской, Волынской, Полтавской, Подольской и Харьковской губерниях этот праздник отмечается с особенным размахом. В своем очерке В. Пассек опубликовал и русский перевод цитированной выше песни, где слово *рожа* перевел как *роза*, отметил: „В этой песне много мистического и так мало общего с другими обыкновенными песнями“ (Пассек 2014: 99). Примечательно, что к XIX – началу XX века этот сюжет обычно комментировали в духе идей мифологической школы. Так, Александр Амфитеатров в книге *Сказочные были. Старое в новом* сюжет цитированной купальской песни о рожке связывал с сербскими легендами о громной (столистой) розе – где-то под землей растет такой цветок, корнями связывающий живой огонь: „Цвет розы таит в себе молнии и громы. Если бы кто-то сорвал цветок, страшная гроза уничтожила бы землю и все под нею и над нею. Уцелела бы одна роза“ (Амфитеатров 1904: 224). Именно такая

роза, по мнению А. Амфитеатрова, связана с огнем купальской ночи, а легенды о ней проливают свет на связь рожы-розы и дождя („стороною дощик іде / та на мою рожу червону“ – стороною идет дождь на мою красную розу). В подтверждение своих размышлений автор цитирует песню (без указания на источник): „Красная роза горела, Под ней белая девка сидела, В решете воду носила, Красную розу гасила. То есть сеяла дождь и тем прекращала грозу“ (Амфитеатров 1904: 224).

В таких размышлениях А. Амфитеатрова подчеркивается связь рожы-розы и огня, что не противоречит выводам современных исследователей фольклорного бытия этого цветка.

Песню, цитируемую А. Амфитеатовым, находим в исследовании известного украинского писателя Ивана Нечуй-Левицкого: На Венгерській Русі³ співають у веснянках про червону рожу:

Червона рожа горіла,
Під ньов біла дівка сиділа;
В решеті воду носила,
І червону рожу гасила.
(Нечуй-Левицький 2003: 10)

И. Нечуй-Левицкий считал, что в образе цветка рожы упоминается солнце, это подчеркивает ее связь с огнем.

Примечательно, что во многих вариантах цитированной купальской песни, зафиксированных в Украине в XX – начале XXI в., инициальные формулы отличаются: в одних случаях поют „посію я рожу“ (посею я рожу), в иных – „посаджу я рожу“ (посажу я рожу):

Ой посаджу я рожу, ой (2)
Та поставлю сторожу.
Вітер повіває, ой (2)
Та й рожу розхиляє.
Мати дочку лає, ой (2)
Та гулять не пускає.
(АНФ Ф 14–3, од. зб. 2, арк. 4)

Посію я рожу, поставлю сторожу,
Стороною дощик іде, [стороною]
Над моєю рожею повною.
Поставлю сторожу – свого батенька

³ В основном территория современной Закарпатской области Украины.

Невірна сторожа – общипана рожа.
 Поставлю сторожу – свого миленького:
 Хороша сторожа – нещипана рожа.
 (Леся Українка 1977: 19)

В последнем варианте сказано, что *рожа повна (полная)*, этот эпитет обычно применяют к розе. Но рожу сеют, что по логике современных информантов, о которой упоминалось выше, указывает на то, что в песне поется о мальве. Это свидетельствует о том, что в процессе анализа письменных текстов объяснения наших современников не могут служить надежным критерием при определении того, о каком цветке идет речь – мальве или розе. Не вызывает сомнения только ‘рожа’ украинских колядок, в которых поется именно о розе, когда их персонажами являются Дева Мария и Иисус Христос.

В отличие от заговоров и купальских песен с их центральным мотивом *сеяння рожки*, в украинских веснянках и свадебных песнях рожу срывают (*щипають*). В игровой веснянке *Кривий танець (Кривой танец)* девушку сравнивают с рожей (розой), мать срывает рожу на венки для дочери:

Всі дівчата в танку є (двічі)
 Тільки нема одної (двічі)
 Меї рожі повної. (двічі)
 Мати рожу щипала, (двічі)
 Свою доньку вбирала. (двічі)
 – Іди, донько, у танок (двічі)
 Ставай собі край дівок (двічі).
 (Хлистун 2010: 70)

Виктор Петров усматривал в *Кривом танце* обряд-образ *завивання, плетения – плетение* в танце соответствует сплетанию растений при изготовлении венка. Не случайно танец сопровождается словами: „Кривого танця йдемо, кінця ми не знайдемо, то вгору, то в долину, то в рожу, то в калину. А ми кривому танцю не виведемо кінцю, бо його треба вести, як віночок плести“ (Петров 2013: 1212).

Мотив срывания рожки для венка девушке характерен и для украинских свадебных песен:

А брат сестричку й розплітає,
 Все рожу споминає.
 – Не іди, сестрице молода, замуж,

Ще й рожа процвітає.
– Вже ж мені, брате, рожі не рвати,
Барвінку не щипати.

Интересно, что в современных записях этой песни появляется слово троянда (литературное название розы): „А брат сестрицю розплітає, цвіт троянда розцвітає. Не йди, сестрицю, молода замуж, цвіт рожу споминає“ (Галацька 2009: 114). Последний вариант записан в с. Нововиванівка Никопольского р–на Днепропетровской обл. от М.В. Дольник (1921 г. р) и может свидетельствовать о современных нововведениях.

Исследователь украинской народной ботаники Митрофан Дикарев отмечал, что ‘рожа-роза’ свадебных песен является символом девичьей красоты и невинности:

Маруся по ночам ходила,
Да при собі рожу носила.
Купували купці – не продала,
Прохали хлопці – не дала.

Рвать, ломать или щипать рожу – знак предстоящего замужества: „Чи рожу рвати, чи калину ломати; Чи заміж іти, ой чи гуляти?“ (Дикарев 2001: 256–258).

Фольклорный мотив сажанья рожі, характерный для украинских заговоров и купальских песен, встречается и в песнях, сопровождающих обрядовые действия, связанные с рождением ребенка – во время родин и крестин:

Ой коли б я знала, коли б я відала,
Хто у мене кумасею буде, –
Посадила б її в садочку у себе
Червоною та роженькою.
По садочку похожу, на роженьку гляну –
Я ж єю накрашаюся;
У світлоньку увійду, на діточок гляну –
Я ж їми навітшаюся.
(Іваницький 2013: 139)

В этом случае упоминание о роже связано с семантическим полем рождение, а также молодость и красота.

Подытоживая наши наблюдения в области фольклорного бытия рожі, согласимся с мнением П. Червинского, автора исследования Rose in

Dornen – к интерпретации одного романтического мотива: этот цветок – воплощение витальной вегетативной жизненной силы, связанной с рождением, ростом и возрождением (Червинский 2010: 332). Дальнейшее изучение данной проблематики предполагает рассмотрение фольклорного круговорота смыслов, заложенных в фитониме 'роза', особенностей развертывания семантического потенциала народных бинарных названий растений дика роза, чорна роза, червона роза, повна роза, реализуемых во всей полноте жанрового пространства украинского фольклора с учетом разнообразных исторических влияний.

ADDENDA

Уже после того, как статья была закончена, мне удалось ознакомиться с текстом украинского перевода трудов А. Греймаса *Про богів та людей* (пер. з лит. В. Просцевічуса, Киев: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2018). В работе *В пошуках народної пам'яті* (1990), также опубликованной в упомянутом издании, в разделе *Солнце-невестка* автор цитирует литовскую мифологическую песню, которую исполняют утром после Петрового дня:

Різдвяного ранку
Розцвіли троянди,
Вранці на Петрини
замерзли озера (с. 434).

В советской фольклористике такие строки обычно характеризовали как *формулу невозможного* („Рождественским утром расцвели розы, утром на Петрины замерзли озера“). А. Греймас как автор разысканий в области семиотической мифологии рассматривает эти строки в двух измерениях – космографического факта (*вращения* солнца – Сауле) и перелома в жизни женщины в связи с рождением первого ребенка. Отождествление Сауле (солнца) и розы, расцветающей рождественским утром, соответствует возрождению Сауле, но не указывает на приход лета – это лишь символ начала нового годового цикла. Замерзание озер посреди лета обозначает смену мифологической роли Сауле, оповещающая о приходе иного календарного периода – весенняя красавица после Петрового дня превращается в Сауле-матушку.

Мы уже упоминали о розе украинских колядных песен, связанных с идеей рождения младенца Христа. Но можно также выстроить смысловую цепочку, соединяющую отдельные тексты календарного и жизненного

циклов (с упоминанием розы-рожи) в некое единое целое: колядки девушке – веснянки – купальские песни и свадебные-крестинные. В украинском фольклоре, как и в литовском, метаморфозы с цветком розы сигнализируют об изменениях в жизни женщины: в колядках она *полная, красная*, в веснянках – вплетена в венок девушки, в купальских песнях – сломанная, что указывает на грядущее замужество. В свадебных песнях рожь-роза также сломанная (сорванная), в крестинных она снова расцветает в саду, символизируя начало новой жизни. Методологические ориентиры, очерченные А. Греймасом, возможно помогут собрать в единую картину отдельные мифологические фрагменты, указывающие на связь розы и огня, выделенные в украинских и литовских заговорах, а также в украинских купальских песнях. Напомним, что в последних поется о трех месяцах и трех звездочках, восходящих над сломанной рожь-розой (К. Сосенко свет солнца, месяца и звезд называет астральным огнем, в связи с чем и в украинском фольклоре мы вправе усматривать космографические факты (по А. Греймасу), соответствующие движению (*вращению*) Солнца. Вполне возможно, что дальнейшие разыскания в этом направлении помогут по-иному оценить замечания А. Амфитеатрова о связи розы украинских купальских песен с идеей *живого огня*. Во всяком случае появление рожь-розы в календарных песнях, связанных с зимним и летним поворотом Солнца (в колядках и купальских песнях), не кажется случайным. И эти замечания, на наш взгляд, созвучны высказыванию В. Топорова о тесном переплетении судьбы человека и цветка в мифологической традиции – важного классификатора, моделирующего отношение человека к высшим жизненным моментам (рождению и увяданию) (В. Топоров, Цветы, *Мифология: Статьи для мифологических энциклопедий*, 2., Москва: Языки славянской культуры, 2014: 452).

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина et al. 2003: *Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.)*. Сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова, Москва: Индрик.
- Амфитеатров 1904: А. В. *Сказочные были: Старое в новом*, Санкт-Петербург.

- АНФ – Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ.
- АНФ Ф. 1–7, одиниця збереження 723: Заговірка від крові. Записав Тищенко Грицько, Малинський р–н, аркуш 15.
- АНФ Ф 14–3, одиниця збереження 2, арк. 4.
- Богатырев 2007: П. Г. Богатырев, *Народная культура славян*, Москва.
- Веселовский 1898: А. Н. Веселовский, Из поэтики розы. *Привет. Художественно-литературный сборник*, Санкт-Петербург: Изд. Общества вспомоществования нуждающимся ученицам Василеостровской гимназии в Петербурге, 1–5. <http://dugward.ru/library/veselovskiy_alexandr/veselovskiy_alexandr_iz_poetiki_rozy.html>
- Галацька 2009: В. Галацька, Сучасне побутування весільного обряду Придніпров'я: втрати та перспективи, Матеріали до української етнології. *Збірник наукових праць, Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського*, 8/11: 69–73.
- Гнатюк 1914: *Колядки і щедрівки*. Зібрав Володимир Гнатюк, Етнографічний збірник: Видає Етнографічна комісія наукового товариства імени Шевченка, Львів, XXXV.
- Грінченко 1909: *Словарь української мови в 4 томах*. Упорядкував, з додатком власного матеріалу Б. Грінченко, 4.
- Дикарев 2001: М. Дикарев, *Знадоби до української народної ботаніки*, Бандурка: Українські сороміцькі пісні. Упор. М. Сулима. К.: Дніпро: 227–278.
- Длінна 2012: Т. Длінна, Сотеріологічні аспекти образу Богородиці в українській народно-християнській традиції, Матеріали до української етнології. *Збірник наукових праць, Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського*, 8/11: 30–36.
- ЕСУМ 1989: *Етимологічний словник української мови у 7 томах*. Редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін. Київ, 3.
- ЕСУМ 2006: *Етимологічний словник української мови у 7 томах*. Редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін. Київ, 5.
- Ефименко 1874: П. Ефименко, *Сборник малороссийских заклинаний*, Москва.
- Завьялова 1998: М. В. Завьялова, Семантическое поле «огонь» в русских и литовских заговорах, *Балто-славянские исследования 1997*: 374–391.
- Іваницький 2013: *Пісні з родин і хрестин (збірник-реконструкція із теоретичною розвідкою, коментарями, моделями ритмоструктури, покажчиками)*, Упоряд. А. І. Іваницький, Вінниця: Нова Книга.
- Козак 2000: Д. Н. Козак, Етнічні процеси в Україні наприкінці I тис. до н. е. – у I тис. н. е., *Етнічна історія давньої України*, Київ: Інститут археології НАН України: 118–104.

- Колосова 2001: В. Б. Колосова, Роль цвета в создании символического образа растения, *Kodovi slovenskih kultura. Voje*: 42–56.
- Колосова 2009: В. Б. Колосова, Лексика и семантика славянской народной ботаники, Москва: Индрик.
- Колосова 2014: В. Б. Колосова [Рецензия], Флора фольклора: сербская этноботаника, *Традиционная культура*, 2: 177–181.
- Король 2018: В. Король, Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний Рахівського району Закарпатської області, *Народна творчість та етнологія*, 2: 110–113.
- Леся Українка 1977: *Леся Українка. Зібрання творів у 12 томах*, Київ: Наукова думка, 9.
- Лисюк: Н. Лисюк, Михайло Максимович про символіку назв рослин в українському фольклорі, <<http://nte.etnolog.org.ua/zmist/2004/N5/Art11.htm>>
- Максименко 2008: Л. Максименко Ареальне варіювання фітономів: коефіцієнт диференціації та типи відмінностей (на матеріалі українських степових говірок Миколаївської обл., *Науковий вісник Чернівецького університету*, 428–429: 43–50.
- Малинка 1902: Ал. Н. Малинка, *Сборник матеріалов по малорусському фольклору*, Чернигов.
- Нечуй-Левицький 2003 І. Нечуй-Левицький, *Світогляд українського народу. Ескіз української міфології*, Київ: Обереги.
- Николаев: И. Николаев, *Концепт розы в паннонско-русинском фольклоре на общеславянском фоне*: <<https://app:wileydig>>
- Німчук 1992: В. В. Німчук. *Давньоруська складова в лексиці української мови*, Київ: Наукова думка.
- Oswald und Beitzl 1974: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Begründet von Oswald A. Erich und Richard Beitzl. Dritte Auflage. Neu bearbeitet von Richard Beitzl unter mitarbeitet von Klaus Beitzl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Пассек 2014: В. В. Парсек, *Очерки России*, сост. и отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации.
- Петров 2013: В. Петров. Народна усна словесність, в кн.: В. Петров, *Розвідки*. Упоряд., примітки, покажчики В. Брюховецького, Київ: Темпора, 3: 1198–1220.
- Приходнюк 2001: О. Приходнюк, *Степове населення України та східні слов'яни (друга половина I тис. н. е.)*, Київ–Чернівці: Прут.
- Сабадош 1982: І. В. Сабадош, Типологія назв *Rosa canina* L. в говорах української та інших слов'янських мов, *Дослідження лексики і фразеології говірок українських Карпат*. Тематичний збірник. Ужгород: 54–69.
- Сабадош 2014: І. В. Сабадош, *Історія української ботанічної лексики (XIX – початок XX ст.)*, Ужгород: Ужгородський національний університет.

- Сосенко 1994: К. Сосенко, *Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера*, Київ: СІНТО.
- ССУМ 1978: *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. у 2 томах*. Ред. кол. Д. Г. Гринчишин, Л. Л. Гумецька (голова), І. М. Керницький. Київ, 2.
- СУМ 1976: *Словник української мови в 11 томах*. Ред. кол. І.К. Білодід (голова) та ін. Київ: Накова думка.
- Сумцов 1918: М. Ф. Сумцов, *Слобожане. Історично-етнографічна розвідка*, Харків: Союз.
- Толочко 1998: *Давня історія України в 3-х томах*. Голова ред. кол. П.П. Толочко, Київ: Інститут археології НАН України, 2. Скіфо-антична доба.
- Хлистун 2010: І. Хлистун, Календарна обрядовість весняного циклу села Бачкурине Монастирищенського району Черкаської області, *Матеріали до української етнології*. Збірник наукових праць. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 9/12: 69–73.
- Червинский 2010: П. Червинский, Rose in Dornen – к интерпретации одного романтического мотива, в кн: П. Червинский, *Фольклор и этимология*, Тернополь, Крок: 330–337.
- Чубинский 1872: П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край*, Санкт-Петербург, 1.
- Шевчук и Ставицька 2017: Т. Шевчук и Я. Ставицька, *Українська усна снотлумачна традиція початку ХХ століття (розвідки та тексти)*, Київ: Дуліби.

Tatyana N. Shevchuk

ROZHA ('ROUGE', 'ROSE') IN UKRAINIAN RITUALISTIC FOLKLORE

Summary

This article deals with ethno-cultural features of the phytonym *rozha* ('rose'), using as an example Ukrainian ritualistic folklore – charms against bleeding and the skin disease called *rozha*, *kolyadkas* (carols), *vesniankas* (spring ritual songs), Kupala, wedding and christening songs. The author devotes special attention to constant motifs of charms and Kupala songs: sowing (planting) of *rozha*, and of *vesniankas* and wedding songs: plucking (breaking) of *rozha* ('rose'); and also, traces the relation of the *rozha*-rose to the semantic fields "fire", "blood" and "beauty". The original Ukrainian concept from folk Christianity – the birth of the Virgin Mary from a *rozha* flower – is mentioned as well.

The author's attention was also drawn to binary Ukrainian folk names of *rozha*: 'full *rozha*', 'wild *rozha*', 'black *rozha*', 'red *rozha*', distinguishable for a certain semantic potential in the genre space of traditional culture.

Ана В. Вукмановић

Задужбина Илије М. Коларца, Београд

ana.vukmanovic@hotmail.com

КРОЗ ЗЕЛЕНУ ГОРУ РУЖМАРИНА: ПРОЛАЗАК КРОЗ БИЉНУ ГОРУ

У раду се разматрају биљне атрибуције горе и уочава њихова функционалност у процесу моделовања горе као граничног простора кроз који људи пролазе. Значења горе као пута кроз дивљину нијансирају биљни епитети. Када се они везују за цвеће, грмове и дрвенасте пузавице (љилиан, божур, рузмарин, јасмин и бршљан), упућују на представу савладиве препреке. Када су горе одређене називима дрвећа (јела, јасен и јавор), оне су далеке, опасне и оностране граничне зоне. Биље у традицијској култури носи сложена значења, па иста атрибуција може упућивати на различите семантичке нијансе (нпр. *јелова гора* као далека, демонска и онострана). С друге стране, гора се унутар истог мотива може атрибуирати различито (синонимна позиција *љилианове* и *биберове* горе). Оваква еластичност биљних епитета показује њихову динамичну позицију у усменим лирским песмама и традицијским просторним моделима.

Кључне речи: гора, биљна атрибуција, пут, усмена лирска песма.

Гора (планина) представља један од најзначајнијих елемената традицијског модела света. Она као *axis mundi* симболизује средиште света (Елијаде 2003: 87), повезује небо и земљу,¹ али може бити и симбол оностраности, хтонског и еквивалент света мртвих (Детелић 1992: 65) – може представљати космичку вертикалу, али и хоризонталу. Било да означава центар или периферију, гора је јако место, на ком долази до сусрета са светим (Детелић 1992: 108) и где се догађају преломни моменти у животима људи. Када је гора простор кроз који људи пролазе, она се супротставља кући и означава граничну зону/туђи свет, различиту од свог света.

Основно лексичко значење горе сложено је јер означава и планину и шуму (РСА, s.v. *гора*). То значење се у песмама додатно усложњава епитетима који је одређују. Осим формулативних израза *гора зелена* и *гора чарна*, гора се одређује великим бројем биљних епитета (Ласек 2005: 226). Када гора означава препреку, та препрека је различита завис-

¹ Иванов и Топоров (1974: 7–14, 64) говоре о опозицији гора : долина или гора : корен дрвета света, ситуирајући бога грома/Перуна – горе, а змаја/Велеса – доле.

но од тога каква је гора: ако је атрибуирана именима дрвећа, истиче се опасност, док се именима цвећа, пузавица и грмова, истиче моћ јунака да је савладају. Сложеност значења биља показује и то што иста атрибуција, на пример *јелова* или *јасенова гора*, може означавати и вредносно немаркирану даљину, али и опасан, туђ простор, и станиште демонског бића. С друге стране, исти мотив, на пример пролазак девојака и момака, може се локализовати у различите горе – *љиљанову* и *биберову*.

Биљни епитети моделују гору као шуму или планину обраслу биљем, као простор природе, амбивалентан у односу на човека, и истичу неко њено специфично својство (Веселовски 2005: 86) – одређују је као питому/дивљу, своју/туђу, онострану/онострану. Епитет тако открива традицијски поглед на свет (уп. Tartalja 1992: 195).

Гора с биљном атрибуцијом у лирским усменим песмама најчешће представља препреку. У таквој позицији, у лирици, као и у епици, она је доминантно део хоризонталне равни (уп. Детелић 1992: 59). Звисно од природе епитета, образује се различити тип препреке, али се најчешће повезује са љубавно-свадбеном тематиком.

Ако је атрибуција везана преваходно за цвеће и цветну симболику, део је мотива савладиве препреке, какав је случај са гором рузмарина кроз коју пролази момак:

Konja jaši Jandro momče mlado
kroz zelenu goru ružmarina;
na Jandri je sva zelena svila.
Zapela mu mamuza u granu.
(Andrić 1929: br. 501)

Пролазак кроз гору као гранични простор динамички је мотив и преломна тачка у структури песме и у развоју лирске радње. Када се мамуза заплете у рузмарин,² успорава се кретање, али се у овој песми мења и просотрни план – фокус се пребацује с горе на место са кога девојке посматрају момка на коњу. Осим што обележава савладану препреку, атрибуција упућује на свадбени контекст будући да је рузмарин сватовско цвеће (Чајкановић 1994: 181).³ Девојке у момку препознају

2 О мотиву купине која сапиње девојку у свадбеном, иницијацијском контексту, в: Карановић 2014: 35–50.

3 Веза горе и сватовских украса постоји и у следећим стиховима:
Цвијеће гора није за свакога!
Већ за оне млађане јунаке,

оног ког су продале за белило, руменило и огледало. Заустављајући момка, рузмарин га враћа девојкама и имплицитно се најављује свадба.

Пролазак кола кроз гору љиљанову такође има свадбену симболику:⁴

Љиљан горо љиљанова!
Дер подигни љиљан листак,
да ја прођем и проведем,
дивно коло дјевојака,
дјевојака и момака.
(Карацић 1975: бр. 507)

Љиљан је чудесна биљка јер се моделује као дрво, испод чијег листа пролазе момци и девојке. Метаморфоза цвета у дрво могла би се тумачити као ширење семантичког поља горе као шуме на епитет. Као што епитет утиче на значење места, припитомљавајући га, тако и семантика горе утиче на значење љиљана, онеобичавајући га. Љиљан је део горе као граничног простора, а пролаз испод њега симболизује пролаз између светова. Мотив провлачења, проласка кроз отвор, у овом случају кроз тешко проходну гору, у пролећним обредним играма иначе симболизује обнављање живота (Зећевић 1973: 114). Обнављање живота у складу је и са позицијом момака и девојака као лиминалних бића спремних за свадбу.⁵ Њихов пролазак кроз љиљанову гору као нељудски простор подразумева искуство оностраног, које их припрема за нови живот, будући обредни прелаз у групу венчаних. У наставку песме момак пита

који носе на еро шкрљаке,
за шкрљаци пауново перје.
(Беговић 1885: бр 88)

Као и момак који пролази кроз гору рузмарина, и момци окићени перјем доспели су за женидбу. Рузмарин и перје чине предметни код свадбе.

4 Веселин Чајкановић упућује на идентификацију белог крина с момком (1994: 23). О симболици крина у средњовековној књижевности, в: Половина 2014: 51–62.

5 хубаво ме пребулете,
пребулете, изтъкмете,
че ще минем гъста гора,
гъста гора лилянова,
че ще духне буен вятър,
ще разкрие бяло було!
(Арнаутов и Вакарелски 2004: бр. 387)

То показује да је у овој песми доминантније значење пута као проласка кроз други свет него симболика љиљана.

девојку да ли да је проси и она га одбија.⁶ Одбијање представља само краткотрајно ритуално одлагање свадбе (уп. Turner 2008: 184).

Цветне горе имају функцију препреке и у сватовским песмама. Песме с мотивом сватовског пута често почиње стиховима: *Колика је гора божурова, Дивна ли је гора британова, Љепа ти је гора ђелсамина*. Моделује се амбивалентни простор – истовремено дивљи и проходан. Цветни атрибути одговарају жанру сватовске песме који динамичан простор горе трансформише из непроходног у проходан да би се обред успешно окончао,⁷ а дивљину чине мање опасном. Гора се отвара када „дође време“, када је девојка стасала за удају (Ајдачић 1998: 232).

Непроходност је одређена величином горе и летом птица, што наизглед упућује на представу високе планине:

Колика је гора божурова,
ни тица је прелећет не може;
Маркови је свати прелећеше,
сви сватови под божур стадоше,
ђевер снахом под жутом наранчом.
(Ровински 1994: 520, бр. 33)

Међутим, када сватови стану под божур он се, као и љиљан, трансформише у дрво или постаје чудесно велики цвет, чиме се актелизује значење горе као шуме. У варијанти ове песме, сватови мирно пролазе кроз божурову гору, али девојка не јаше мирно:

Сал девојка мирно не прејезде:
маши руку, те саломи грану,
те одломи грану божурову.⁸
(Бушетић 1902: бр. 103)

⁶ Варијантно, коло пролази кроз бибер гору, а изостаје други део песме о одбијеној прошевини (Карановић 1999: бр. 122).

⁷ Насупрот томе, баладе као жанр певају о прекинутом обреду, о неуспелом прелазу, па горе остају непроходне – девојка умире *среди горе чарне*, не доспева *тамо ни овамо*. В: Карановић 2010: 165–176; Детелић 1996: 95–110.

⁸ У другој варијанти сватови седају под бор (Караџић 1898: бр. 465), па божур губи чудесна својства и означава „само“ цвет. Бор носи амбивалентну симболику смрти (Чајкановић 1994: 34; Агапкина 2012: 134) и живота (Агапкина 2012: 135), што одговара споју смрти и поновног рађања у свадби као обреду пелазе. Бор такође може симболизовати пут (Агапкина 2012: 134), чиме се у дрвету понавља сватовски пут с невестом и представа невестног пута у нови живот.

Метаморфоза божура у дрво остварује се заменом стабљика цвета – грана дрвета. Када се наранца издваја из горе божурове, она представља освојени простор где ће се одвијати разговор између девера и снахе. Пошто увод у догађај у народној песми чува везу – логичку, тематску, емоционално-асоцијативну – са оним што се потом развија и конкретизује (Кrnjević 1986: 32), пролазак кроз гору божурову као тежак задатак аналоган је невестином страху да није спремила достојне дарове (наранцин цвет), односно страху пред новим животом,⁹ који она исказује под наранцом. Сходно овоме, два плана песме – пролазак кроз гору и разговор под дрветом – аналогни су.

Варијантно, гора је препрека због мириса:

Љепа ти је гора ђелсамина,
не може се од мириса проћи,
од мириса ситна босиока,
од густине ситне мацуране,
од заграђе зелене наранце.
Тудар момче сватовима прође,
сватовима и с ђевојком младом.¹⁰
(Карацић 1898: бр. 26)

Иако је *гора јасминова*, у њој расте различито биље – босиљак и мајоран (оригано), а наранца се поново издваја као повлашћено место разговора девера и невесте. Образује се се питоми, медитерански пејзаж, у ком гора постаје слична врту. Биље не чини непремостиву препреку, али се препрека кодира управо биљним кодом – не наглашава се висина планине, већ мирис биља. Без обзира на промену кода, гора и пут чувају значење граничног простора или другог света (Prop 1990: 93–94; Детелић 1992: 59) кроз који сватови пролазе да би стигли до невесте и

⁹ Потврда ове аналогije налази се у песми из Бушетићеве збирке, у којој се божур жали вили на девојку која му је одломилa грану, а вила га умирује:

Не бој ми се, грано божурова,
Ти ћеш ми се опет подмладити,
А невеста никад ни довека.
(Бушетић 1902: бр. 103)

Немогућност подмлађивања може имплицитно указивати на другачији живот удате жене у односу на релативно слободан живот девојке.

¹⁰ У оваквој позицији појављује се и бршљан (Карацић 1898: бр 2), а сватови се окупљају под бором.

с њом се вратили у свој свет. Тај спој питомог и дивљег добија своју реализацију у чуђењу што сватови успевају да савладају препреку и у напетом разговору девојке и девера у другом делу песме.¹¹

Када су епитети уз гору дендроними, онда је значење препреке другачије. Гора тада означава даљину и наглашава се општа просторна опозиција кућа : гора, из које се деривацијом изводе сви локативни односи хоризонталног света: близу : далеко, своје : туђе, чисто : нечисто, добро : лоше, лево : десно (Детелић 1992: 59). И ова представа горе везана је доминантно за свадбени контекст. Далеки свет је свет девојчине куће где треба да стигну сватови. Сестра жање и храни братове коње, с њима разговара:

Ето вама мога брата коњи!
Сутра ћете далеко путоват,
моме брату довести ђевојку,
проћи ћете три зелене горе,
три јелове, а три шимширове,
и ту ћете једно чудо виђет,
ђе шћер с мајком танко руво слаже.
(Петрановић 1989: бр. 52)

Јела је најчешће дрво које се појављује у овом просторном моделу. Шимширове горе овде нису део свог света, какав је случај у песми о кући око које расте шимшир:

Маро моја, душо моја,
не пролази дворе моје!
По чем ћу ти дворе познат?
Око двора разна гора:
понајвише шимшрова,
(Тановић 1924: 10, бр. XVI)

већ заједно са јелом припадају туђем, дивљем свету. Такво значење туђине чува и захтев да се јела сади далеко од (младожењине) куће – *тамо горе на планину* (Агапкина 1999: 184; Самарџија 2014: 11).

Док је јела коју момак сади у планини део митске представе уређења света:

¹¹ Ван свадбеног контекста представа високе, шимширове и каранфилове горе у песмама се као препрека јавља и унутар мотива проласка рањеника кроз гору (Карацић 1973: бр 210).

Ја усадох виту јелу
тамо горе на планину,
супроћ јеле жуту дуњу,
а наврних жубер воду,
ставих стражу младу мому;
те не дођох за годину,
(Карацић 1975: бр. 500)

у песмама о сватовском одласку по невесту *јелова гора* је део модела пута кроз други свет, пута до девојке. Ове различите позције шимшира и јеле показују како се атрибуција прилагођава основном мотиву. Од њега зависи на који начин ће се актуализовати посмртна и брачна симболика јеле (Агапкина 1999: 185–186; Самарција 2014: 10, 13) – да ли ће гора бити доминантно гранична или онострана, или ће се моделовати као припитомљен простор.¹²

Сватови по девојку могу ићи и гором јаворовом¹³ и гором јасеновом:

Ника ојде гором јаворовом,
А Никола гором јасеновом,
Обојица за једну ђевојку.
(Ровински 1994: 498, бр. 99)

Као гранични простори, као пут у други свет или аналог другог света, горе носе потенцијалну опасност. У овом примеру опасност је наглашена мотивом двоструке прошевине – двојица браће иду по исту девојку. Око

¹² Уз јелову гору може се појавити бршљанова, такође унутар мотива дугог пута (Istarske narodne pjesme 1924: 80, бр. 59), али који се не завршава у девојчиној кући, већ се у другом делу песме јавља мотив такмичења гора у висини и момка и девојке у лепоти. Бршљан носи љубавну симболику јер се користи при љубавним гатањима, а њиме се, као и ружмарином, ките сватови (Чајкановић 1994: 49), тако да његов помен наговештава свадбу.

Бршљан се може и негативно вредновати, када се супротставља венцу од перја у мотиву сватовске замене украса/знамења:

Брат на сестра по тиом говори:
Дрђж се, сестро, венец си не давай:
твоя венец се окати перя,
на снаа ти – гора бршлянова.
(Осинин и Огњанова 2006: бр. 122)

У оваквом контрасту бршљан одговара дивљем/туђем, а перје питомом/свом свету.

¹³ О јавору у српској култури види: Чајкановић 1994: 100–102, Стефановић 2013: 89–98.

представа биљних гора ствара се напетост двоструког односа – горе су, као два брата, напоредне, а сукоб је постављен имплицитно у контрасту, у разилажењу обележеном различитим дендронимима у позицији епитета. Одбијајући оба просца, девојка спречава сукоб.¹⁴

Даљина маркирана јеловом, јаворовом и јасеновом гором изразито је негативно вреднована из невестине перспективе:

Јед'те вранци, једите зеленци,
доклен ћете путак путовати
преко клете три горе јелове,
три јелове, а три јаворове,
а три јесу само јасенове.
А сам брзо браћи омрзнула,
далеко ме браћа претурила.
(Ровински 1994: 485, бр. 30)

Док даљину девојчине куће младожењина сестра у песми из Петрановићеве збирке не вреднује негативно, будући да се сватови из ње враћају у свој/њен свет, из невестине перспективе даљина је онострана, јер се девојка из ње не враћа – када се уда, она коначно одлази из родитељског дома. Клете горе се могу упоредити са тамним шумама из бајки које окружују друго царство, или су аналогне другом свету (Прор 1990: 93).¹⁵ Даљина, наглашена сликом девет шумовитих планина унутар формулативне стурктуре троструког умножавања, биљном атрибуцијом¹⁶ и

14 У варијанти ове песме јавља се необична атрибуција гора:

Нича иде гором Љиљаковом,
а Никола гором Биљаковом.
(Милићевић 1876: 214)

Она се може довести у везу са биљним горама, јер је љиљак – јоргован (РСА, s.v. *љиљак*), а биљак по звучности може асоцирати на биље, мада такво значење ове речи РСА не бележи.

15 О граници село – шума, са значењем овај свет – онај свет, в. и: Левингтон 1982: 95.

16 Једнако негативно значење имају *букова*, *смрекова* и *храстова* гора када девојка пита мајку што ју је дала далеко, за недрагог:

Tri su je gore susrele,
jedna je gora bukova,
druga je gora smrekova,
treća je gora rastova,
dok jadnu kući doveo.
(Kuhač 1879: br. 715)

проклетством образују семнатичко поље оностраности. Као што јунак бајке у шуми пролази кроз иницијацију (Прор 1990: 92), тако и невеста пролазећи кроз јелове, јаворове и јасенове горе, умире за своју браћу и рађа се у новој породици. Одређујући горе као проклете, сумњајући да је браћа више не воле, тужећи што су је *претурила* у други свет, девојка свадбу доживљава као смрт, а симболика новог рађања остаје у другом плану.

Пут кроз биљну гору може бити пут у оностраност чије тајне треба сачувати. Те тајне познају краљице које током опхода певају о проласку кроз гору:

Oj goro jelova! Leljo!
 Travo tratorova!
 Razvijaj listove,
 pokrivaj tragove,
 nek se ne zna traga,
 kud kraljevi šeću,
 šeću i okreću!
 (Lovretić 1897: 409)

Током обреда, краљице освајају други простор – владају гором и повезују туђ и свој свет. Када се шећу и окрећу по јеловој гори, њихов пут постаје реверзибилан – од села према просторима неуређене природе. Њихово провлачење кроз јеле представља обнављање живота. Управо снагу раста и обнављања поворка оваким походом из шуме доноси у село (Јокић 2012: 83–84). *Јелова гора* је иначе повлашћено место краљица – управо као дивља она им је блиска у поретку иницијацијског обреда када владају обрнута правила у односу на свакодневицу (уп. Детелић 1992: 67). Оне кроз гору могу да прођу јер као учеснице обредне поворке саме поседују снагу оностраног (Љубинковић 2006: 83). Шума и трава треба да покрију њихове трагове да би се сачувале тајне оностраног света, али и да би се сачувале краљице које су као ли-

Мотив даљине трансформише се у јако место сусрета три горе. Доживљај простора одређен је мотивом насилне удаје – препрека је савладана, шуме су пропустиле сватове, али нема срећног завршетка, већ је реч о баладичном окружењу, ком одговара и уводна слика болесне младе жене. Таквом искуству одговара значење горе као хтонског места, али сама биљна атрибуција нема динамичку функцију. Појединачна значења букве, смреке и храста у традицијској култури нису негативна (уп. Чајкановић 1994: 50, 53, 206–208). Може се претпоставити да је мотивација избора дендронима реалистичка, будући да се ради о честом дрвећу у Херцеговини, где је песма забележена.

минална бића посебно изложене опасностима (Ван Генеп 2005: 31–32). Стихови упућују на двоструку природу девојака у обредној поворци – иницијанткиња у лиминалној животној фази – оне и владају јеловом гором и у свету су угрожене (уп. Вукмановић 2014: 291). Јела, као и јасен, може бити станиште виле,¹⁷ па тиме ова гора носи и потенцијално значење демонског простора. Веза краљица са таквим простором чини их привремено бићима између људског и нељудског, што одговара њиховом лиминалном идентитету.¹⁸

Управо због везе са демонским светом, биљне горе су, посебно за невесту, опасне. Мајка упозорава ћерку:

Чујеш ли ме моја мила ћеро!
Те про'одиш три горе зелене,
две јелове, трећу јасенову,
гором иди, гору не задевај.
Воду гази, копиту не кваси.
Путом иди, пра'а не подизај!
(Јстребов 1886: 357)

Као епитети појављују се јела и јасен. Опасност по невесту не лежи толико у даљини коју умножене горе представљају, већ у значењу дендронима као боравишта демонских бића (Чајкановић 1994: 103, 106; Агапкина 1999: 184–185). Пошто и на јели и на јасену могу живети виле, оне су опасне и као граничне или хтонске, али и као нељудски простори. Када мајка од ћерке тражи да не задева гору, она је имплицитно саветује да не узнемирава бића која у њој живе.

О јасен-гори као вилинском месту сведоче и стихови:

Прође Јово јасен-гору,
зађеде му јасен клобук.

17 Јелу као станиште виле помиње додолска песма:

На сред села вита јела,
ој додо, ој додоле!
Вита јела чак до неба;
На вр' јеле бјела вила.
(Солдатовић 1924: 25, I)

О ситуирању виле на јелу, в: Карановић 1998: 211–212.

18 Клод Леви Штрос упућује на двоструки идентитет иницијаната који су и живи и мртви, и људи и не-људи, и свети и профани (Levi-Stros 1978: 75).

Обрну се за собоме
и погледу на јасену –
а на јасен б’јела вила!
(Карацић 1973: бр. 134)

Потврђује се да усмена лирика поседује фонд митопоетских слика, симбола и метафора, који се активирају у појединим извођењима. Зато девојка која пролази кроз јасенову гору може срести вилу, и од ње треба да се чува. Када се пева свадбена песма о пролазу кроз три горе, није неопходно поменути вилу, јер је гора као боравиште деомонског бића део колективног знања. Та потенција активирања слика чини богатство традицијског погледа на свет, из ког проистичу и просторни модели (горе) и симболика биља (јасена).

На основу анализе одабраних песама, може се закључити да је семантизација горе биљним атрибутима нестабилна јер се може говорити о доминантним а не о постојаним значењима. Песме с мотивима проласка кроз гору момака, девојака, краљица, сватова показују да се атрибуција која означава цвеће, дрвенасте пузавице и грмове (љилијан, божур, рузмарин, јасмин и бршљан) доминантно везује за проходне горе, иако оне задржавају значење препреке у нељудском свету. Када атрибуцију чине дендроними (јела, јасен и јавор), формира се представа дивљине, оностраности и опасности. Биљни епитети нијансирају значење горе пре свега као шуме, а затим као планине, или шумовите планине. Биље у традицијској култури носи сложена значења, па иста атрибуција може упућивати на различите семантичке нијансе (нпр. *јелова* гора као далека, демонска и онострана). С друге стране, гора се унутар истог мотива може атрибуирати различито (синонимна позиција *љилијанове* и *биберове* горе). Такав семантички потенцијал и моћ семантичке трансформације у контексту показују динамичну позицију биљних епитета у усменим лирским песмама и традицијским просторним моделима.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1999: Т. А. Агапкина, Ель, у: И. Н. Толстой (ред.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, том 2, Москва: Международные отношения: 183–186.
- Агапкина 2012: Т. А. Агапкина, Сосна, у: И. Н. Толстой (ред.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, том 5, Москва: Международные отношения: 134–137.

- Ајдачић 1998: Д. Ајдачић, *Жанрови свадбених песама, Кодови словенских култура*, 3: 218–238.
- Арнауодов и Вакарелски 2004: М. Арнауодов и Х. Василевски, *Обредни песни*, у: Т. Моллов (ред.), *Българско народно творчество в дванадесет тома*, том 5, Варна: LiterNet.
- Беговић 1885: Н. Беговић, *Српске народне пјесме из Лике и Баније*, Загреб: Штампарија Ф. Фишера и др.
- Бушетић 1902: Т. Бушетић, *Српске народне песме с мелодијама из Левча*, *Српски етнографски зборник*, III.
- Ван Генеп 2005: А. Ван Генеп, *Обреди прелаза*, Београд: СКЗ.
- Веселовски 2005: А. Веселовски, *Историјска поетика*, Београд: Zepher Book World.
- Детелић 1992: М. Детелић, *Митски простор и епика*, Београд: САНУ– Ауторска издавачка задруга Досије.
- Детелић 1996: М. Детелић, *Урок и невеста. Поетика епске формуле*, Београд – Крагујевац: Балканолошки институт САНУ – Цеантар за научна истраживања Универзитета у Крагујевцу
- Елијаде 2003: М. Елијаде, *Свето и профано*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
- Иванов и Топоров 1974: Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва: Наука.
- Јокић 2012: Ј. Јокић, *Краљичке песме. Ритуал и поезија*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Карановић 1998: З. Карановић, *Аспекти просторног ситуирања виле у усменој традицији балканских Словена*, *Књижевна историја*, XXX/105: 207–218.
- Карановић 1999: З. Карановић, *Народне песме у Матици*, Нови Сад: Матица српска – Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Карановић 2014: З. Карановић, *Ој купино, свиндукињо, суво дрвце силовито – значења и функције купине у традиционалној култури Срба и Словена*, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба II*, Нови Сад: Филозофски факултет: 35–50.
- Караџић 1898: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме V*, Београд: Државно издање.
- Караџић 1973: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме из необјављених рукописа*, Београд: САНУ.
- Караџић 1975: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме I*, Београд: Просвета.

- Милићевић 1876: М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд: Државна штампарија.
- Ласек 2005: А. Ласек, Медијаторске границе у сведбеним песмама Јужних Словена, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, LIII/1–3: 179–252.
- Левингтон 1982: Г. А. Левингтон, Нека општа питања изучавања свадбеног обреда, *Расковник IX/31*: 95–102.
- Љубинковић 2006: Н. Љубинковић, Свој и туђ у интеракцији на балканским просторима од 18. века – фрагменти, у: М. Матицки (ур.), *Свој и туђ. Слика другог у баканским и средњоевропским књижевностима*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Осинин и Огњанова 2006: Д. Осинин и Е. Огњанова, *Семейно-битови песни*, у: Т. Моллов (ред.), *Българско народно творчество в дванадесет тома*, том 7, Варна: LiterNet.
- Петрановић 1989: Б. Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине I*, Сарајево: Свјетлост.
- Половина 2014: Н. Половина, Символика крина у српској средњовековној књижевности, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба II*, Нови Сад: Филозофски факултет: 51–61.
- РСА: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, Београд: САНУ.
- Ровински 1994: П. А. Ровински, *Црна Гора у прошлости и садашњости*, том III, Цетиње – Сремски Карловци: Издавачки центар – Централна народне библиотека Ђорђе Црнојевић – Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Самарџија 2014: С. Самарџија, Танковрха јела и зелен бор. Напомене уз зимзелено дрвеће у народној поезији, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба II*, Нови Сад: Филозофски факултет: 5–18.
- Солдатовић 1924: Н. Солдатовић, Додоле, *Кићене песме*, књ. 1, Београд: Уредништво Киће: 25–26.
- Стефановић 2013: М. Стефановић, Јавор у српској култури, у: З. Карановић и Ј. Јокић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба*, Нови Сад: Филозофски факултет: 89–98.
- Тановић 1924: М. Тановић, *Кићине песме*, књ. 1, Београд: Уредништво Киће: 10.
- Чајкановић 1994: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ – Бигз – Просвета – Партедон.
- Јastreбов 1886: И. С. Јastreбов, *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ*, С. Петербург: Типографіа В. С. Балашева.
- Andrić 1929: N. Andrić, *Hrvatske narodne pjesme VII*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Istarske narodne pjesme 1924: *Istarske narodne pjesme*, Opatija: Istarska književna zaduga.
- Krnjević 1986: H. Krnjević, *Lirski istočnici*, Priština: Jedinstvo.

- Kuhač 1879: F. Kuhač, *Južno-slovenske narodne popievke II*, Zagreb: Tiskara i litografija C. Albrechta.
- Levi-Stros 1978: K. Levi Stros, *Divlja misao*, Beograd: Nolit.
- Lovretić 1897: J. Lovretić, Otok. Narodni život i običaji, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, II: 91–459.
- Prop 1990: V. Prop, *Historijski korijeni bajke*, Sarajevo: Svjetlost.
- Tartalja 1992: I. Tartalja, Epitet, y: D. Živković (yp.), *Rečnik književnih termina*, Beograd: Nolit, 194–196.
- Turner 2008: V. Turner, *The Ritual process. Structure and Anti-Structure*, New Brunswick, London: Aldine Transaction.
- Vukmanović 2014: A. Vukmanović, Obredna marginalnost: slučaj “kraljica”, u: V. Lopičić i B. MišićIlić (ur.), *Jezik, književnost, marginalizacija: književna istraživanja*, Niš: Filozofski fakultet Univerziteta u Nišu: 285–295.
- Zečević 1973: S. Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica: Muzej grada Zenice.

Anna V. Vukmanovic

THROUGH THE GREEN ROMSARY MOUNTAIN: CROSSING THE VEGETATIVE MOUNTAIN

Summary

The analysed songs with motif of crossing the vegetative mountain show the importance of plants in oral lyric songs and traditional spatial models. These songs acknowledge the complex semantics of plants in folk culture. Vegetative attribution that signifies flowers, bushes and climbers (lily, peony, jasmine, rosemary and ivy) are dominantly connected with motifs of passable mountain, although mountain keeps the meaning of obstacle in inhuman world. When attribution consists of dendronyms (fir, ash, maple), the notions of wooded mountain as wild and ulterior is formed. It is a distant, dangerous place, a place in the other world. The same attribution can signify the different semantic shades (e.g. fir mountain is distant, demonic and ulterior). On the other hand, the mountain within the same motif, can be attributed differently (synonym position of lily and pepper mountain). This semantic potential shows dynamic position of herbal epithets in oral lyric song.

Sophie J. Hodorowicz Knab
Grand Island, New York, USA
edsophie@verizon.net

THE FORGOTTEN PLANTS AND HERBS IN THE MARRIAGE CUSTOMS OF POLAND

Plants and herbs have been an important part of human customs and traditions since pagan times. Plants took part in all aspects of the life cycle from birth to death. In the early Middle Ages, the Christian religion left its mark on the use of plants in folk celebrations by adapting them to the teachings of the church but the Christian and pagan beliefs coexisted together for a long time and eventually became entwined together. The subject of this article are the plants that at one time played a major role in the wedding rites and rituals of Poland. Some of the plants include *lovage* (*Levisticum officinale*) which was considered an aphrodisiac; *periwinkle* (*Vinca minor*), a symbol of chastity and virginity when worn by the bride, as was *rue* (*Ruta Graveolens*); and *rosemary* (*Rosmarinus officinalis*), a symbol of fidelity that was worn by both the bride and groom.

Key words: courtship, marriage, customs, songs, tradition, plants, herbs.

Komum ja kwiateczki rwała
A ten wianek gotowała?
Tobie, miły, nie inszemu,
Ktoryś sam mił sercu memu.
(Song of the Fourth Maiden by Jan Kochanowski (1530-1584))

For whom have I, with tender care,
Prepared this wreath of blossoms fair?
For thee, my love, whom I adore
As ne'er I loved a lad before.
(Translation by Lipinski 1995:13)

Flowers and herbs have played an important part of marriage predictions, courtship rites and wedding celebrations in Poland throughout the centuries. It was widely known, for instance, that *lovage* (*Levisticum officinale*), called *lubczyk* in Polish, was an herb of sorcery and witchcraft (Kolberg 1891: 190). A mother who had a particular husband in mind for her daughter, secretly gave him a tea made of this plant (Biegeleisen 1929: 299) Any boy bathed

in the leaves of lovage could easily gain the love of girls as sung by a girl who has fallen in love with a boy.

Czy w lubystyku się kąpałeś

Ze tak mi się podobałeś?

(Ibid: 457)

Did you bathe in lovage

That I care for you so much?

In the region of Płock, if a young maiden wanted to know if the one, she loved returned her regard she would tie *mullein* (*Verbascum thapsus*), known as *dziewanna*, in a particular way and intone the words:

Zawijam, zawijam kawalerskie ziele,

Niech ono powie, czy Jaś (Józiek, Antek) kocha śmiele.

Mowiło drewno, że będzie napewno;

Mowił Fryc, że stego nie będzie nic;

Powiedziała Flora, że będzie ładna para.

Niech Pan Wszechmogący

Parę tę do kupy złączy.

(Chamska 1895: 91)

I wrap, I wrap the bachelor's herb

Let it tell me, if John (or Joseph, Anthony) loves me well

Says the wood, it will be for sure

Fritz says, nothing will come of it

Florence said, it will be a nice pair

Let Almighty God

Join this couple together.

There were plants that were believed to cast a spell or magic over a male such as *nasiężrzal* otherwise known as *adder's tongue* (*Ophioglossum vulgatum*) (Kolberg 1962: Krakowskie III, 126). It appears as a small fern but so named because the tall stalk that emerges from the center is thought to resemble a snake's tongue. It evokes images of the snake that tempted Eve in Paradise and believed to have dark magic. It was said that a young girl wanting to gain the love of a boy was to go find the plant at midnight while naked. Turning her back on the plant – so that the devil wouldn't take her – she was to pluck the plant while intoning a specific chant:

Nasiężrzale, nasiężrzale,

Rwę cię śmiale,

Pięć palcy, szósta dłonią,
 Niech się chłopcy za mną gonia;
 Po stodole, po oborze,
 Dopomagaj, Panie Boże.
 (Gloger 1985: 180)

Adder's Tongue, adder's tongue
 I pluck you boldly
 Five fingers, the sixth the palm;
 Let the boys run after me
 In the barns, in the stable
 Give assist, Dear Lord.

In days of old, as young Polish girls grew into young maidens of an age to marry, they planted gardens with specific flowers, herbs and plants. Some of them were simply favorite flowers such as *hollyhocks*, *asters*, *nasturtium*, *pansies*, *roses*, *larkspur*, *dahlias*, *violets*, *lilies*, and *mint* (Skrzyńska 1890: 82). It was customary for these young, eligible girls to weave the flowers into a circlet, a wreath, and wear it on their heads for almost all special occasions such as going to church on Sunday and attending local dances and church fairs. Just as clothes could identify a person's occupation and wealth, a wreath worn by a young maiden identified her as someone who was available for marriage, and most importantly, a symbol of her virtue, that of being chaste and virginal. There are legions of Polish songs that refer to the wreath sung by young men or soldiers going off to war begging a girl to *give up her wreath* (Kolberg 1967: Tarnowskie-Rzeszowskie, 95) i.e. to give up her virginity. A maiden guarded her virtue carefully and her joy, and that of her family's, that her virtue was intact on her wedding day is preserved in a song sung along the Narew River in the Mazowsze region of Poland:

A ciesy się, ciesy – nasza rodzinecka,
 ze Kasiénka donosiła – do czasu wianecka
 A ciesy się, ciesy – nasi przyjaciele,
 ze Kasiénka ostawiła – wianecka w kościele.
 (Kolberg 1890: Mazowsze V, 250)

Happy, happy – is our family
 that Kasiénka arrived – to the time of her wreath
 Happy, happy – are our friends
 that Kasiénka left – her wreath in the church.

The most important wreath a Polish girl would ever wear in her life would be her wedding wreath, on her wedding day. One of Poland's oldest

chroniclers, a man by the name of Kosmas, lived and wrote during the time of Poland's first king, Miesko the I (960 A.D.). When the king married a princess by the name of Dobrawa he documented that 'she placed upon her head the wreath of a girl' (Biegeleisen 1928: 81). Wearing a *wreath* on one's wedding day is a Polish tradition that was continued for over a thousand years. The importance of the wreath is evident throughout the life of the young girl as she grows into maturity, continues through courtship and culminates with the last moments of her wedding day.

For this wreath a young girl planted certain plants in her garden. While they vary from region to region, the plants most frequently cited in customs, songs and wedding rituals were *rue* (*Ruta graveolens*), *rosemary* (*Rozmarinus officinalis*), *myrtle* (*Myrtus communis*), *lavender* (*Lavandula augustifolia*) and *periwinkle* (*Vinca minor*). Everyone who passed by the garden, usually located in the front of the house, and saw these plants growing, knew that within the house a young girl dreamed of a future husband and was planning for her wedding day.

Of these plants, *rue* (*Ruta graveolens*) known as *ruta* in Poland was the single most favored plant for the bridal wreathes and played a role in all aspects of wedding tradition in Poland (Gloger 1879: 12). It was closely tied with marriage and marriage predictions. A wreath of rue woven by a maiden and released on the current of a stream or river on the magical night of the Midsummer celebrations (June 22) would predict her future. If the wreath drowned, she would remain single. If it continued downstream and was caught by the boys in boats or skiffs it gave hope that she would soon marry. The girls sang:

Nasieję ja ruty w nowym ogrodzie
Hey mocny Boże, w nowym ogrodzie
Uwiję ja trzy wianecki, puszcze po wodzie
Hey, mocny Boże, puszcze po wodzie.
(Dynowska 1928: 280)

I will sow rue in a new garden
Dear powerful Lord, in a new garden
I'll weave three wreathes and release them on water
Dear powerful Lord, I'll release them on water.

According to Polish folk tradition the leaves of *rue* (*Ruta graveolens*), grew out of the blood of the Savior on his way to Golgotha (Ibid: 280). It was a very cherished, well-loved plant and wreathes of rue figure constantly in Polish folk songs as the plant that symbolized chastity (Wawrzeniecki

1916-1917: 22). In medieval times, a young woman gave a suitor a wreath of rue during the engagement contract as a way of confirming a marriage agreement (Biegeleisen [1928]: 81). The plant, which keeps its green even in winter, was carefully tended by covering it with straw or a mound of sticks lightly with soil so as to have some rue to wear in her hair should she get married during the winter (Kolberg 1890: Mazowsze V, 125).

The Maiden Evening

The gathering of women to celebrate, adorn and advise a bride before her wedding is as ancient a custom as marriage itself. In Poland, a special event, called the maiden evening, the *dziewczyny wieczór*, was set aside for just for this purpose. It took place the evening before the wedding. The bride-to-be met with her bridesmaids to decorate the house for the next day's festivities, make boutonnieres for the groom and groomsmen and help with the cooking if need be. But the most important reason for getting together was for the single girls to officially say goodbye to their friend as a single woman and to help her make the bridal wreath to wear on her wedding day. In some regions, two wreathes are woven, one for the bride and one for the groom, as very often, wreathes were exchanged instead of rings at the wedding ceremony (Kolberg 1890: Mazowsze V, 145).

In the Podlaskie region of Poland along on Narew River, on the maiden evening, on the *dziewczyny wieczor*, the bridesmaids and friends gather together at the house of the bride to be on the evening before the wedding. They cover the table with a white cloth and standing around the table, and the bride to be brings to the table, either on a plate or from her apron, the rue that she has grown in her garden and places it on the table. As she does so the girls begin singing:

Rozsypała Kasieńka (or some other girls name-SK)
 drobną ruteńkę po stole,
 ej po stole, po cisowym,
 po obrusie bielowym.
 Któż tę ruteńkę pozbiera,
 Kasieńce wianek uwić ma?
 (Gloger 1978:191)

Catherine has scattered
 Small pieces of rue on the table,
 oh on the table of yew
 on the white cloth

Who will gather this rue
and weave a wreath for Catherine?

The wreath was woven by the bride herself or by her maid-of-honor. The herbs and flowers were attached to a twig branch brought together into a circle or to a circular metal ring (Dekowski 1975: 30). In the Maszowsze region while weaving the wreath the bride-to-be often sings:

Moja rutenka, drobne ziele
Trzeba wianuszka na wesele.
(Kolberg 1890:146)
My rue, tiny herb
We need a wreath for the wedding.

The bridesmaids sing:

Uwili wianek z ruteńki zielonej.
(Kolberg 1890: 146)
We've woven a wreath of green rue.
In the same region they weave the rue with lilies:

Ach, mój wianeczku ruciany
Lilijamy przewijany
Otoz mi się kołem
Nad panińskim czołem;
Jużem cię ostatni wiła,
Pokim panną byłam.
(Wojcicki 1842: 296)
Oh, my wreath made of rue
Entwined with lilies
A circle
On a maiden's head
I have woven my last
While a maiden still.

Of all the customs associated with a Polish wedding, there was none more significant than the moment when the wreath would be removed from her head and replaced by the cap of a married woman. The custom is called *oczepiny* because the wreath would be removed from her head and be replaced with a *czepek*, a cap. The wedding day would be the last day of maidenhood, the last day of wearing a wreath, the symbol of virginity. The removal of the wreath was significant and again, we hear the bride sing:

Wianeczku ruciany,
Jużeś się mi zmienił,
Już się mi nie będziesz
Na głowie zielenił.

(Marlewski 1932: 396)

Wreath of rue,
You have already changed
You will no longer
Be green on this head.

This last time of wearing the wedding wreath is sung:

Błogosławcie ją ojcowie
Ostani wianek na głowie
Błogosławcie ją sąsiedzi
Dopóki tutaj siedzi
Błogosławcie ją drużbowie
Ostani wianek na głowie
Błogosławcie ją druchneczki
Jej na głowie ją wstążeczki.

(Kaczmarek 1907: 257)

Bestow your blessings, father
The last wreath on her head
Bestow your blessings, neighbors
while she continues to sit here.
Bestow your blessings groomsmen
The last wreath on her head
Bestow your blessings, bridesmaids
The ribbons on her head.

Rue was also used to decorate the wedding cake, the hats of the groomsmen and even the whip for the horses that pulled the carriage carrying the bride to church on her wedding day. As a talisman for young, unmarried girls, rue had no equal, to the point where, should a young girl die unmarried, a wreath of rue was added to her coffin (Biegelsen [1928]: 82).

From time immemorial, *rosemary* (*Rosmarinus officinalis*) has been known as the plant of fidelity and linked with weddings and bridal wreaths in many parts of the world. With its spicy fragrance and soft blue flowers also played an important part in Polish weddings. Rosemary was planted by young maidens with thoughts of love in their heads and of handsome young men riding to find their one true love. This Polish folk song is best understood

when one understands that many centuries ago it was customary for the bride and groom to exchange wreathes, not rings, on their wedding day:

Hey, zgóry, zgóry
Jadą Mazury.
Jedzie, jedzie Mazureczek
Wiezie, wieze mi wianeczek
Rozmarynowy!
(Dynowska 1928: 280)

Hey, from the hills, from the hills
Ride the Masurians.
Here he comes, here he comes
Carrying, carrying me a wreath
Of rosemary!

Rosemary was especially popular as part of the wedding flower tradition in the Poznań region of Poland, especially among the upper classes (Gloger 1985: 182).

During the usual three weeks of the engagement period, the young man wore a branch of rosemary tied with a green ribbon in his cap. Over time, the rosemary was worn at the lapel instead of the cap. It was tied with a white ribbon and pinned to his left lapel. This was prepared for him by his fiancé and she, too, wore a wreath of rosemary during the engagement period (Kolberg 1876: 269).

As was customary at the time, the groom and groomsmen rode on horseback from house to house to invite guests to the wedding. The groom dressed in his very best and wearing a hat decorated with rosemary and carrying a kerchief also decorated with rosemary (Kolberg 1877: 188). The bride, as well as the bridesmaids, wore wreaths of rosemary on their heads. Long ago, during a wedding in the Poznań region, the priest placed small wreaths of rosemary on the heads of the couple as a symbol of their fidelity to each other instead of wedding rings (Kolberg 1876: 117).

In the evening, just before the *oczepiny* the bride dances with her friends and guests and sings about her rosemary plant.

Oj mój mił rozmarynie
siewałam cię po zagonie.
Juz cię teraz siać nie będę
bo już teraz za mąż idę.
Będą cię siać moje siostry
ale jeszcze nie urosły!
(Kolberg 1876: 107)

Oh my beloved rosemary
I sowed you in the garden.
I will no longer sow you
Because I'm getting married now.
My sisters will sow you
but they have not grown yet!

Lavender (*Lavandula officinalis*) was widely grown in Polish gardens and enjoyed tremendous popularity, not only as a plant used in bridal customs but also as a strewing herb and an herb to place in chests and coffers between sheets and special occasion clothes. It was a favorite for bridal wreaths in the regions associated with Great Poland and *lavender* (*Lavandula Spica*) used for wedding wreaths in the Kujawy region (Gloger 1879: 7). It, too, is encountered in wedding folk songs throughout the centuries. This is sung by the groom:

Powiedz-ze mi raz
komu rączke das
i ten wianek lewandowy
co na głowie mas.
(Kolberg 1890:190)
Tell me once
to whom do you give your hand
and that lavender wreath
You wear on your head.

At the time of the unveiling and the removal of the wreath the bride sings:

Mój wiankeckuu lewandowy
Zdejmują cię z tej głowy.
(Gloger 1902: 89)
My lavender wreath
I'm removing from my head.

Or:

Moj wianeczku lewandowy
Nie spadaj mi z mojej głowy,
Bom cię moją rączką wzięła
Pókim jeszcze panną była.
(Gloger 1902: 82)

My lavender wreath
Do not fall from my head
For I wove you with my hand
While still a maid.

A plant that became prominent in Polish wedding traditions during the period between the two world wars was *myrtle* (*Myrtus communis*). In Polish, the plant is called *mirt*. This myrtle variety was a shrubby plant grown indoors on windowsills as a potted plant and tended very carefully by single girls of marriageable age. It was used exclusively on its own or in conjunction with rue and rosemary for the bridal wreath. In 1840 in the Radom area, wreathes of myrtle were blessed by the priest instead of rings (Biegeleisen [1928]: 114) and wreathes of myrtle decorated with white ribbons were exchanged by the couple during the marriage vows instead of rings (Ibid: 114). A careful study of old photographs such show brides with sprigs of myrtle on the hemline of their wedding dresses and/or along the edges of their veils. Myrtle was also used to decorate the wedding cake and the hats of the groomsmen. The groom's boutonniere, as well as that of the groomsmen, was made from myrtle and tied with a white ribbon. This was especially true in the southern mountain regions of Poland.

If a girl knew she was going to be married during the winter months she took special care to have *periwinkle* (*Vinca Minor*) in her garden. Periwinkle is a trailing groundcover which remains green during the winter months. In Polish folklore it was a symbol of purity, of maidenhood (Wawrzeniecki 1916-1917: 19). The young maiden protected the plants against freezing during these cold months by lightly covering it with straw.

In very old Polish weddings, the above herbs were fashioned into simple green wreaths without other adornment. With the passage of time, however, the wreath began to change. To the simple greenery, flowers began to be added. Real flowers, especially in the dead of winter, could be had by the very rich who owned hothouses. *Roses*, especially white ones, were very popular among the rich and poor alike. Roses were most popular in the Mazowzse region among a group of people who called themselves *Kurpie*. In Poland, as elsewhere, roses symbolized love, and lilies innocence and faithfulness.

Other plants of interest used in wedding rituals included:

Kalina (*Viburnum*, *V. opulus*) – a symbol maidenly virtue, chastity and loveliness where the songs in Mazowsze and among the Russians compare the bride to the beautiful viburnum. The red berries of this plant were a much-preferred decoration at weddings (Gloger 1879: 5) and especially on

the *korowaj*, the wedding bread (Kolberg 1891: 188). It, too, played a part in Polish wedding celebrations when the bridesmaids sing:

Zażądała Kasienka
Kalinowego wianka
i posłała matenkę
za Dunaj po kalinę
(Kolberg 1890:146)

Kasienka wanted
a wreath made of viburnum
and sent her mother
beyond the Dunajec for viburnum

Cornflower (*Centurea cyanus*), *Bławatek*, was also used to decorate the hair of the bride if she married during the summer (Gloger 1879: 17).

There is a very old song, so old that Polish folklorists have trouble determining its purpose in Polish folklore tradition. It is titled 'O hops, O hops' (Gloger 1879: 2). Some of them date this song to the 17th century (Biegeleisen [1928]: 250).

Oj, chmielu, chmielu, ty bujne ziele
nie będzie bez ciebie
żadne wesele.
(Kolberg 1986: 469)

Oh hops, hops, you lush herb
without you there will be
no wedding.

The song is to be sung only by married men and women during the *oczepiny* (the unveiling), the sweet supper in the bedroom of the bride and groom and during the ancient custom of *podkładziny* (bedding ceremony). There is also a dance to accompany it called the *chmielowy* (Biegelsien [1928]: 251) otherwise known as the hop dance (*chmiel*, *Humulus lupulus*).

The bedding down generally brought all wedding celebrations to a close for the young maiden who was a maiden no longer. The wreath was carefully saved, the leaves considered effective in treating various illness (Biegeleisen [1928]: 117).

REFERENCES

- Biegeleisen [1928]: H. Biegeleisen, *Wesele*, Lwów: Nakładem Instytutu Stauropigjanskiego.
- Biegeleisen 1929: H. Biegeleisen, *U Kolebki, Przed Oltarzem, Nad mogiła*, Lwów: Nakładem Instytutu Stauropigjanskiego.
- Chamska 1895: D. Chamska, Świąta i Uroczystości Doroczne w Męczenie Pod Płock. *Wiśła Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny*, 9/1: 81–91.
- Dekowski 1975: J. P. Dekowski, Zwyczaje Wiankowe Na Terenie Polski Środkowej. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna*, 18: 25–73.
- Dynowska 1928: M. Dynowska, *Polska w Zwyczajach i Obyczajach*, Warszawa: Nakład Gebethner i Wolffa.
- Gloger 1879: Z. Gloger, Nazwy Weselne Wyrażenia i przedmioty używane przy godowych obrzędach Ludu, Odbitka ze Sprawozdan Komisji Językowej Akademii.
- Gloger 1892: Z. Gloger, *Pieśni Ludu*, Kraków: Skład Główny w Księgarni G. Gebethera i Spółki.
- Gloger 1902: Z. Gloger, *Obrzęd Weselny Polski z pieśniami i przemowami*, Warszawa: Zakład Główny w „Księgarni Polskiej” J. Sikorskiej, Warecka 14.
- Gloger 1978: Z. Gloger, *Badacz przeszłości ziemi ojczyznej. Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gloger 1985: Z. Gloger, *Encyklopedia Staropolska Ilustrowana*, Tom IV, Warszawa: Wiedza Powszechna Warszawa.
- Kaczmarek 1907: K. Kaczmarek, Wesele w Przyborowie, parafii szczepanowskiej, *LUD: organ Towarzystwa Ludoznawczego*, 14: 253–261.
- Kolberg 1876: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Poznańskie II*, Wrocław – Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg 1877: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Poznańskie III*, Wrocław – Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg 1890: O. Kolberg, *Mazowsze; obraz etnograficzne*, Tom V, Kraków: Druk Wł. L. Anczyca.
- Kolberg 1891: O. Kolberg, *Chełmskie; obraz etnograficzne*, Tom II, Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.
- Kolberg 1962: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Krakowskie III*, Wrocław – Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Kolberg 1967: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Tarnowskie-Rzeszowskie*, Wrocław – Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg 1986. O. Kolberg, *Dzieła Wszystkie. Pieśni i melodie Ludowe w Opracowaniu Fortepianowym*, I Tom 67/I, Wrocław – Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Lipinski 1995: M. Lipinski, *Treasury of Polish Love. Poems, Quotations and Proverbs in Polish and English*, New York: Hippocrene Books, Inc.
- Marlewski 1932: F. Marlewski, *Rok Boży w liturgji i tradycji Kościoła świętego*, Katowice: Wydawnictwo Św. Stanisława Sp. z o. odp., Katowice.
- Skrzyńska 1890: K. Skrzyńska, Wies Krynice w Tomaszewskim. *Wisła: Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny* 4: 79–11.
- Wawrzyniecki 1916-17: M. Wawrzyniecki. Nieco o roślinach, z których wite są wianki, święcone na Boże Ciało, *Wisła: Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny*, 20: 19–23.
- Wojcicki 1842. K. Wojcicki, *Zarysy Domowe*, Tom II, Warszawa: W Druk. pod firmą M. Chmielewskiego.

Софија Ј. Ходорович Кнаб

ЗАБОРАВЉЕНЕ БИЉКЕ У СВАТОВСКИМ ОБИЧАЈИМА ПОЉАКА

Резиме

Биљни свет је хиљадама година имао важну улогу у традицији различитих заједница и људи, од паганских времена и у хришћанству, које је прихватило и прилагодило стара веровања и ритуле. И Пољаци су одувек поштовали дрвеће и траве. Свет флоре у целини имао је важну улогу у приватном и јавном животу Пољака. Биљни свет код Пољака посебну улогу је имао у обредима прелаза, пре свега у свадби, где су се користиле различите биљке за које се сматрало да симболизују невиност, верност, или имају излечитељска, магијска, афродизијачка својства. У различитим ситуацијама и фазама свадбе коришћени су тако: селен, паверика, рутвица, рузмарин, дивизма, лаванда, змијски језик, калина, различак... О њима се у свадби такође певало. Све ово је у тексту представљено у прегледу, мада је данас готово заборављено. И зато је важност овог рада, који на њих подсећа, велика.

Снежана Д. Самарџија
Универзитет у Београду, Филолошки факултет
markosoft91@gmail.com

ГЛОГОВ КОЛАЦ И ТИКВА БЕЗ КОРЕНА. БИЉНИ СВЕТ У ВУКОВОЈ ЗБИРЦИ ПОСЛОВИЦА¹

Пословице одражавају све сфере живота, националну прошлост и културу. Самим тим у њима је заступљен и биљни свет. Представници флоре имају сложена значења, док се формулације односе на вегетативне делове (корен, стабло, грана, лист, цвет, плод, семе) или на одређену врсту (крушка, јабука, шљива, купус, тиква, глог, коприва, ружа). Активирају се асоцијације на растиње и када је исказ усмерен ка пословима око узгајања и убирања плодова, простору на којем биљке расту или се гаје, предметима, храни и пићу. Од стилских средстава најчешћа су поређења, а уочавају се и преплитања са другим фолклорним формама (клетва, заклетва, благослов и молитва, басна, шаљива прича, анегдота, предања). Семантички потенцијал исказа обликованих око вегетације укључује различите компоненте традиције – од обреда и магије, веровања и народне „филозофије“ до фигура и формула. Овај рад посвећен је стилизацији биља у *Српским народним пословицама* Вука Караџића.

Кључне речи: биљке, пословице, обред, магија, веровање, стилске фигуре.

Састављајући „објављеније“ за *Народне српске пословице* Вук је 1833. истакао да поред „превелике мудрости и наука за људски живот на овоме свету“, пословице „показују и народни разум и карактер, а многе ударају и у народне обичаје“ (Караџић 1987: 355).² На основу тематског полазишта³ из Вукове збирке могу се издвојити пословице, пословична

¹ Рад је део пројекта *Српско усмено стваралаштво* (Институт за књижевност и уметност у Београду), који финансира Министарство РС.

² Насловом збирке Вук је назначио разлике између пословица и „у обичај узетих“ речи. Уопштено је издвојио „праве пословице, које се свагда једнако говоре“ од оних које се „различно говоре“, уз напомену да би се „пословице могле раздјелити на више редова.“ Томе се могу додати и примери „малијех приповиједака које се као пословице приповиједају“ (Караџић 1987: 18–19). Уп. Кнежевић 1972; Латковић 1967; Пантић 1987; Ђорђевић Белић 2011.

³ По тематском принципу пословице би се могле груписати око: животиња и биља, виших сила и природних појава, породичних и друштвених односа, религије

поређења, изреке, изрази, магијске формуле, заклетве, клетве и сличне форме у којима је заступљен биљни свет. Тај корпус није обиман, а осим поетике усмене врсте и стилских поступака, открива сложена и слојевита значења биља у српској традицији.

Дрвеће и грмље, воће и поврће, житарице и траве, зељасто биље, цвеће и свеукупна вегетација нису у семантичком средишту кондензованих израза, уосталом као ни остали појмови око којих се обликују пословична уопштавања. Свет флоре, особине и функције биља представљају препознатљив рефлекс свакодневице одређене средине. Али, у конкретној „слици“ нужно је препознати фигуративну димензију, усмерену на породичне и друштвене односе, на човекове тежње и заблуде, врлине и мане. Искази су некада обликовани попут савета, а често укључују иронијску дистанцу према одређеној појави. Сугестивност поуке, као и ефекти подсмеха, поруге и критике појачавају се помоћу аналогија. Везе се успостављају између људи и биљног света, било да су фразе животне спознаје (*Нема жита без кукоља*; *Стари пањ већма гори кад се упали*) или се подразумевају сегменти обреда и видови заштите од могућих опасности (*Бе је слама ту је и слава*; *На путу му броћ и глогово трње*).

Структура пословице је најсроднија метафори. Ако спонтано поређење изостане, исказ (п)остаје нејасан или се своди на баналну констатацију.⁴ Значења почивају на разним компоненатама традиције, а пословице су истовремено и универзалне и повезане са локалним животним условима, навикама и схватањима. Кроз тематски круг о биљу долазе до изражаја климатско-географска својства поднебља, пољопривредне делатности, ритуално-магијска пракса, веровања, патријархалне норме, друштвена хијерархија.

и обичаја, делова човековог тела, људских мана, појмова из сфере материјалне и духовне културе итд. Ипак, тематско полазиште је непоуздано, зато што су појмови често повезани. У оквиру исте „групе“ искази су обликовани на више начина. Али ни стилизација није поуздан критеријум, јер исти исказ махом повезује више стилских средстава при уопштавању искуства. Мада је најчешћи избор приређивача, азбучни низ раздваја варијанте. Вук је „решио“ тај проблем указујући на сличне формулације.

4 Као и метафоре, пословице напоредо обухватају апстрактне и конкретне сфере. Битан је и контекст у којем се фигуративан исказ налази, тим пре што фигура „није ништа друго до осећање фигуре и њено постојање у целости зависи од свести“ коју публика има или нема о „двосмислености дискурса“ (Наџатурџан 1986: 116–117; *Ženet* 1985: 57).

Наше горе лист⁵

У Вуковој збирци су најбројније заједничке именице – дрво / дрвеће, дрвље (30), трава (9) и вегетативни делови: корен (6), стабло / дебло (2), грана и грање (5), лист (9); пањ (11), клада (4), ивер (2), шиба (1), (семе). И релација између њих добија пренесено значење: *Од речена до створена / Ка' од листа до корена*. Појмови се односе на човека, посебно на породицу, као битну институцију патријархално-родовског система. Уосталом, кроз векове се очувало фигуративно значење породичног стабла и лозе, док се са растом биља пореде етапе биолошког развоја човека⁶. Појединац се распознаје и вреднује по пореклу и угледу фамилије. Родитељи без потомака или отац/мати који су имали несрећу да надживе своју децу изједначени су са посеченим стаблом. Старац се уобичајено означава као пањ, али смисао метафоре варира од ауторитета старца (*Без стара пања сиротно огњиште*), до алузија на непримерено понашање (*И пањ је лијеп обучен и накићен*) и подсмеха због позних еротских нагона. Аналогија са породицом успоставља се и помоћу симболичког потенцијала корена. Из њега ничу нови издаци, док је чврстина старешине ослонац сложне задруге (*Жиле се коријена држе*).

Слика преузета из биљног света сугестивно појачава и позитивно и негативно значење исказа: *Ивер не иде далеко од кладе; И он је од наше горе лист; Нијесам ја тиква без коријена (него имам рода)* итд. Према том принципу семантичке замене, иста значења имају и фигуративне алтернације о житу и кукољу. Међутим, и кроз овај тематски круг испољава се противречност запажања, као последица животних спознаја: *Од шенице се може снијет претворити, а од снијети шеница. Од добрих родитеља могу изићи рђава ђеца, а од рђавијех добра*. С друге стране, готово фаталистички се чини да појединац не може изменити сопствену позицију, наслеђену пореклом: *На трњу грозђа тражити; Од лозе грозд, а од трна купина (нп. бива)*.⁷

5 Примери су из Вукове збирке, в. прилог Зборника који се односи на Вукове пословице, који је сачинила ауторка овога рада.

6 Зелен, напунио/ла – млад; дозрео, процветала – стасали за брак; осушио се, сасушио се – стар и сл.

7 Супротности у овој конструкцији могу призвати и асоцијације на архаичну подлогу о постанку и особинама биља. Чајкановић 1985; Софрић 1990; Карановић 2014: 35–50; Самарџија 2016: 199–230. Овом приликом истраживања нису усмерена ка изворима пословица, али наведен пример илуструје процесе адаптације библијских сентенци: *Еда ли се бере с трња грозђе или с чичка смоква* (Мат. 7, 16; Мршевић-Радовић 2008:

Не треба посебно истицати колико избор појмова за пословичне стилизације зависи од климатско-географских услова погодних за раст дрвећа и биљака. Јасно се могу уочити „наше“ врсте, иако је пословице Вук сабирао са релативно ширег терена.⁸ Највише формулација везано је за: зеље (5), јабуку (6), коприву (5), крушку (10), купус (17), лозу (8), лук (13), а тиква се спомиње чак 24 пута. Узгајање појединих култура на овим просторима тек од 19. века одразило се и међу пословицама. Само једном је споменут кукуруз⁹, о парадаизу и кромпиру нема варијаната, а кафа не означава биљку него напитак.

Ипак, заступљеност биља није поуздан путоказ за закључке о њиховој распрострањености и аутохтоном пореклу. У Вуковој збирци шљива се јавља само три пута, колико су споменуте смоква и трешња. Нема нпр. „неранџи“, дуња и малина, мада је њихова симболика развијена међу лирским песмама. Вишња се наводи једном и тад је члан финалне формуле, призвана једноставном етимологијом: *Ко зна више, родиле му вишње*.

Од четинара из Вукове грађе бор и шишарка се јављају три пута. Шимшира нема, премда су му важне улоге и значења у сликама и епитетима усмене лирике. Не спомиње се ни јела. Нешто су више заступљени представници лишћара: глог (2), дуб (4), дуд (1), леска (6), липа (2), јавор (1), кестен (1), храст и жир (4). Ипак, број тих пословица заостаје за формулацијама које се односе на житарице и зељасте биљке. Само се врба, уз појмове: врбица, врбопуц и врбов клин спомиње седам пута. По учесталости предњачи орах (7), с тим што се, као и код леске, пословице односе и на дрво и на плод. Функције овог дрвећа у традицији некада се подразумевају (Софрић 1990; Чајкановић 1985), понекад сасвим изостају, а догађа се да ни Вуку није јасан смисао изреке: *Го као липа. Ваља да кад јој се огули кора?*

Из пословица готово изостаје цвеће, мада заједничка именица – цвет добија апстрактна значења и махом се повезује са доживљајима лепоте (16). Али, и ту има изузетака. Сложена метафорична конструкција јаснија је тек захваљујући Вуковом коментару: *По твојем образу цвијеће расло! Кад се за кога казује што ружно или срамотно. Уместо цвећа у семантичком средишту је земља (црна) из које цвеће ниче, чиме се*

68). Занимљиво би било размотрити и везе са старозаветним представама, од којих је упечатљиво уобличен детаљ о стварању света: *Бог је најпре створио шуму, па чојека*.

8 Вук на то и указује: „у Приморју“, „у војводству“, „у Црној Гори“ и сл.

9 По значају „у врачањима, дивинацији, култу и народној медицини“ кукуруз је „очевидно, наследио сродне културне биљке“ (Чајкановић 1985: 147–151).

потенцира нечије непоштење (црн образ, безобразан). Иначе, цветне аранжмане из пословица Вуковог корпуса чине: смиље (2) са босиљем (1) и ковиљем (1), кукурек (1), љубица (1), перуника (1) и ружа, тј. руса, ружица (8). Плод дивље руже спомиње се једном, а два пута се подразумева (увредљив) гест.

Зачуђује диспропорција између појмова из Вукових записа пословица и значаја појединих биљака у традиционалној култури Срба. Можда је управо због њихових обредно-магијских функција и апотропејског својстава постојала и нека врста спонтане забране учесталог спомињања нпр. босиљка или храста. Међутим, не изостају ни изрази чија значења првенствено истичу улогу биља – као заштитног магијског средства (броћ, глог, тамјан), обредног предмета (венац) или ритуално-жртвеног јела (кољиво). Додуше, такве формулације махом нису пословице, већ клетве или заклетве. Једна међу њима показује и постојаност предања, али и размицање границе између „ближњих“ и нечисте силе: *На путу му броћ и глогово трње! Ваља да се то најприје говорило вампиру, јер за њега кажу да се боји глогова трња; а сад се говори за свакога кога нијесу ради да дође.* Слично значење и емотивно ангажовање има и формулација: *Трн му под реп (и борова шишарка).* Тек је уз Вуков коментар¹⁰ јасно ко добија зооморфно-демонске атрибуте и због чега се спомиње магијска моћ трња које, као и глог, има нарочите улоге у веровањима и традицији Срба (Чајкановић 1985а: 125–132).

Није састављен око лијеске

За смисао говорног облика битне су и околности иницијације – склапање брака и смрт. Заклетве не набрајају моћи „деветоро биља“ (Караџић 1975: 645), већ симболику – венца, заједничког и свадби и сахрани. У једном случају метонимијски се изједначава умирање са јелом, припреманом за све врсте задушница: *Мирише на кољиво. Готово умро.*

Вук је међу записе пословица унео и неколико магијских формула. Један такав случај временом је заборављен, напоредо са изменама животних околности и свакодневних (женских) послова: *Ово у руку, а крух у квас. Узевши са земље што у руку реку жене у Грбљу кад крух метну у пећ, да би крух нарастао и лијепо се разабрао.*¹¹

¹⁰ „Кад ко отиде особито расрдивши се на што, и значи: ја не марим зањ, нек иде без трага. Мјесто шишарка говори се и шишка.“

¹¹ Мада се *квас* овде више односи на *квасати* (расти, бујати), очита је употреба квасца за припрему хлеба.

Сличне формуле из Вуковог корпуса, које укључују представнике биљног света, некад одражавају шири комплекс етичких норми. Односе се на човеков животни пут, почев од жеље да потомци буду здрави и јаки, преко љубавне чежње, до значаја склапања (узорног) брака. Рефлекс ритуалног шибања (Чајкановић 1985а: 133–148), које се одређеним данима обавља врбовим прућем, повезује снагу речи са додирном магијом: *Да растеш као врбица / А да се гојиш као гица! (говоре дјеци кад их на Цвијети у јутру из шале ударају врбицом)* или *Ица трица, ока на момка*. Вук изоставља контекст за овај други пример, вероватно зато што се могао чути и изван празничне атмосфере, како би момак био наочит. Љубавна магија повезана је са сложеном и богатом симболиком јабуке и цвећа: *Да си јабука, да те у њедра метне! Да си цвијет, да те за капом носи! Говори обично Циганка кад врачајући казује коме како га ко милује.*

Једна констатација лишена је императивне интонације, али се и тиме наглашава тежина греха какав је куђење девојке: *Метнути ђевојци грању на пут. Смести је чим да се не може удати*. Контраст у другачије интонираном исказу осуђује склапање брака због материјалне добити, колико год је и то било битно при уговарању свадби: *Љубим бабу док ј'у тикви вина, / А ђевојку докле год је жива. Кад стара жена полази за млада чоeka, који је узима само ради богатства њена*. Због обавезе давања мираза стилизован је паралелизам, чији смисао није био јасан ни Вуку: *Житни купац и ђевојачки отац не могу срећни бити...* Због статуса женског детета уобличио су се поређења: *Ђевојке расту ка 'и зла трава* и *Пишите дрва (на ватри, као да се ђевојка у кући родила...)*.

Смисао једне компарације сеже до обреда из старијих слојева традиције, извођених о рођењу новог члана породице. Иронијска дистанца усмерена је ка психичком недостатку неке особе. Међутим, фразе подразумевају погубне последице прекршених прописа: *Није састављен око лијеске; Није у глави као што би требало; Није трипут око лијеске састављен.*¹²

Нису увек други и ближњи, пријатељи и непријатељи у средишту оваквих исказа. Човек и самом себи може пожелети здравља и берићет: *Нове новине од нове године! На мене здравље, на попа грање...* Клетва, заклетва и молитва појачавају снагу речи: *Да Бог да да роди и по дрвету и по камену, али да га ја не једем! Ја кад виђех зелен дријен, предадох му вас мој дријем и лијен...* Међу магијско-заштитним исказима долазе

¹² Да су се иницијацијски обреди некада обављали око светог дрвећа (и измењен однос према религијском канону), потврђује израз који се не налази у Вуковом корпусу, а још увек се може чути: *венчати се око врбе* (Мршевић-Радовић 2008: 68).

до изражаја снага веровања у демоне и могућност отклањања њиховог кобног деловања. Конструкције истичу или подразумевају функције: броћа, глога (трње, колац), белог лука и тамјана. Осим дивљег броћа, биљке из ових формулација су одолеле забраву, заједно са представама о вампиру, вештици, ђаволу и улогама тамјана у црквеним обредима.

С обзиром на то да је за традицијску културу својствено „рачунање“ времена по христијанизованом аграрном календару, део исказа обухватио је и улоге биља у појединим светковинама или периодима сетве – жетве.

– Да је сваки дан Божић, не би било дуба вражијега (сви би исјечени били на бадњаке);

– Дајте жита да га поспемо (као полагајника, који само од Божића до Божића долази...);

– Рекао Ускрс Божићу (као подсмјевајући му се): – Ти си мастан и премастан, а он му одговорио: – Ја сам мастан и премастан, али осам дана; а ти си шарен (као лијеп) и прешарен до подне, а од подне у коприве;

– Ће је слама ту је и слава (...);

– Намеће се као сочиво на Божић;

– Дај ти мени весели дан Ђурђев

Ја ћу теби сира и млијека, траве и цвијета;

– Сиј лук! Сиј лук! Сиј лук! (Кажу да говори голуб дупљаш гучући у прољеће и значи да је већ вријеме лук сијати кад он долети и стане гукати);

– Јелисије просо сије Иде Виде да обиде (Просо се сије испред Видова дне, а Јелисије је очи Видова дне);

– Помози цвјетна и велика (и још двије три око њи)! (тј. нећеље...).

Овим изразима могла би се придружити и молитва, коју ваља изговорити на улишту:

На љубицу мајко,

У свој домак, мајко! (као сједавши)

Сједи мати, сједох ја,

Челорина мајко!

Сједи мати медена!

Смири домак мајко!

Смири мати медена (куцајући каким штапом по улишту)

Ево домак мајко! Говори онај који челе зове у кошницу.

Веза између цвећа и пчела успостављена је иначе више пута као самостална слика или метафорично обликован паралелизам: *Где је цвет, ту је мед; Паук по цвијећу бере јед, а чела сакупља мед; Чоек (иде) по*

свијету као чела по цвијету. Ипак, споменута љубичица се не односи толико на представе о цвећу, колико треба да подстакне придобијање пажње и љубави. Тиме се са деминутивом (домак) из завршног стиха успоставља идеалан оквир „текста“, чији контекст извођења Вук тумачи, укључујући и сведене елементе кореографије:

Мада се још увек могу чути фразе *Неће гром у коприве и Кад на врби роди грожђе*, њихово значење је данас битно сужено. Временом се изгубила веза између божанства грома и биљке која би могла бити један од његових атрибута. С друге стране, рађање грожђа на врби првенствено се употребљава за означавање онога што се никада неће догодити. Према мишљењу Веселина Чајкановића исходиште овог израза је у представама о митском – рајском дрвећу и биљу (Чајкановић 1985: 113). Као алогични фразеологизам, модел „воћеродног дрвећа“ има амбивалентна значења. Може се мотивисати дугим чекањем обећаног раја или изгубљеном надом да ће до њега доћи. Но, у сваком случају врба и грозд, као и јаблин и крушке или јавор и јабуке могу се придружити рајској вегетацији иако су из тако уобличених израза избледеле везе са рајским благостањем (Мршевић-Радовић 2008: 60–69).

Табу-прописи везани за одређене дане истичу критичку дистанцу према женској лењости: *Сетила се прда кућеље уочи нећеље*. Другачије, непримерене особине жена такође одражавају неписане норме колектива, док је један тип елипсе подругљиво интониран: *Купи се кучиница. Кад какој жени или жевојци долази много младих беспосленијех људи*.

Из ширег комплекса традицијске културе је и уважавање госта, наглашено контрастом између одласка у дивљи простор и посећивања нечијег дома: *Дође као у шума. Рече домаћин кад му ко од куће пође, а није га ничим почастио*. Нешто слабији рефлекс обичаја крије се у исказу: *Твоја јабука неће погинути. Кад ко кога за што моли, и значи да му неће бити забадава ако му оно учини, него да ће му што поклонити, као пријатељ пријатељу што да или пошаље јабуку*. Долази до изражаја и обавеза даривања нишчих, очито као вид жртве ради богатијег приноса: *Поблиједио као шљепачка тиква уз бербу. Кад се ко врло зацрвени, јер је шљепачка тиква уз бербу црвена од новог вина, које им људи сипају у њу*. Премда се чини да је доминантан, фигуративан план ових формулација сраста са алузијом на обредно-обичајну праксу и зависи од ње. Зато и Вук додаје коментаре тамо где осећа да израз добија смисао само у одговарајућем обредно-обичајном кодексу.

Као златна јабука

Знатно су бројније пословице и сродни им говорни облици упућени на свакодневне послове и особине биља. Најјасније се издвајају поређења формулисана по клишеу *А је као Б*.¹³ Једноставног склопа, те конструкције истичу сличност упоређених појмова, махом на основу физичког својства биљке. Зато би се могло за њих рећи да су дескриптивне: *Сух као биљка; Танка као конопљика; Танак као трс; Меко као памук; Образ му је (румен) како руса; Ођевен као цвијет; Оправио се као липа у прољеће; Избечио очи као сочиво или То је [као] смиље и босиље/ковиље*. У овим последњим варијантама изостају богата значења и функције босиљка, смиља и ковиља, а првенствено се подразумевају њихови ситни цветови. Економична дескрипција, у садејству са хиперболом, не односити се увек на човека: *Крупно брашно као жир; Пуно као шљива (нп. прасе)*.

Слика успостављена поређењем може добити и додатну, фигуративну димензију. Те семантичке нијансе сугеришу и Вукове опаске: *Као да си јабуку располовио. Кад је ко на кога врло налик; Као златна јабука. Рече се нп. за лијепо дете*. Призвук ироније, чест међу пословицама, остварује се и у најелементарнијем виду, помоћу изразитог или пригушеног контраста: *Гладак као растова кора; Црвено као кукуријек; Прионуо као чичак за јаје; Милује као враг тамјан*. Величина плода пресудна је и за смисао јетке, метафоричне формулације: *Два љешника орау (су) војска*.

Једноставним и сложеним поређењима алудира се и на друга својства биљака (нпр. мирис, укус) или „последике“ примене у исхрани: *Као да се бунике најео; Пући ће као (неначет) кестен (у ватри); Зажелео га се као кисела купуса; Једе г...а као нијан роткву*. Овакав тип компарација подразумева иронијску дистанцу према особи на коју је израз примењен, а удео дескрипције је мањи него код поређења изведених од физичких особина биља.

Другачији тип поредбених релација подразумева елементе неке радње. Премда је она тек наговештена, поређења почивају на рудиментима нарације: *Завукао се као црвљив пас (у коров); Бира као међед гњиле крушке; Дере га као вола у купусу; Као пас кад лежи на сијену (...)*;

¹³ Мирјана Детелић дели сва пословица поређења на: „1) поређења са очуваном копулом (А је као Б); 2) поређења типа: Боље А него Б; 3) поређења типа: Више волим А него Б; 4) корелативна поређења која се уводе корелативним заменичким прилозима (како-тако, колико-толико, какво-такво итд); 5) паралелизми и 6) контрасти (антитезе)“ (Детелић 1985: 353).

Заплео се као пиле у кучине; Укочила се као ружа у чуну. Поредбене ситуације су довољно јасне и могу се понављати у адекватном контексту. Односно, управо познавање конкретних околности призива (уопштено) поређење и њим обухваћен „догађај“.

Циганин у луку

У Вуковој збирци се око пословичних поређења и израза са флоралном тематиком развило и неколико „малих прича“, од којих је најпознатија везана за израз: *Забунуио се као Циганин у луку*. Сличан потенцијал имају и формулације попут: *Двије те воље, ка 'и кадију лећа зобат ' или Згодио као Циганин у кладатама*, али приче изостају. Из Вуковог корпуса недовољно јасан смисао имају и искази: *Лијепијех дрва за гребеништа!* и *Лијепијех дрва за ћумура!* Иако их Вук штампа без тумачења, варијације су јасније као финална формула – поента шаљиве приче о Циганину, чији се поглед на свет и систем вредности не мења, чак ни кад постане цар (Врчевић 1868: 83, 184°). Пословице: *Изгореће слама/кућа, али ће и миши сјести ће не ваља*, Вук такође наводи без приповетке, можда и зато што је сматрао да су подругачице о глупим поступцима свима добро познате (Врчевић 1868: 158, 337°, 338°).

Међу варијантама из биљног тематског круга сложенија је наративна структура повезана са још неколико израза: *Ни о трн, ни о грм, већ о пометно гумно! Хај ћиди купус! Власи као ораси!* Њима се, евентуално, може придружити тумачење уз пословицу *Метла дошла, метла пошла*, при чему се не подразумева биљка, већ од ње начињен предмет. Први пример „мале приче“ припада широком тематском кругу демонолошких предања о вештицама и има више варијаната. Стицање оностраних моћи подразумева и справљање чаробног средства и магијску моћ речи. Успостављена је дистанца према људима са демонским својствима (Зечевић 1981: 137), док чланови вештицине породице (свекар, јетрва, заова), или радознала жена, сами сносе кривицу због страдања. Не само што знатижеља подстиче на ухођење вештице, већ се примењује и модел антипонашања, који „обичном“ човеку није својствен. Трн и грм, споменути у магијској формули, део су пејзажа и губе уобичајене улоге при одбрани од нечисте силе (нпр. вампира). Али, простор гумна доследно обележава природу табуисаног места, привлачног за ноћни пир вештица, вила и ђавола.

Изјаве из подругачица о хвалисавцу и размени увреда између представника различитих вера (*Хај ћиди купус; Власи као ораси*) нису јасни

без наративне секвенце. Исти тип чвршће спреге облика илуструје и поента легендарне приче – параболе о Светој Јозани и искренности молитве, ма како да је формулисано обраћање Богу. Вуково сажимање можда и сложенијег склопа легендарне приче о Соломону представља готово немумшти исказ: *Поћерала свиња угора испод смокве кроз купус*. Да се формулација везује за Премудрог напомиње Вук у предговору збирке (Карацић 1987: 20). Избор најбоље хране – меса, воћа и поврћа показује зависност једног типа новеле од структуре загонетке. Искази нанизани у првом члану таквог склопа захтевају паралелни композициони сегмент. Тек када се значење фразе одгонетне, и она и приповетка добијају смисао. Соломоново име није од примарног значаја, већ се истоветне дијалошко-наративне секвенце могу везати за било ког типског мудраца (старац, чобанин, девојка, манастирски мађупац итд.). Све варијације двосмислених исказа функционишу по принципу метафоре, јер њихово дословно значење није ни јасно, ни логично.

Ширем тематском кругу шаљивих прича, који се односи на људске мане и међуљудске односе припадају још две реплике: *Бујур Муса купуса? И вриједи!* У оба случаја дијалог открива сличан „догађај“, било да Турчин или облапорна кума са трпезе узимају само оно што је најскупље (месо; ајвар). Повезаност исказа са шаљивом приповетком долази до изражаја чак и ако је наративна компонента редукована или сведена на дијалог/ констатацију: *Спомени се, снахо, да сам ја теби лук; Мој мертик неће убити а два ми не даду, макар на сваком чокоту аков родио...; Пуха ка' хоца на тикву; Удри Циганче докле није тикву разбило*. Сиже се „реконструираше“ са лакоћом, већ и због тога што се распознају типске релације између снаје и свекрве или особине (Насрадин) хоце. Социјални статус Цигана и породични „склад“ јаснији су од изјаве калуђера, мада се критика њихове грамзивости укључује у особине ових ликова из тематских кругова шаљивих прича. Уочљива су и прожимања мање-више духовите епизоде, анегдоте и приче из живота: *Шума ти мати; Осмочио се као Ликић о дудове*. Али, док су разлози хајдучије свима јасни, друго поређење је заборављено, због зависности исказа од локалне згоде у којој се нашао неки Ликић.¹⁴

Већ једноставна поређења заснована на радњи илуструју више процеса битних за склоп и смисао фраза. Смисао слике – кондензованог догађаја активира стилске фигуре, посебно алузије, поређења и метафоре. Актери таквих формулација су често животиње, носиоци типских

¹⁴ Презиме може имати уопштено, погрдно значење „kao da će se onaj kome je pridjeveno, objesiti likom“ (RJA, s.v).

прга, те се значење исказа „препознаје“ попут поенте – наравоученија басне. Дешифровање алегорије усмерено је ка скицираним околностима заплета – обрта и представницима фауне. На први поглед, у таквој конструкцији флора дискретније добија фигуративне нијансе. Чак би се могло рећи да су биљке од секундарног значаја, јер лако алтернирају и међусобно и са другим адекватним појмовима: *Не зна магарац што је мајдонос; Зна свиња шта је диња; Најгоре прасе најбољу крушку/јабуку добије; Свадили се врапци/зебе око туђе прохе; Заплео се као пиле у кучине* итд. Међутим, мада су у тим и сличним исказима биљке тек део реалистичне секвенце – першун, диња, крушка, кучина, проја и др. такође учествују у природи семантичке промене. Процес „превођења“ је чак и сложенији, јер се помоћу биља означавају апстрактне сфере, тј. оно што је – лепо, добро и квалитетно; туђе; компликован и замршен посао итд.

Део оваквих формулација може бити и активан члан басне, мада се то увек не примећује, можда и због ефектне Вукове стилизације: *Кисело грозђе, не ваља, трну зуби од њега. Казала лисица кад није могла да га дохвати; Ваља да је нестало воде или дрва. Казао магарац, кад су га позвали на свадбу; Искесио зубе као лисица на шипак. Ваља да је негда лисица видећи како се шипак лијепо црвени, ћела да га једе, па је избо по устима, за то се послѣје кад га је виђела, срдѣла на њ и кесѣла зубе?* Најразвијенији Вуков коментар је у последњем примеру, где је сиже битан за смисао израза. С друге стране, јаснија је, а тиме и самосталнија, фраза *Кисело је грозђе*, као и пословица о разлозима због којих је и магарац међу званицама на свадби, гозби, свечаности. Нешто је развијенији и коментар уз дистих: *Бјеше ми га давати / Докле могах жватати*. Ипак, без тумачења теже је наслутити пренесено значење, те се, напореда са измењеним начином живота, пословица заборавила.

Колико год да су, у односу на друге појмове, малобројне „мале приче“, пословице и пословична поређења из биљног тематског круга (Детелић 1985: 359–361) и тај корпус потврђује тешкоће прецизније класификације. Јер, поред појединих варијација (нпр. мекано као памук, вуна, сено), различити појмови су чврсто испреплетени, било да се повезују апстрактне и конкретне сфере (*Више луд помисли, него гора листа носи*), биљни и животињски свет (нпр. *Лист као зец, Лист као рт*), радња са емоцијом или једна стилска фигура са другом.

Без зеља нема весеља

Можда су најизразитија метонимијска изједначавања биљке са јелом/пићем које се од ње прави (проја и проја; кафа и кафа; купус/зеље пресни у кувани), рукотворином (метла и метла; тиква и тиква за воду, вино) или простором карактеристичним за раст и узгајање биљке (украј пута, јошик, глоговац, шума, луг, врт, виноград, њива, увратина).¹⁵ Некад заједничка именица алтернира са конкретном врстом: *Која воћка сама пада, не ваља је млатити : Која крушка сама пада не ваља се на њу бацати.*

Подразумевање одређене биљке најизразитије је за глагол *зобати*, мада се та житарица спомиње под називом овас у Вуковим пословицама. Узимање хране, шест пута означено као зобање, првенствено се односи на коња, али и на човека када једе зрнасто јело, зачин или оно што би било погубно ако се поједе (жар, жеравица; калина).

Метонимија је честа међу пословицама о проји, а тек контекст фразе указује на разлике између пресног и печеног. Заступљен је уопштен назив – жито (11), колико се спомиње и просо. Појединачно се наводе: пшеница (6), овас и овсеница (5), јечам (2) и раж (2). Испољава се и „хијерархија“ између житарица (*Туђе просо у нашу шеницу меће*), уз јасну дистинкцију употребе – за исхрану људи, на господској и сиротињској трпези или за узгој стоке и живине: *Да има овса, била би му жена госпа; Боље ти је ноћас овсенице, него сјутра погаче; Јечам трче, а ракија виче.*

Учестале су и фразе о гајењу, сетви, жетви и преради житарица. Стилизације су различите, од једноставног поређења (*Леже као снопље*) до метафора. Вишезначност је својствена свим варијацијама о жити и кукољу, а фигуративну димензију добијају и глаголи сејати, пожњети, самлети. Од појмова из сфере пољских послова срећу се: пласт (3), плева (3), сено (3), слама (12), сламка (2), стрниште (1), стог (1), гумно (1). Уз пословицу о ујму везан је кроки приче о супротним људским жељама, а изневерена очекивања (материјалне добити) наговештавају конфликт, чак и међу духовним сродницима. Као и слама, која се не

¹⁵ Посебан случај представља извођење назива животиње/птице из појмова везаних за флору. Пример из Вуковог корпуса је израз: *Шуша и грмуша*. *Шуша* је назив за мало говече без рогова, али асоцира и на шушањ, тј. суво, опало лишће. Тако се означава у неким варијантама басне и овца. Пренесено значење се односи на неугледног човека. *Грмуша* је назив за малену птицу, која живи у грмљу и „у бинарни фразеологизам *шуша и грмуша* уноси значење ‘сићушан, безначајан (човек)’ чиме појачава постојећу експресивност израза“ (Мршевић-Радовић 2008: 218).

односи искључиво на житарице (бобова слама, нпр), зрно и семе привлаче и другачије фигуративне спреге. Поред зрна бибера, бисера, соли, изразита је неумитност судбине у пословици *Свако ће се пиле својим зрном задавити*. Именица *семе* је чешће део клетви и заклетви, а означава опстанак – сатирање свеколиког живота: *Тако ми се не ископала три сјемена: људско, скотско и земаљско*.

Заступљеност појмова посредно може указати на климатско-географске одлике житородног поднебља и оријентисаност привреде према узгајању житарица. Свима познате реалије омогућавају лако успостављање аналогичности између биљке и човековог места у породици и друштву. Осим виноградарства (виноград, чокот, грозд, лоза, вино) из пословичног корпуса о биљу уочава се и гајење махунарки, а њихова значења у пренесеном смислу наглашавају сиротињски обед људи са друштвене маргине. Спомину се боб (4), сочиво (4) и грах прчак (1), чији се фигуративан смисао рачва у два опречна тока – ситан, млад, зелен, незрео или будаласт (Мршевић-Радовић 2008: 83).¹⁶

Бројније су врсте бостана: бундева (3), лубеница (3), диња (1), краставац (2). Доминира тиква (25), уз разноликост стилизација и семантичких замена, било да се формулација везује за биљку и њене особине (без корена) или се метафорично руже скоројевићи (покондирена тиква) и човек који сам себи отежава реализацију намера (*Не могао се миши провући кроз јаму, па свезао тиквицу за реп*). Поређење са тиквом сликовито дочарава затворен простор и временске прилике (*Нема вјетра колико (ни) у тикви*), док се метафорично правда и/или подсмева због касно започетог посла: *Под ноћ тикве цветају*. Најчешће се под тиквом подразумева (безвредан) суд за ношење течности, уз презир према представнику друге вере или кукавичлуку. Ширење семантичког поља појма (нпр. пријатељство) укључује изражену ругалачку компоненту: *Прде у једну тикву; Пукла им тиква*. Под тиквом и лубеницом се подразумева и глава: *Тиква глава; г...о мозак; Је ли зрела лубеница*. Том поређењу и метафори, осим елемената гротеске, својствена је иронијска дистанца према особи невелике памети. Гротексне ефекте има и хиперболизација ружног, остварена изједначавањем човековог носа са патлићаном. Означавање посуде, начињене од тикве, помера тежиште са биљке/предмета на њихове власнике, људе са социјалне и друштвене маргине (Цигани, просјаци). Лоше друштво и још горе одлуке до данас су фигуративно везане за ортаклук с нечастивим: *Ко с врагом тикве сије, све му се о главу лунају*.

¹⁶ Из Вукових записа изостаје до данас често поређење *прост као пасуљ* (Мршевић-Радовић 2008: 77–78).

И када је изразитија радња, формулације истичу мане, незгоде и физичке недостатке: *Као преко бундева* (нејасно говори); *Посијао бундеве* (пао); *Сади купус* (храмље). Некада парадокс наглашава немогућу ситуацију: *Под једним пазухом не могу се двије лубенице носити*. Сличан склоп и значења имају и други изрази, попут ношења дрва у шуму или продавања краставаца бостанцији. Иронија и парадокс усмерени су према глупим поступцима, манама појединца, па и друштвеним неправдама. У корпусу пословица са биљном тематиком нема примера аутоироније, осим можда при истицањима разлога због којих је магар на сватовском пиру. Критичка запажања односе се на „другог“ и подразумевају супериорност онога ко у разговору користи исказ као део аргументације. Посредно се слути и сличан статус саговорника. Поред тога што лако разуме пословицу, он је прећутно сагласан са тако формулисаним осудом, подсмехом, ружењем или ругањем.

Делу пословица својствена је јаче или слабије изражена поруга, а по томе нису изузетак ни формулације из биљног тематског круга. Запажања су уобличена помоћу различитих фигура, док се кроз дистанцу остварују критички тонови, од благог прекора до сарказма. Израз *Кад се тиква покондири*, на пример, и кроз фигуративно значење чува функцију оба предмета за држање течности. Али, наглашена је психологија корисника, односно осуђен је раскорак између порекла и опхођења у „господству“. По том механизму критикују се бројне мане и мушкараца и жена: *Ко се боји врабаца, нек не сије проса*; *Тешко лонцу из села зачине чекајући*; *На путу ружица, а код куће тужица*; *Извалила магла пањ*.

Дрвена масла и врбов клин

Поједини придеви изведени из вегетативне сфере са именицом творе синтагме, које искључиво у таквом споју имају метафоричан смисао. Те особене формуле такође подразумевају различите чиниоце традиције, од етике и обичајног кодекса до обредно-магијске праксе. Разговорни контекст појачава иронијску дистанцу према особи, особинама људи или незавидној ситуацији.

Осим покондирене тикве, киселог грожђа или зеленог бостана, такво је и значење глагола нажити се (напити се), а исту склоност истиче и персонификација: *Ударио га Винко Лозић у главу*. Најбројнији су спојеви епитета и именице: врбов клин, бобова слама, дренова батина, глоглов колац. Док врбов клин има одговарајуће паралеле и у библијским изразима (Мршевић-Радовић 2008: 68–69), заштитна моћ глога чврсто

је повезана са представама о вампиру. Мада је афирмативно поређење *здрав као дрен*, дренова батина има другачија значења. Осим метафоричног означавања физичке силе, синтагма је члан конструкције: *Неће ли и у нашем јошику дренова батина нарасти!* На једној страни смисао укључује усхићење и понос због изузетног члана фамилије. Али, израз може укључити и призивак заједљиве сумње у честитост снаха. Тек разговорни контекст, интонација исказа и природа оног ко га изговара усмеравају смисао и пословице и „у обичај узете речи“.

Најчешћи и најјаснији, али не и једини, стилски поступак обликовања оваквих идиома близак је моделу оксиморона: пртено оружје, лескова маст, дрвена масла и сл. Већина тих израза очувала се до данас, као и фразе које се некада аутоматски употребљавају, чак и у прикладним околностима, премда су избледела њихова (старија) значења: *Нема га ни од корова; Ни лук јео, ни лук мирисао; Лук и вода; Шљиве за брашно; Отишао испод жита; С коца и конопца.*

Када наговештава контекст у којем се одређени израз говори, Вук нијансира и типове комике: *Шапат у напрат. Рече се у шали кад који у друштву што шапућу; Је ли зрела лубеница? Рече се у шали ударивши кога зврчком у главу; Помози цвјетна и велика (и још двије три око њи)! (тј. нећеље). Кад се као у шали каква помоћ призива. Али: Сади купус. Рече се у подсмјеху ономе који храмље.*

Паук по цвијећу бере јед, а чела сакупља мед

Било би далеко од истине закључити како су међу пословицама о биљу (и другим појмовима) стилизовани искључиво злуради и заједљиви коментари. Мада су они изузетно ефектни, добар део паремиолошке грађе из Вукових записа представља мудрости предака, срочене достојанствено, одмерено и сталожено. Те су опсервације такође уопштене, а овај вид народне „мудрости и наука за људски живот на овоме свету“ је увек фигуративно уобличен. Честа су преплитања метафоре са контрастима, паралелизмом, парадоксом и алузијама. Представници флоре доследно попримају симболичка својства.

Реалистичном сликом из природе аутоматски се успоставља аналогичност између вегетације и човека. За формулације је својствена антропоцентричност, јер је биљка (као и животиња, предмет и сл.) сликовито „употребљена“ како би се што боље доказала, потврдила и запамтила поука: *Из драче ружа се рађа; Док је дрво младо, мож’га савијати куд хоћеш; Дрво украј пута одмах насјечено; Дрво се на дрво наслања, а*

чоек на чоeka; *Покрај суха дрвета и сирово изгори; Много зрна гомилу начине; Какво сјеме посијеш, онакво ћеш и жито врћи; Докле ружица мирише, дотле свак 'је бегенише; Јабука која доцкан сазри дуго стоји; Човјек није јабука да га омиришеш* итд.

Као и животне истине, поједина запажања су истовремено и тачна и међусобно противречна, што није случај само са пословичном стилизацијом биљног света: *Од лозе грозд, а од трна кутина (нп. бива): Из једнога дрвета икона и лопата (бива); Из сваког пања не може се светац истесати.* Поједини искази подсећају на савете, неку врсту „правила“ узгајања биља и убирања плодова: *Виноград не шите молитве, него мотике; Ко се мрза боји, нек не сади винограда; Није добро лед ни у марами кроз виноград пронети; Шеница тежака не чека; Раж јаму пуни; Рђавој проји мала слана треба; Тврда врећа проху држи; Из шале и просо никне; С кога дрвета само воће пада, не ваља га трести; Из дубоке ране крв тече (из дубока орања боље жито расте)* итд. Сваки од ових исказа дословно се односи на биљни свет, али њихов потпуни, шири смисао подразумева симболику појмова при фигуративном означавању разних околности и особа.

Поједини представници биљног света носиоци су богате и универзалне симболике (дрво, вегетативни делови, жито). Насупрот том процесу наслојавања и ширења значења, смисао појединих биљака сужен је до њихове употребне вредности (мекиње; кафа; метла). Међу изразима се јављају и особени биљни „парови“, повезани по сличности, попут смиља, босиља и ковиља или због разлика (ружа : перуника; лоза : трн). С друге стране, маркирање простора на којем биљка расте (шума, луг, јошик, њива, виноград и сл.) често има изразитије дословно значење, али ни у тим случајевима нема правила.

Тематски фонд пословица повезан са флором није најбогатији део Вукове збирке. Корпус није монолитан, ни по форми, ни по начину стилизације. Поред пословица, пословичних поређења, израза и „у обичај узетих речи“, срећу се клетве, заклетве, молитве и магијске формуле, као и формуле које се уклапају у сложенију структуру (басне, шаљиве приповетке, легендарне приче, предања, баладе, епске и лирске песме).¹⁷ И та прожимања и самосталне конструкције о биљном свету указују на

¹⁷ Уз израз *Толике ти бундеве родиле* Вук је упутио на пословицу (из круга биљне тематике), укљопљену у *Женидбу Душанову* (Карацић 1988: 29). На сложенији склоп Вук је указао сажимајући сиже лирско-епске песме, које се сећао из детињства: *Кад врба грозђем роди. Никад...* Из Вукових опаски изостало је подсећање на вапај косовске заручнице (*Да се за зелен бор хватим...*, Карацић 1988: 51), као и указивање на градацију једне лирске песме о драгом и недрагом: *Прва срећа пуна чаша цвећа...* (Карацић 1975: 614, 615).

ширину и слојевитост традицијске културе. Од израза до „мале приче“, од обреда и магије до шале, поруге и поуке, апострофирање биљака спаја дословни смисао са сложеним, фигуративним значењима. То омогућава лакоћа препознавања одлика дрвећа и воћа, дивљих трава и узгајаног биља. Напоредо са њиховим природним својствима, која се могу опажати чулима, метафорична димензија обухвата и разноврсне функције биља у свакодневици (грађа, огрев, израда рукотворина, исхрана), аграрном календару, о хришћанским празницима, породичним светковинама и обредима прелаза. Неминовно, са променама начина живота, део ових пословица је ишчезнуо из памћења колектива. Ипак, није мали број израза који су одолели током времена. Независно од тога колико су у новом контексту губили и примали нијансе значења, повезивали су генерације са наслеђем предака.

ЛИТЕРАТУРА

- Ван Генеп 2005: А. Ван Генеп, *Обреди прелаза*, Београд: СКЗ.
- Врчевић 1868: В. Врчевић, *Српске народне приповијетке понајвише кратке и шаљиве*, Београд: СУД.
- Детелић 1985: М. Детелић, Пословичко поређење и пословица, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XXXII/2: 349–375.
- Ђорђевић Белић 2011: С. Ђорђевић Белић, Пословице од практичне мудрости до слике „народног разума и карактера“, у: Јован Мушкатиновић. *Причте или ти по простому пословице тјемже сентенције или ти рјеченија*, пр. М. Радевић. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност: 109–122.
- Зечевић 1981: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд: Вук Караџић – Етнографски музеј.
- Карановић 2014: З. Карановић, Ој купино, свиндукињо, суво дрвце сидовито – значења и функције купине у традиционалној култури Срба и Словена, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II*, Нови Сад: Филозофски факултет: 35–50.
- Караџић 1969: В. С. Караџић, *Етнографски списи*, пр. М. Филиповић и Г. Добрашиновић, Београд: Просвета.
- Караџић 1975: В. С. Караџић, *Српске народне пјесме I*, Сабрана дела В. Караџића, IV, пр. В. Неђић. Београд: Просвета.
- Караџић 1986: В. С. Караџић, *Српски рјечник (1852)*, Сабрана дела В. Караџића, XI/1-2, пр. Ј. Кашић. Београд: Просвета, 1986-1987.

- Караџић 1987: В. С. Караџић, *Српске народне пословице*, Сабрана дела В. Караџића, IX, пр. М. Пантић, Београд: Просвета.
- Караџић 1988: В. С. Караџић, *Српске народне пјесме II*, Сабрана дела В. Караџића, V, пр. Р. Пешић, Београд: Просвета.
- Кнежевић 1972: М. Кнежевић, *Антологија говорних народних умотворина*, Нови Сад – Београд: Матица српска – СКЗ.
- Латковић 1967: В. Латковић, *Народна књижевност*, Београд: Научна књига – Матица српска – СКЗ.
- Милошевић-Ђорђевић 2000: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Од бајке до изреке*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Мршевић-Радовић 2008: Д. Мршевић-Радовић, *Фразеологија и национална култура*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Мршевић-Радовић 1989: Д. Мршевић-Радовић, Веровања у демоне и српскохрватска фразеологија, *Српска фантастика*, Београд: САНУ: 277–290.
- Пантић 1987: М. Пантић, Вук Стефановић Караџић и наше народне пословице, поговор у *Српске народне пословице*, Сабрана дела В. Караџића, Београд: Просвета: 573–660.
- Самарџија 2006: С. Самарџија, *Шаљиве народне приповетке*, Крушевац: Гутенбергова галаксија.
- Самарџија 2016: С. Самарџија, Приче о постанку и особинама биља и растиња (антологија), у: З. Карановић, Ј. Дражић (уп.), *Гора љиљанова (биљни свет у традиционалној култури Срба)*, Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“: 199–230.
- Софрић 1990: П. Софрић Нишевљанин, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, пр. Н. Љубинковић, Београд: БИГЗ.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ.
- Чајкановић 1985а: В. Чајкановић, *О магији и религији*, пр. Б. Јовановић, Београд: Просвета.
- Шћепановић 1996: *Вукове народне пословице с регистром кључних речи*, пр. М. Шћепановић, Београд: Нолит.
- Наџатурџан 1986: Н. Наџатурџан, *Метафора*, у: *Метафора, figure i značenja*, пр. L. Којен. Београд: Prosveta: 100–120.
- RJA: *Rječnik hrvatskog ili srpskog jezika VI*, пр. Р. Busmani i Т. Maretić, Zagreb: JAZU.
- Ženet 1985: Ž. Ženet, *Figure*, Београд: Nolit.

Snezana D. Samardzija

WOODEN (HAWTHORN) STAKE AND A ROOTLES GOURD.

Flora in Vuk's collection of Serbian folk proverbs

Summary

Proverbs can be applied to a person's entire existence, universal experiences as well as to national past, culture and understandings of a particular environment. Based on this, flora is also represented among these short oral forms. Trees, fruit, grass, grain and flowers therefore become bearers of far more complex meanings in different sayings related to a certain part (root, trunk, branch, leaf, flower, fruit, seed) or a specific species (pear, apple, plum, cabbage, gourd, hawthorn, rose, among others...) of flora. Associations to growth, field work done during the sowing and harvesting as well as location where the plants are growing (field, grove, forest, vineyard, orchard, stubble ect.) can be activated by the way of stylistic figures. Comparison stands out amongst the plethora of figures, and common, everyday situations always have a figurative meaning. Observations, critiques and advices found in proverbs are connected with other oral genres (curses, oaths, blessings, prayers, tales, short stories, anecdotes, sagas). The semantic potential of proverbs related to plants includes multiple elements of tradition – from rituals and magic, beliefs and religion to philosophy of the common folk, from moral codex to regional characteristics to stylistic figures and formulae. On this occasion those levels of meaning are represented based on proverbs about plant life from Vuk Karadžić's collection. Of particular interest are: frequency/lack of representation of certain species, ways by which they are symbolized and preserved in archaic images and roles of flora in Serbian tradition and culture.

Зоја С. Карановић
Универзитетски професор, Нови Сад
zojanko@stcable.net

ТАМО ДОЉЕН У ЦАРДИНЕ ЈА ПОСЕЈАХ БОБ И ДИЊЕ
Уводни стихови и свет флоре у лирским песмама Вукове
збирке

Рад се заснива на поставци да усмено песништво живи на матрици наслеђених средства изражавања, као и да се она обликују на основи аналогних естетских правила и етичких ставова које у њих утискује заједница, те да они у симбиози граде својеврстан поглед на свет. То недвосмислено показује присуство и текстуална организација флоралних артефаката у уводним стиховима српских лирских народних песама који се овде за нужду називају формулама. У раду се представљају биљке које се јављају у тим стиховима, настоји се показати у какве односе човек ступа са биљним светом у њима и, последично, каква значења и функције оне у песми задобијају па, сходно томе, шта њихово присуство тамо најављује. Истраживања су вршена на корпусу класичне збирке Вука Стефановића Караџића, која садржи 2188 песама, што је свакако репрезентативан узорак који би требало да, барем у назнакама, одговори на постављена питања.

Кључне речи: уводни стихови, формуле, свет флоре, усмено песништво, лирика, Вук Стефановић Караџић.

Овај рад заснива се на давно прокламованој и више пута у истраживањима испробаваној поставци да усмено песништво живи на матрици утврђених и наслеђених средства изражавања, као и да се она обликују на основи аналогних естетских правила и етичких ставова које у њих утискује одређена заједница, те да они у симбиози граде својеврстан поглед на свет. А само песништво живи и предаје се даље док год за тим у заједници постоји потреба, односно израз је њених настојања, жеља и надања.

Устаљена и наслеђена средства изражавања, о којима је овде реч, у науци се именују и дефинишу разнолико, при чему ће се у раду користити појам формула која је, каже се, основно градивно језгро епике, њених: „метричких стихова и полустихова“ (Lord 1990: 21), односно представља скупину речи које се редовно користе „под истим метричким

условима да изрази[е] дату основну идеју“ (Parry), док се под формулативним изразом означава „стих или полустих конструисан по обрасцу формула“ (Lord 1990: 21) што, чини се, није до краја прецизирано¹ али, без обзира на то, заправо одговара динамици живота поезије.

Овде се настоји показати колико је концепт формулативног језика својствен лирици, односно колико се у њој одређени исказ (који се овде назива формулом, формулативним исказом) може понављати дословно, као и како се тај језик манифестује у више својих облика – па у том смислу колико је формула једнообразна. Такође се настоји показати како то изгледа када су јој делови аналогни, односно кад се варира и представља динамичну структуру. У том случају, посматра се и како се њене семантичке границе померају и отварају према новим значењима,² без обзира на то што импровизација, кад је има, увек остаје у границама традиције. То су, наравно, само основна радна полазишта и овом приликом неће се даље пропитивати, пошто овај рад представља тек увођење у проблем и његове поставке биће неопходно накнадно проверавати и надограђивати.

Готово две хиљаде и двеста песама, у три књиге Вукове збирке (Караџић 1841; Караџић 1898; Караџић 1973) представља истраживачку грађу за рад. Међу њима је евидентирано више од двеста тридесет песама које почињу устаљено, формулама или исказима који се граде по начелима формуле, а у којима се јављају биљке, што је више од десет посто од њиховог укупног броја. Кад се томе дода чињеница да има барем још толико песама у којима се одмах, у другом или трећем стиху, такође јавља нека биљка (а она се може појавити и даље, у наставку песме), јасно је колико вегетативни код има важну улогу у српској народној лирици.

Уводни стихови у којима свет флоре има носећу улогу овде су изабрани зато што поменути садржина и позиција почетка наглашава и издваја важан сигнал који упућује на оно што ће доћи – присуство биљке и биљне формуле овде свакако наговештава наставак песме (који је везан за одређене ситуације и правила понашања у заједници која се овде „парафразирају“), рефлектујући уједно позицију и однос премодерног човека према природи и свету који га окружује, што ће се изабраним примерима и показати.

У почетним стиховима Вукове збирке помиње се седамдесетак биљних

1 М. Детелић, критички се односећи према различитим ауторима, помиње још неке покушаје дефиниција појма формула. Види: Детелић 1996: 21.

2 А ни метрички услови у лирици нису сасвим једнообразни.

врста које расту у природи, или их човек узгаја,³ мада је знатно мањи број оних биљака које се фреквентно јављају, што значи да се овде „оперише“ и с релативно малим бројем флоралних симбола. А све ово даље казује о важности спецификованог света флоре за човека који је о њему некада певао и са којим се донекле и поистовећивао.

Међу биљним врстама су: трава/е, цветнице, житарице, дрвеће (дивље и питомо), повртарске културе, као и одређени биљни плодови.⁴ Међу цветницама најчешће се јављају ружа, босиљак и невен. Од дрвећа најфреквентнији су бор, јела, јавор, затим јасен, ракета. А међу воћем најчешћи су јабука, наранџа, вишња и винова лоза, односно виноград и њихови плодови. Од житарица помињу се јечам, просо и пшеница. А од повртарских култура најчешћи су боб и грах. Затим је ту бостан и, посебно, диња и тиква. Поменуте биљке иначе су у лирици уопште најраспрострањеније. А њихово присуство овде битно одређује стварно или имагинативно окружење у којем традиционални човек обитава и са којим себе доводи у везу.

Биљке у уводним стиховима песама јунак уобичајено сеје или сади. Оне саме ничу,⁵ расту или порасту,⁶ цветају,⁷ миришу,⁸ повијају/ обавијају

3 Ту су: алкатмер, бадем (бајам), берберина, бибер, боб, божур, бор (борје), босиљ (босиок), бостан (бостањ), бресква, брекиња, брштен, буква (буков пањ), виноград, виола, вишња, воће, гарофан, гра, дафина, диња, драча, дрво, дрен (дрењина), дуња, ђетелина, ђелсамин, зумбул, јаблан (јабланак), јабука, јавор, јагода, јасен (јасење), јела (јелика), јергован (јоргован), јечам, каранфил, ковиље, коприва, крушка, купус, лала, лимун, липа, ловорика, лоза винова, љиљан, љуба, невен, наранџица (неранџа), ора, просо, ракета, ружа (ружица, ружичица), селва, смиље (цмиље), стоборје, тиква, топола, трава, трешња, трњина, цвет (цвеће, цв'јеће, цветак, цв'јетак), чемин, чубар, шеница, шимшир.

4 Њихов списак азбучним редом је наведен у фусноти бр. 3.

5 Као у примерима: „Изникла је наранџица“ (Караџић 1973: бр. 19 и бр. 376); „Изникла јабука/ Усред Будве града“ (Караџић 1841: бр. 677); „Изнико ми је зелен боре“ (Караџић 1898: бр. 532) и сл.

6 Овде се наводе само илустративни примери: „Расла јела насред Придвораца/ насред Сарајева“ (Караџић 1841: бр. 423 и бр. 438, Караџић 1898: бр. 7); „Расла танка јелика“ (Караџић 1841: бр. 264); „Расла тиква на буњишту/е“ (Караџић 1841: бр. 701, Караџић 1973: бр. 318); „Расле тикве на буњишту“ (Караџић 1898: бр. 595).

7 „Љуба цвати, берберина расте“ (Караџић 1973: бр. 147); „Невен цвати“ (Караџић 1973: бр. 560); „У Мостару процвали бајами“ (Караџић 1898: бр. 533); „Мојим шором цветала је лала“ (Караџић 1973: бр. 450).

8 „Вијер пуну, гарофан мирише“ (Караџић 1841: бр. 22); „Вихар пуше, алкатмером дише“ (Караџић 1898: бр. 294).

се/ одвијају,⁹ рађају,¹⁰ вену,¹¹ полегну,¹² плове,¹³ њихови плодови скачу.¹⁴ Биљка се, сходно процесу вегетације у којем се налази, атрибуира и својом лепотом, висином, хроматским кодом.¹⁵ И управо на тај начин, активацијом одређених фаза биолошког циклуса, покреће се радња која се усклађује с људским деловањем.

Биљке, такође, задобијају људске особине: оне се хвале,¹⁶ цвиле,¹⁷ некоме се моле¹⁸... А јунак се у првом стиху песме може обраћати биљци: цвету, дрвету...,¹⁹ као и другом људском бићу, које атрибуира, или именује биљком.²⁰ И тиме се на симболичком плану смањују, или чак бришу, границе између човека и вегетације, што јасно упућује на његов однос према том окружењу.

9 „Обвила се бела лоза винова“ (Караџић 1841: бр. 555); „Одвила/ Одби се грана јоргована“ (Караџић 1841: бр. 56 и бр. 628).

10 „Вишњичица род родила виши од рода“ (Караџић 1841: бр. 364 и бр. 589); „Род родила вишња–трешња“ (Караџић 1973: бр. 269).

11 „Невен вене, ле, за горицом, ле, ле, лељо, ле!“ (Караџић 1841: бр. 375); „Рум’на ружо, што си увенула?“ (Караџић 1898: бр. 283).

12 „Полегла је бјелица шеница“ (Караџић 1841: бр. 635; Караџић 1973: бр. 111).

13 „Дунавом плови дрво зелено“ (Караџић 1898: бр. 107); „Морем плови бокор беле руже“ (Караџић 1973: бр. 140).

14 „Скочила скоком јавука“ (Караџић 1898: бр. 517, Караџић 1973: бр. 30).

15 Бор, јавор и боб се зелене (и гора је зелена), трава је зелена и дрво такође, јабука је зеленика, наранџа је врхом зелена... Цвет је црвен, бео, модар. Ружа и јабука су румене, лоза је бела.

16 „Фалила се жута дуња на море“ (Караџић 1841: бр. 620, Караџић 1898: бр. 541).

17 „Процвила за гором јабука“ (Караџић 1973: бр. 241); „Процмиљела на граду јабука“ (Караџић 1898: бр. 483); „Процвила гора шимширова“ (Караџић 1973: бр. 210).

18 „Јабука се вјетру моли“ (Караџић 1841: бр. 664, Караџић 1898: бр. 464, Караџић: бр. 64).

19 „О, јабуко, зеленико“ (Караџић 1898: бр. 17 и бр. 259, Караџић 1973: бр. 65), или у проширеном виду: „О јабуко, тедена, зеленико редена!“ (Караџић 1841: бр. 262), „О јаворе, зелен боре“ (Караџић 1841: бр. 621, Караџић 1898: бр. 485, Караџић 1973: бр. 133 и бр. 228); „О јаворе, зелени јаворе!“ (Караџић 1841: бр. 744); „Ој јаворе, зелен боре, јаворе“ (Караџић 1973: 648).

20 Као: „Ђевојнице, ружичице“ (Караџић 1841: бр. 591, Караџић 1973: бр. 155); „Ђевојнице, наранчице“ (Караџић 1841: бр. 593, Караџић 1973: бр. 108 и бр. 176); „О, Јелена, јабуко зелена“ (Караџић 1973: бр. 139); „Ој ђевојко, душо/ Румена јабуко“ (Караџић 1898: бр. 424).

Неко у уводним стиховима биљке бере/трга,²¹ сакупља,²² жање,²³ газе,²⁴ баца се њиховим плодом.²⁵ Поред биљке јунак песме пролази, односно шета,²⁶ под њом седи,²⁷ спава²⁸... У свему што се дешава учествују, дакле, јунак и биљни свет на који се он, одмах на почетку песме, „ослања“.

У уводном стиху који је кодиран биљком дају се и просторне координате збивања.²⁹ А евидентирани су и аналогни појединачни примери који се такође граде на матрици формуле локуса,³⁰ који отварају могућност за њено утемељавање и даље преобликовање. Темпорални код у биљној формули првог стиха изостаје, будући да је она уобичајено фокусирана на актера и објекат (биљку), с тим што је време догађања имплицирано њеним биолошким статусом (она расте, цвета, вене). Поред тога, постоје специфичне временске уводне формуле типа: „Млада Мара рано подранила“ (Караџић 1973: бр. 2 и бр. 3), које непосредно претходе стиховима везаним за радње са биљем, у другом стиху, као: „У Бостању да поспе цвијеће“/ „У бостању да сади цвијеће“ – и тако се догађај ситуира у време, а радња се даље развија сходно употребљеном формулативном исказу другог стиха.

Све богатство облика и значења која имплицирају биљне уводне

21 „Смиље брала Смиљана ђевојка“ (Караџић 1973: бр. 229); „Смиљ Смиљана покрај воде брала“ (Караџић 1841: бр. 330); „Зеље/ Купус бере Асан-ага“ (Караџић 1841: бр. 713, Караџић 1898: бр. 639); „Млада Маре руже трга“ (Караџић 1973: бр. 20).

22 Као: „Дјевојчица бибер побирала“ (Караџић 1973: 659).

23 „Просо жњела лјепа Анђе“ (Караџић 1973: бр. 247); „Три ђевојке просо жњеле“ (Караџић 1898: бр. 427).

24 „Хасан-ага, не газ винограда“ (Караџић 1898: бр. 443).

25 На пример: „Метну се момче јабуком“ (Караџић 1898: бр. 31); „Бацала Тода јабуку“ (Караџић 1841: бр. 94).

26 „Бостан шета бостаницја Мујо“ (Караџић 1898 бр. 392); „Пошетао паун тица испод наранче“ (Караџић 1841: бр. 119); „Пошетала пауница испод наранце“ (Караџић 1898: бр. 56), кодира свадбу.

27 „Двоје млади под ружом сједили“ (Караџић 1973: бр. 212); „Сједи Јово под лозом“ (Караџић 1898: бр. 303).

28 „Заспала девојка“/ „Уснула ђевојка, дрењу на коренку“ (Караџић 1841: бр. 569, 570); „Ђевојка је у трави заспала“ (Караџић 1898: бр. 438); „Заспала Васа у цвијеће“ (Караџић 1898: бр. 35); „Заспала госпођа/ под жутом неранцом“ (Караџић 1973: бр. 169).

29 Као: „Расла/е тиква/е на буњишту/ буниште“ (Караџић 1841: бр. 701, Караџић 1898: бр. 595, Караџић 1973: бр. 318); или: „Порасла/ Узрасла је у Нови наранча“ (Караџић 1841: бр. 761 и бр. 762, Караџић 1898: бр. 534).

30 Као: „Расла селва крај царева двора“ (Караџић 1898: бр. 551).

формуле у лирици Вукове збирке није могуће овом приликом описати, чак ни у назнакама, јер је намера само указивање на важност оваквог истраживања, до неког будућег, ширег, па ћемо се овде фокусирати само на формулативне исказе у којима се помиње сејање, сађење неке биљке – цвета, дрвета и сл., односно култивисање простора и његово преобликовање (у башту, врт, њиву...), који се за ову тему могу сматрати егземпларним.

Овакве уводне формуле, у којима се актер (девојка или момак – *млада мома/ девојчица и младо момче*) и објекат, односно биљка, могу се понављати доследне, су на пример: „Ја посејох бјелицу шеницу“ (Карацић 1841: бр. 689 или Карацић 1898: бр. 633) или „Ја усадих виту јелу“ (Карацић 1841: бр. 500; Карацић 1898: бр. 73 и бр 512). Али актери и артефакти вегетације могу и да алтернирају, као: „Дјевојка је цвијеће садила“ (Карацић 1841: бр. 550), „Три девојке цвеће посејале“ (Карацић 1841: бр. 548), или: „Ја посејох гра по долу“ (Карацић 1841: бр. 480) и др. Сви стихови, међутим, граде се по аналогном моделу, на основи синтаксичких и семантичких паралелизама, који их „држе на окупу“ и даљи ток радње им се на тој основи донекле може предвидети и уобичајено сигнификује неку од фаза одрастања, односно иницијације младог бића у нови статус.

Тако су уводни стихови песама са формулама сађења/ сејања често праћени спецификавањем и набрајањем врста биљака које се сеју. На пример: „Три девојке цвеће посејале,/ Брдом смиље, а долем босиље“ (Карацић 1841: бр. 548), чиме се формулативност почетне ситуације проширује, а поступак и присуство одређене врсте биљке потврђује наговештена значења. Јер сејање се у народној култури по правилу везује за култ плодности. Оно стога представља и антиципацију еротског сусрета,³¹ односно овде је увод у учење љубавних вештина, што антиципирају и врсте биљака које девојке сеју – смиље и босиље су обилато коришћени у љубавној и брачној магији, а оне уједно представљају биљке медијаторе (Чајкановић 1994: 36–43, 188–189), па њихово присуство, уз садњу, дуплира утемељење предвидљивих значења.

Сходно описаном може се даље предвидети наставак песме, у којем „момче нежењено“ чупа цвеће, а девојке га хватају у мрежу и већају о томе како да га казне:

31 Осим у неким примерима архаичних кумулативних прича у стиху, са животињама као јунацима (Карацић 1841: бр. 689 или Карацић 1898: бр. 633), чија би значења посебно требало испитати и није искључено да се и оне могу довести у везу са тешким свадбеним задацима.

Једна вели: „да га сажежемо“,
 Друга вели: „да га протерамо“,
 Трећа вели: „да га обесимо“.

На крају момак предлаже да га обесе: „О злу дрву, девојачком грлу“, чиме долази до расплета – момак кроз шалу подучава девојке неким од знања која су неопходна у браку.

И сађењу бостана, у наредној песми с почетним стихом: „Ђевојке су бостањ посадиле“ (Карацић 1841: бр. 549), следи такође мотив сејања цвећа, овде: гарофиља, босиока, ружице – што су све биљке које такође традиционално кодирају љубавну магију, љубав и брак, а и њихова веза с другим светом је евидентна (Чајкановић 1994: 110–111; 179–180). А момче нежењено, следствено, девојкама погази бостан што, не само овде већ и иначе, треба разумети кроз призму уништења старог поретка који је неопходно заменити новим и обавезан је мотив који се јавља у кругу већ поменутих песама. Кад га, затим, девојке ухвате и већају како да га казне, момче им предлаже да га обесе, такође доследно формулативно: „О злу дрву, ђевојчину грлу“.

И у сличну песму с инверзијом улога по полу – с мотивом момак хвата девојку, уводи биљна формула: „Садио драгој јабуку“ (Карацић 1898: бр. 369). Девојка се, „навади“: „Да бере младу јабуку“, која је такође симбол плодности прве врсте, као и изразите обележености хтонским (Чајкановић 1994: 92–99). Момче је, затим, ухвати. Она га моли да је пусти, а оно јој одговара: „Не бих те, душо, пуштио/ За оба ока мојега“, чиме се све завршава поентирано, маркирајући ону фазу заборављеног ритуала иницијације којој следи еротски додир, који је у оваквим песмама антиципиран чупањем, гажењем, крађом... сађењем биљке, што је такође мотив који га симболизује и све је очекивано и кодирано традицијским мишљењем.

Слично, у уводу наредне песме и старац (не више момче младо) сеје: „по долу диње“, којима мами девојке. А кад их оне, аналогно претходним примерима, покраду, онда: „Увати ђеде до три ђевојке“ (Карацић 1841: бр. 403). И у наставку их такође заробљава и кажњава, тако што морају да леже поред њега, односно и он атакује на њихово девичанство. Старац, на симболичком плану, узима дињу за дињу, будући да овај плод у народним говорима метафоризује женски полни орган, док пукла диња у језику симболизује губитак невиности (Златковић 2001: 20).³² Тако је у овој песми у смеховном кључу, који према прастарим

32 Као у стиховима који су забележени још у „Ерлангенском рукопису“:

веровањима јача животну снагу (Проп 1984: 146), на делу сусрет старог и младог, девојака и старца, те заменљивост момка и старца, што је такође „омогућено“ симболичким потенцијалом речи старац, будући да она у неким нашим говорима означава и фалус (Златковић 2001: 24–25). Све је, наравно, ту само у песми–причи која би требало да пружи одређене увиде у тајне полности и, консеквентно, сексуалности и то посредовањем вегетативног кода у чије се координате смешта догађај.

Снажну еротску симболику, такође ритуално кодирану, носи и песма која се исто тако заснива на сусрету старог и младог (момка и старице), а почиње стихом: „Ја посејах гра’ по долу“ (Карацић 1841: бр. 480). У њој јунак: „За три лета, за четири“, обилази свој грах (биљку која је такође снажно обележена плодношћу и везом са хтонским светом (Чајкановић 1994: 262–264), и у њему он наизменично наилази на: *дјевојчицу* и удовицу, које обљуби; а затим поплује бабу. Баба, да би га казнила, одлази: у *брдине и долине*, где бере костолома и вратолома, које кува. И док:

Лончић крчи, момак трчи,
Кано пашче преко башче.

Односно баба, која је иначе један од основних ликова календарске обредности и старо божанство код Срба и Словена (Петровић 1998: 16–17)³³, својим га моћима примора да дође и пољуби је³⁴, што је и

Уфатио ђел-Никола,
Више бедра сниже пупка.
Говорио ђел-Никола:
„Што је ово, Бела Радо,
Што сам саде уфатио?“ –
„Не знао те, Бог, Никола,
Како што си уфатио,
То је моја диња пукла!“
(Геземан 1925: бр. 40)

33 Више о томе у контексту смеховне обредности види: Карановић и Јокић 2009: 25–30.

34 Она то чини управо онако како се некада и веровало: „да врачаре приставе лончић са чинима на ватри, па кад он стане врети, онда онај за кога се чини, мора одмах доћи, макар гдје био: ако је врло и далеко, он дође на трсци (мјесто коња) јашући“ (Карацић 1841: бр. 480). И она, својим поступцима искушава јунака и припрема га на одрастање, па се на њу, у одређеном смислу, може гледати и као на помоћника. О томе више види: Карановић 2017: 66–67.

својеврсно поклоњење неискусног незналице великом божанству од којег зависи свеколика плодност. Тиме се показује да у оваквом окружењу негативно није обавезно одвојено од позитивног, већ се преко негације пружа опис метаморфозе и пролажења кроз различите његове фазе (Bahtin 1978: 428–429), што означава афирмацију живота, у чијем је центру иницијацијско подучавање младих онеме што знају они који су кроз ту фазу прошли, или су у њу посвећени. Управо старост, распадање тела, али и потенцијално обнављање које у архаичном концепту старости садржано, као и упућеност у жељена знања основа су обредне смеховности (Bahtin 1978: 34), која је на делу у потоњим песмама које обележавају различите фазе подучавања младих у процесу иницијације.

У другој групи песама, које такође почињу формулом сејања/ садње, као у примерима: „Невен сади млада Стане“ (Караџић 1898: бр. 79), или „Невен сади млада Мара“ (Караџић 1973: бр. 55), девојка потом с невенем разговара, обраћајући му се речима:

„Благо тебе, мој невене,
И онеме ко те бере!
Мара саде нема каде,
Оде дворит’ туђа баба,
Докле свога заборави!“

Мара жали што неће брати цвеће, пошто се удаје, што такође кодира предбрачну фазу иницијације и, након тога, брачно везивање – стога је ова песма и певана о свадби. Уводни стихови пак указују на специфичност односа човека и цвета, али „предвиђају“ и наставак приче и амбивалентност осећања која прате младо женско биће приликом уласка у неизвесност будуће заједнице. И то је друга могућност која се у примерима уводних стихова који парафразирају сејање/ садњу може очекивати, а везује са за деликатно осећање стрепње од непознатог.

Постоји и низ варијаната песама у којима девојка иако не сеје, већ бере цвеће, и даје га припадницима свога рода, такође наговештавају свадбу. Јер они га одбијају, а прихвата га драги (заручник). И оне такође почињу биљним формулама, на пример, стихом: „Црвено цв’јеће и модро“, или „Црвен се цветак црвени“ (Караџић 1898: бр. 22 и бр. 23); и обе су певане у оквиру свадбених обичаја, „пошто оплету вијенац“. А функционално се односе на потребу везивања будуће младе да свога изабраника.

Још у једном сету песама које започињу сађењем цвећа, као у примеру: „Л’јепа Фате садила цвијеће/ Три је планде посадила редом“ (гарофиља,

ружице, милодуха) (Карацић 1973: бр. 8), кодирана је свадба (песма је о свадби и извођена). Али га овде девојка у другачијем расположењу намењује искључиво члановима јунакове фамилије:

Гарофиље сади за ђевере,
Дробну ружу, за миле завице,
А милодух, ко јој срећан буде.

Или овако:

Бостањ сади прелијепа Маре,
Свекру сади стручак босиока
А свекрви, дробне мачурне,
Ђеверима, киту гарофана,
Заовама, румене ружице.
(Карацић 1973: бр. 5)

И све су то биљке које кодирају наклоност и љубав и, као што је већ поменуто, представљају „канал“ којим се повезују светови (Чајкановић 1994: 110–111, 106–107, 179–180). Сходно томе, и ова песма је и извођена о свадби.

Садња винограда, пак, отвара песме формулом, као: „Ја посади виноград“ (Карацић 1898: бр. 543 и бр. 578) и на симболичком плану представља култивисање простора, као што је то и у свим другим песмама с мотивом садње, а које претходи сусрету јунака и девојке. Следи, затим, брзи раст вегетације: „Кад ја одо’ трећи дан,/ А виноград листао“, што је тежак задатак који и јунак бајке треба да изврши, да би се оженио (на пример: Карацић 1853: 88–92) и овде је испуњен. Сађење винограда је, уосталом, у Срему у прошлости било услов без којег се момак у стварности није могао оженити.³⁵

А и песма са уводним стихом „Усадих лозу сред винограда“, очекивано је и певана „невјести“ током свадбе (Карацић 1841: бр. 144). И она илуструје не само неопходност испуњења предбрачног задатка, већ сађење лозе кодира промену и обнову. Јер се сваке године подмлађује и даје плод, што се манифестује и кроз прелазак грождја у вино (Раденковић 1996: 229–230). Тако лоза има потенцијал да најави иницијацију – што потврђује и обичај да се у Попову пољу венчање могло обавити

³⁵ „У Срему је важило правило да момак мора најпре виноград засадити, па тек онда породицу оформити. То потврђује и народна пословица из овог дела Војводине: „Најпре кућу гради и виноград сади – па онда жену тражи“ (Марковић 2017: 36–37).

у кући, кад би младенцима стављали венце од лозовог пружа око главе (Мићовић 1952: 194). Дакле, будући да у традицији изражава идеју промене, она то значење у песми може да понесе – и носи га!

Поменута аналогија евидентна је и у песмама које почињу формулативно стихом „Садио Радо/ Јово виноград“ (Караџић 1973: бр. 69 и бр. 70); које су такође забележене као сватовске, а које својом садржином, прво садњом винограда, а онда сусретом са птицом медијатором и будућим помоћником (*вран гавран*, *тица вран*), парафразирају поменути обичај и припрему за брак.³⁶

Садња дрвета иначе, као у формули: „Ја усадих вишњу на игришту“ (Караџић 1841: бр. 499) наставља се очекивано избором девојке: „Ја поставих дјевојчицу/ Дјевојчицу чуварицу“³⁷, након чега следи дуго одсуство момка, кад му долазе лоши гласови, у стиховима: „Уса’ла ти вишња на игришту [...] / Кона ти се за другог удала“. Јунака, међутим, на повратку, дочекује другачија слика: „Ал’ ми вишња јако за тргање,/ Ал’ ми кона јако за љубљење“. И све ово песму у целини снажно маркира иницијацијски.³⁸ Али све се неочекивано може изметнути и у катастрофу (неуспела иницијација), као у песми с аналогним уводним стихом: „Садих вишњу, а просих ђевојку“ (Караџић 1841: бр. 521), у којој девојку препроси други, а девојка каже да ће се удати на његовом коњу и у његовом каваду, а момак је онда куне:

Удаји се, удала се јадна!
С мога коња ногу саломила!
А мој кавад у јаду носила!

Песме с овим мотивом, међутим, упркос уобичајено злим гласовима, који су такође знак иницијације (односно сигнификују тешке задатке и одгођено венчање) углавном су песме са срећним завршетком.

У овом варијантном кругу најраспрострањеније су песме у којима јунак сади јелу и оставља младу мому код ње, уводном формулом:

³⁶ О томе више види Карановић 2011: 125–140.

³⁷ Осим у фолклорним текстовима, урезивање знакова у дрво присутно је и у традицијској култури. За народе Северне Европе оно је везано за обреде прелаза, мост је између светова у условима кризе. Важне догађаје у човековом животу (први пословни успех, пријем у друштвену групу, одлазак на пут, свадба, смрт) пратило је урезивање знака у дрво (Vukmanović 2017: 31–33), што асоцира везу и с нашим записом.

³⁸ О сађењу дрвета и његовим функцијама у обреду прелаза у песмама аналогне садржине види више: Vukmanović 2017: 29–31.

„Ја усадих виту јелу“ (Карацић 1841: бр 500; Карацић 1898: бр. 73 и Карацић 1898: бр. 512), варијантно: „Ја посадих виту јелу“ (Карацић 1841: бр. 502), „Садих јелу на планину“ (Карацић 1841: бр. 501), или „Садих јелу за неђељу“ (Карацић 1973: бр. 200). Уз јелу, јунак сади и винову лозу, алтернативно босиљак, милодух, ружу, дуњу... све су то биљни артефакти с јаким магијским својствима и уједно хтонским карактеристикама (Чајкановић 1994: 36–43, 56–57, 72–73, 179–180, 183–184). Затим момак одлази за дуго време (за неђељу, годину, три, девет година), и долазе му лоши гласови: „Да је дуња увенула, [...]/ Млада мома преминула (Карацић 1841: бр. 501), након чега се показује супротно, као у стиховима:

Кад ја бијах преко поља,
 Ма не могах приступити,
 Од висине вите јеле,
 Од ширине танке лозе,
 Од мириса босиока
 И лијепе дробне руже,
 И ширине наранџице,
 И љепоте ђевојачке,

који су некада певани „кад сватови сједну за трпезу“ (Карацић: 1898, бр. 73).

И ове песме, како је показала Снежана Самарџија, кодирају припрему за свадбу (2014: 9–10) и љубљење, што, и кажу завршни стихови једне у низу набројаних, у којој се антиципира тренутак свадбеног свођења:

И покрши вите јеле,
 И посјече винов лозе,
 И покрши босиока
 [...]
 И обљуби младу мому.
 (Карацић 1973: бр. 200)

И све ове песме су сигурно, без обзира на то у којем извођачком контексту су забележене, могле бити певане, и извесно су певане, у време свадбе и на самој свадби што, наравно, документују и неки њихови записи. Антиципација свадбеног весеља, као завршне фазе иницијације, наравно, присутна је већ у уводној формули садње јеле и вишње (и других поменутих биљака) и недвосмислено антиципира такву

завршницу. Новопосађено дрвеће, дакле, расте и развија се аналогно најви нове фазе у животу момка и девојке. Раст јеле и другог дрвећа и цвећа уз њу, као и девојке која доживљава биолошку зрелост, све то одговара општој плодности потребној за нови почетак. А и глас о смрти младе моме на крају се трансформише у представу опште плодности, односно у победу живота. Зато најаву девојчине смрти и није ништа друго до симболичко умирање на путу преласка у нови живот (што и јесте основа обреда прелаза).

И у том смислу, управо поменута уводна формула, као и остале о којима је овде било речи – односно сегмент биљних формула, у којима опште момак или девојка, сејући/ садећи цвет, житарицу, дрво... (и, консеквентно, партиципирајући у другим поступцима) – представљају илустрацију природе комуникације са другим, која се одвија преко биљке медијатора. И све то, у овом случају, кодира иницијацију, односно њене различите фазе у којима и други чланови заједнице имају утврђене улоге. Отуда чврста међузависност свих делова садржине, који чине структуру песме и саме иницијације.

Ова кодна матрица показује како човек прошлости перципира и организује међусобне односе унутар заједнице и однос према свету који га окружује – човек и биљка, односно природно окружење, у том смислу представљају хијерархију знакова који су се обликовали вековима.

Треба рећи још само да је примарност природе и спољњег света у лирици уопште евидентна – поред вегетације, чине га земља, вода, небо и небеска тела, животињски свет, ређе двор, храм, град... И у том правцу би требало наставити истраживања.

ЛИТЕРАТУРА

- Геземан 1925: Г. Геземан, *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*, Сремски Карловци: СКА.
- Детелић 1996: М. Детелић, *Урок и невеста*, Београд: САНУ.
- Златковић 2001: Д. Златковић, *Срамотно и погано у пиротском говору*, IP „Ecolibri“, Београд: Музеј Понишавља Пирот, Софија: „Диос“.
- Карановић и Јокић 2009: З. Карановић и Ј. Јокић, *Смеховно и еротско у српској народној култури и поезији*, Нови Сад: Филозофски факултет.

- Карановић 2011: З. Карановић, Гавран и соко као свадбени медијатори у три сватовске песме, или заборављена прича о иницијацији, у: *Птице: књижевност, култура*, ур. М. Детелић и Д. Бошковић, Лицеум, бр. 14, Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Крагујевцу: 125–140.
- Карановић 2017: З. Карановић, Љубавне чини биљем у српској народној поезији, рефлекс магије у: *Гора божурова (биљни свет у традиционалној култури Словена)*, ур. З. Карановић, Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“: 57–74.
- Караџић 1841: В. Ст. Караџић, *Српске народне пјесме*, I, Беч, 1841, према: Сабрана дела Вука Стеф. Караџића, IV, приредио В. Недић, Београд: Просвета.
- Караџић 1853: В. Ст. Караџић, *Српске народне приповијетке*, према Сабрана дела Вука Караџића, прир. М. Пантић, књ. трећа, Београд: Просвета 1988.
- Караџић 1898: В. Ст. Караџић, *Српске народне пјесме* V, Београд: Државно издање.
- Караџић 1973: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књига прва, Различне женске пјесме, прир. Ж. Младеновић и В. Недић, Београд: САНУ.
- Марковић 2017: Д. Марковић, *Српски свадбени обичаји у Војводини*, Нови Сад: Музеј града Новог Сада.
- Мићовић 1952: Љ. Мићовић, Живот и обичаји Поповаца, *Српски етнографски зборник* LXV, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Петровић 1998: П. Петровић, Баба, у: Кулишић (et. al.): *Српски митолошки речник*, Београд, Етнографски институт САНУ: Интерпринт.
- Проп 1984: В. Проп, *Проблеми комике и смеха*, Нови Сад: Дневник.
- Раденковић 1996: Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији јужних Словена*, Београд – Ниш: Балканолошки институт САНУ – Просвета.
- Самарџија 2014: С. Самарџија, Танковрха јела и зелен бор: Напомене уз зимзелено дрвеће, народној поезији, у: *Биље у традиционалној култури Срба*, II ур. З. Карановић, Нови Сад: Филозофски факултет: 5–19.
- Bahtin 1978: М. Bahtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Nolit: Beograd.
- Lord 1990: А. В. *Pevač priča* I и II, prev. S. Glišić, Beograd, Idea.
- Vukmanović 2017: А. Vukmanović, The tree-sign in oral lyrics: fragments of a mythopoetic picture of the world, у: *Гора божурова (биљни свет у традиционалној култури Словена)*. Ур. З. Карановић, Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“: 25–38.

Zoja S. Karanovic

INTRODUCTORY VERSES AND FORMULAS OF PLANTS AND HERBS IN LYRIC FOLK SONGS FROM THE COLLECTION OF VUK KARADŽIĆ (FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY)

Summary

The research in this paper is based on the assumption that folk poetry exists on the matrix of inherited means of expression. Although these established expressions are called by researchers differently, the term formula is used most often. Formulas, according to Milman Parry, represent a group of words that are regularly used in epic poetry “under the same metrical conditions, to express a particular essential idea”. They are also formed on the basis of analogous aesthetic rules and ethical norms that certain communities have injected into them. This paper presents the first formulaic verses not in epic but lyrical folk songs of the Vuk Stefanović Karadžić collection, in which plants appear. We are trying to show how formulas with different phytonyms work here. The collection of poems was compiled in the first half of the 19th century and containing 1180 songs and more than 10 percent of them begin with “herbal formulas”.

Наталья В. Аксёнова
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
aksyonova@karazin.ua

ВЕГЕТАТИВНЫЙ КОД В ТРАДИЦИОННЫХ ИГРАХ УКРАИНЦЕВ

Широкое использование растительного кода в детских играх связано с идеей реинкарнации, которая лежит в основе инициационных обрядов, подготовка к которым или прохождение в игровой форме было неотъемлемым элементом взросления и важным средством освоения сакральных знаний, связанных с идеей роста/дозревания

Попытка воспроизведения основного мифа на материале игр требует анализа всех проявлений традиционной культуры и раскрытие ее символично-семантических систем. Прослеживается, что большинство игр воспроизводят сюжет умирания/воскрешения, который выступает одновременно в разных ипостасях, но чаще всего растительных. В играх доминирует идея перевоплощения игрового персонажа, поэтому в них подробно воссоздаются стадии всего вегетативного периода растений, о которых говорится в игре – лён, мак, просо, хрен, редька. Большей частью идея перерождения передается в игре через молотьбу растения, его измельчение или толчение.

Ключевые слова: игры, растительный код, обряд перехода.

Архаическое мышление имеет много кодов и смыслов, которые закодированы и составляют модель мира, которая воспроизводится на всех уровнях с помощью различных кодов для воспроизведения которых используются разные, на первый взгляд, персонажи и объекты. Одним из таких кодов является вегетативный код.

Исследование растительного кода в традиционной культуре украинцев началось с работ А. Потєбни (Потєбня 1860; Потєбня 1883) и Н. Сумцова (Сумцов 1885). Детальные исследования растительного кода были проведены на обширном материале народной календарной обрядности А. Курочкиным и Э. Гаврилюк (Курочкин 1982; Гаврилюк 1999; Гаврилюк 1999а). Растительная символика в народном творчестве подробно изучена на материалах народных исторических дум и песен (Снигирёва 2012). Отдельное исследование поминальной обрядности в коннотациях растительного кода на примере украинских похоронных плачей было проведено О. Мыкытенко (Микитенко 2017).

Интерпретация растительного кода в системе народных игр украинцев хотя и была неоднократно актуализирована (Чебанюк 1997; Аксёнова 2007; Ботвыненко и Хомик 2016), но до сегодняшнего времени осталась до конца не исследованной. Перспективным в этой связи является воспроизведение некоторых элементов, которые утрачены в других фольклорных формах. Предметом нашего исследования являются традиционные игры украинцев в контексте воссоздания в них растительного кода индоевропейского мифа.

Несмотря на то что в реконструкции славянской модели мира мы имеем широкий диапазон очень качественных исследований (Николаева 1997: XXXV-XXXVI; Швед 2008), но попытки анализа растительных мифологем в связи с игровыми ситуациями все еще единичны (Антонова и Чвырь 1983). Поэтому актуальным является дальнейшее изучение игр в контексте реконструкции архаичной модели мира и особенно воссоздания вегетативного кода, который соотносится с идеей реинкарнации.

По мнению ученых, изучающих основной миф, тексты игр с названиями растений не могут считаться только такими, которые описывающие технику навыков выращивания и обработки растений, постольку, они имеют целью репрезентировать идею дублирования = воспроизводства основного мифа различными средствами (Судник и Цивьян 1981: 308).

Рассмотрим игры с персонажами, которые передают идею мифологической картины мира. Например, игра *Редька*, зафиксированная в с. Колодяжном Купянского уезда Харьковской губернии, рассказывает о произрастании *редьки*: все дети, кроме одного, садились цепочкой в ряд, каждый между ногами предыдущего, крепко держась друг за друга руками. Игрок, оставался, трижды прыгал вокруг цепи игроков на одной ноге, после этого происходил диалог:

- Стук, стук в ворота.
 - Кто идёт?
 - Посол с господского двора.
 - За чем?
 - За редькой.
 - Для чего?
 - Барыня больна, редьки захотела.
 - Хозяева поехали орать.
- (Иванов 1889: 67)

После чего игрок снова прыгал трижды и получал ответ – „поехали сеять“ и только когда „репка“ вырастет, то позволяют рвать – „рви да

без корня“. Тогда игрок берет всех по порядку детей и подводит их на ноги. На этом игра заканчивается.

Рассмотрим значение каждого игрового момента. Первое на что нужно обратить внимание – это сидение детей цепочкой на земле и прыжки на одной ноге, что, безусловно, связано с приобретением игроками хтонических черт (Савова 1992: 52; Успенский 1982: 57). Этот момент закрепляется повтором этого действия трижды. Когда *редька* созревает, почему-то позволяют вырвать ее только без корня. Очень интересным в этой связи является определение К. Леви-Стросса мифологемы редьки как пробки, что затыкает „дыру“ между верхним и нижним мирами (Леви-Стросс 1985: 26). Отсюда становится понятным, почему позволяют рвать только без корня – образуется „дырка“. Окончание игры соответствует полному поднятию всех детей на ноги – переход от нижнего мира к миру живых – разрыв связи между двумя мирами.

Семантически маркированным в этом моменте является отождествление *цети*, который образуют дети, и растения – репки, что воспроизводит образ мирового дерева или растения, которое обвивает столб/дерево (Топоров 1969: 38). Название игры происходит от растительного синонима сына бога – *Репки*, на которого указывает и одноименная сказка. В этой сказке есть интересные персонажи „ноги“: репку удастся вытянуть только с помощью пятой ноги. При этом характерной особенностью поэтики образуя изображение цепочки, описание которого похоже на загадку: „пятая нога за четыре, четыре за три, три ноги за две, две ноги за ногу, нога за сучку, сучка за внучку, внучка за бабку, бабка за деда, дед по репку...“ (Афанасьев 1957: 131). Текст сказки с перечислением ног имеет прямые параллели с загадками Эдипа. *Ноги* воспроизводят идею образа тела, сочетающий черты людей и животных и фигурирует во многих загадках основного мифа, сохраняя прямую и обратную нумерацию (Иванов 1994). Число пять считается „законченным/замкнутым“ множеством (Топоров 1992: 148), которое достаточно для выполнения обряда перехода из одного мира в другой. Перечисление различных животных в определенной иерархической последовательности (с прямой и обратной направленностью) сопровождают описание мирового дерева (Иванов 1979: 153).

По нашему мнению, эта мифологема объективируется в играх как с помощью образования „цепочки“ детей, сидящих, так его разрыва (подведение из земли) в обратном порядке. Одноноготь персонажей, которые помогают *деду*, указывает на их хтоничность. Все это перекликается с игровой ситуацией, когда один из игроков прыгает на одной

ноге. Так в игре воспроизводится переход из мира живых в мир мертвых.

Очень интересная упоминание о связи персонажа *редьки* и измельчения растительности прослеживается в игре-танце *В редьку*:

Як пиду я к бабушки, к бабушки
Та напросю рэдычки, рэдычки
Бабка капусту сичэ,
Из носа мазка тэчэ
Ой ты, хрін
Не я тэбэ садыв...¹.

Переход в этой игре от одного персонажа *Редьки* к персонажу *Хрен* свидетельствует о тождестве этих персонажей. К тому же здесь манифестируется идея измельчения растений, что передается словами „капусту сичэ“. Следует вспомнить, что в варианте игры *Хрен*, зафиксированном в Курской губернии, происходит монолог, во время которого говорится, что параллельно с выращиванием *хрена*, его нужно оплести/загородить. Для этого сначала делают „колья“, затем „плетень“, а когда „хрен“ созревает, то его можно сорвать только после того, как запрут „ворота“ ограждения, причем последней в цепочке детей сидит *баба* с поднятием которой *хрен* считается вырванным (Машкина 1867: 114). Брать редьку в определенной последовательности – „с конца“ требуется в варианте игры *Редька* у русских Вятской губернии (Покровский, 1887: 176) и только на „земле бабки“. Подобный диалог встречается во многих играх с подобной семантикой: так разрешается рвать с корнем и персонажа „петрушку“ в игре *Рвать петрушку*. Это четко указывает, что действие игры происходит в загробном мире – „на земле бабки“. Следует отметить, что М. М. Валенцова установила соотношение номинаций божества отвечающего за урожай зерновых, то это божество может называться баба/мать/матушка/тетушка и может быть ржаной/житной/хлебной (Валенцова 2016: 30). Очень часто этот персонаж имеет черты хромоты (Валенцова 2016: 33).

В записанном И. П. Сахаровым варианте игры *Редька* просят выкопать *редьку* с корнем, что *бабка* не позволяет, а подсказывает „потряси: выплывет, словно как из воды“ (Сахаров 1989: 177). Все это указывает на то же семантику, что мы встречали в играх *Редька* и *Репка*: нельзя вырывать растение без того, чтобы не нарушить равновесие между мирами.

¹ Рукописный фонд Института искусствоведения, фольклористики и этнологии имени М. Т. Рылского НАН Украины, фонд 11-4, ед. хр. 612, лист 114-115.

Очень похожа на игры *В редьку* игра *В куну* (записанная Д. И. Яворницким в с. Сонцовка Харьковского уезда). Сначала дети выбирают *куну* с помощью считалки, во время которой дети образуют круг внутри которого стоит один ребенок. Все быстро возвращаются слева направо и поют, а тот, кто стоит в кругу, переступает при каждом слове и указывает на того, кто покинет игру во время слов „выступи вон“:

Ходэ баба по бору, по бору
 Та рвэ зилля лободу, лободу
 І рвэ, і бэрэ на бережок кладе
 Оцэ куна, оцэ лышка,
 А ты выступы гэть!²

Когда все выходят из игры, последний становится *куной*, садится на землю и вытягивает перед собой ноги, другие садятся спиной к нему, и все крепко держат друг друга руками. Затем двое отрывают всех детей от *куны* за руки, а саму *куну* „турлычат“ (дуют в ушки), дергают за волосы, хохочут, перебрасывают её³. Отметим, что слово с основой **куна* имеет тесную связь с первоначальным мифом и семантикой обмена (Иванов 1975: 59). В играх персонаж *куна* – это образ обмена между мирами, ведь именно образы парных куниц являются атрибутами мирового дерева (Иванов и Топоров: 1983: 169).

Как показывает анализ игр, перед нами преобразования образов и функций растительного символика на зооморфную, но сохранением многих хтонических функций – персонаж *куна* подвергается различным действиям, которые должны вывести игроков из состояния потустороннего мира – смех, дуновение в уши, опрокидывание (Геннеп 1999: 158). Все эти действия сопоставимы с обрядами инициации. Такое *перетекание* растительно-зооморфных функций различных персонажей безусловно характерно для мифологического мышления.

В этой связи обратимся хотя бы к сюжетам народных сказок. Сказка *Репка* рассказывает о том, что персонаж *репка* родила сына, который имел признаки медведя и которого называли Ивашко-Ведмидько (Афанасьев 1957: 303). Персонаж изначально связанный с медведем, является воплощением Велеса (Успенский 1982: 94). Быстрый рост персонажа говорит

2 Рукописный фонд Института искусствоведения, фольклористики и этнологии имени М. Т. Рильского НАН Украины, фонд 8, ед. хр. 5, лист 119.

3 Рукописный фонд Института искусствоведения, фольклористики и этнологии имени М. Т. Рильского НАН Украины, фонд 8, ед. хр. 5, лист 119.

о его соотношении с мировым деревом и растительным кодом. Все это позволяет говорить о воплощении в данном персонаже первопредка, к тому же быстрый рост тождественно перевоплощению, то есть персонаж не рождается, а возвращается, рождаясь вдруг (Криничная 1988: 78–79).

Растительный код проступает даже в очень примитивной, на первый взгляд, игре *Дрибушэчки* (Иванов 1889: 77), в которой дети, взявшись за руки, крутятся и говорят:

Дробу, дробу дробушэчки
 Найившыся пэтрушэчки,
 Найившыся лободы
 Гала, гала до воды.

После последнего слова все размыкают руки и кто-нибудь падает» (Богданович 1877: 224). Мотив измельчения-растирания явно переплетается с растительным кодом основного мифа, впитывает в себя такие растения, как петрушка, перец, конопля, в которых воплощается образ сына громовержца, который уничтожается с помощью растирания, резки, растерзание, а затем, после пребывания под водой/землей, воскресает в новой ипостаси (Судник и Цивьян 1981: 301). В архаических представлениях водная стихия, которая составляет бинарную оппозицию картине мира связана с первобытным хаосом, *низом*, смертью и её олицетворениями (Гошко 2010: 574). Вот почему при словах „к воде“ все ждут падения игрока на землю. Таким образом дублируется вербальное определение мифа и его символическое воспроизведение в движениях (Чебанюк 1998: 92). Быстрое вращение по кругу и является воспроизведением идеи измельчения, что может отождествляться с идеей растирания с помощью такого предмета, как жернова. Идея расчленения связана с мотивом жертвоприношения и очень хорошо иллюстрируется образом жертвоприношения хлеба как такового, что изначально был измельченный/разрушенный, то есть прошел обряд реинкарнации-перерождение (Топоров 1998: 295; Балушок 1998: 79). Подтверждает вывод об идее дробления=круговое кружение наличие игр с использованием настоящих жерновов под названием *Мельница*, заканчивающиеся избивением участников на полу/земле или обливанием (Морозов 1998: 136). Мотив кружения/вращения присутствует и в другой игре – *В куна*. Также, на наш взгляд, кружение связано с идеей реинкарнации/перерождения растения в нить, а затем и в полотно, присутствует в одноименной игре *Полотно* (Русов 2008: 203).

Кружение также присутствует в воссоздании вегетативного роста

растения. Во многих играх присутствует символика витья/развивания растительности, особенно в весенних играх-танцах *Кривый танець*, *Жучок*. В игре *Фиялочка* из Закарпатья девушки до бесконечности завиваются и завиваются в круг, создавая как-бы росточек. Завиваясь они поют о бутоне:

Фиялочки, пупивочки, як ся завиваються,
 Наши хлопци май молодшы винце попивають
 Фиялочки, пупивочки як вони ся вьють, вьють
 Наши хлопци май молодши мед горилку пьють.

Когда все девушки совьются в круг, то из его середины первая станет выходить и потянет за собой остальных и поют о том, что они развиваются:

Фиялочки, пупивочки, як ся розвиваються,
 Наши хлопци май молодшы винце попивають...
 (Панькевич 1929: 258-259)

К этому же семантическому ряду что и игра *Дрибушечки* относятся игры *Варена рипка*, *Репка*, *Колесо* (Иванов 1889: 48). Во время игры дети также кружат по кругу, которое образуют, сначала стоя лицом внутрь, а затем, извернувшись под своими руками, – лицом наружу. При кружении проговаривают: „Вареная репка, держись крепко. Кто оборвется, так достанется“. Этот вариант игры также воспроизводит семантику идеи перерождения, что воплощается в названии *репки* вареной и воспроизводит оппозицию „сырой-вареный“ (Топоров 1986: 84).

Способ игры в *Лозу* записал В. П. Милорадович: девушки становятся цепочкой и образуют *ключ* и все переходят через поднятые руки последней пары, припеваючи:

Плэту, плэту лис, лис,
 Парубкив бис, бис
 А на дивчат плутаныцю,
 А на хлопцив вишальныцю
 А на дивчат роста.
 На хлопцив короста;
 Ни вэлика, ни мала,
 Як на дубови кора.
 (Милорадович 1897: 53)

Плетение и разплетение наблюдаем и в игре *Лис*, в которой взявшись за руки, составляют круг, затем круг разрывается и *маты* (ведущая) начинает *заплитать лису*, проходя под руками каждой пары. Она в конце концов заплетает так, что вся цепь переходит на другую сторону, причем правые руки переходят через плечо и шею спереди стоящей, а левая под рукой и за спиной. В это время этой фигуре поют:

Плэту, плэту лис, лис,
На парубкив бис, бис.
А на дивчат рай, рай,
Щоб вывэли край, край.

После этого начинают расплетаться (Русов 2008: 205). Идея плетения глубоко связана не только с прорастанием, но и с мировым деревом, которое отождествляется здесь с дубом, на котором с помощью обрядов подвешивания проходила инициация (Еремина 1991: 125). Становится понятным, почему парням желают петлю и у них появится кожа как „на дубови кора“.

Лучше всего характеризует связь плетения/прорастания игра *Довга лоза*. Во время игры лоза воссоздается с помощью цепи, которая создается путем перепрыгивания одного игрока через другого. Такие игры, по сути, являются бесконечными. Этот момент перекликается с бесконечностью роста мифологических растений в мифологической картине мира. Иногда ребенок перепрыгивая через игрока, ложился сразу на землю вниз лицом и его должны были перепрыгнуть последующие (Иванов 1889: 66). Растение выполняло в этой игре роль дороги и наоборот создание лозы проецировалось как дорога. *Довгу лозу* как игру используют чаще всего, когда все вместе идут куда-нибудь (Иванов 1898: 910).

Бесспорно бесконечность дороги мифологична, но чаще всего мы имеем дело с нейтральной зоной (столб, дерево, растение), что позволяет моделировать обряд перехода из одного мира в другой (Геннеп 1999: 23). Связь двух миров очень ярко проступает в этой игре, потому что именно мировое дерево выступало за такое, что связывает *низ* и *верх*.

На связь растительных персонажей и их тождество, указывает и этимологическое значение слов *перец*, *петрушка*, *репка*, имеющие в своей основе корень – **per* (Топоров 1977: 205). Следует отметить, что эти растительные ипостаси сына бога тесно связаны с идеей мирового дерева. Подтверждением нашего вывода является сказка о том, что именно с пареной репы в печи образовалась девочка (Афанасьев 1957: 303). Перепикання детей в печи, неоднократно исследовалось

учеными, имело целью перерождения ребенка чаще всего с целью ее выздоровления (Топорков 1992).

Для реального приобретения новых качеств через испытания, как на индивидуальном, так и на общественном уровнях, дети использовали конструкты различных обрядов перехода. Применение в играх терминологии сеяния-произростания персонажей передавало семантическую нагрузку перехода от „естественного“ (незрелого) до „культурного“ (зрелого) состояния (Бернштам 2000: 307). Игра *Мак* передает все стадии вегетации этого растения, при этом все вопросы и ответы воспроизводятся в настоящем времени, что также передает мифологическое восприятие этого диалога:

Чы сияли мак?
 – Сиялы
 А чы зийшов мак?
 – Сходьть.
 А чы зацвив мак?
 – Цвитэ
 А чы одцвив мак?
 – Одцвива.
 А чы поспив мак?
 – Поспив
 А чы зибрано?
 – Зибрано
 А чы пора молотыть?
 – Пора
 (Богданович 1877: 225)

В игре *Соловейку, сватку, сватку* также говорится о всех моментах культивирования мака – „копают на мак“, „сеют мак“, „скородят мак“, „прорывают мак“, „окучивают мак“, „растет мак“, „жнут мак“, „веют мак“, „едят мак“, „взвешивают мак“, „продают мак“ (Семеренський и Черемський 1999: 177). Очень интересно, что иногда диалог о маке сопровождается взаимным избиением, как в игре *Горобчык*, записанной в украинцев Саратовской губернии, при словах „трусять мак“ дети хватают один другого за волосы и бьются лбами (Горобеичко 1846: 125). Осыпавшийся мак олицетворяет смерть и переплетается из мотивом смерти (Микитенко 2017: 49).

Воспроизведение растительного кода возможно с помощью зерновых растений. Чаще всего в конце XIX–XX вв. встречались игры с таким персонажем, как *просо*. Для этих игр характерен диалог такого типа

(*хазяйин* и *дивка*): – „Наймись ко мне проса жать. – А какое оно? – Вот (показывает выше головы). – не достану. – А такое? (Показывает ниже колена) – не нагнусь. – А замуж? – Хоть сейчас“. При этих словах *дивка* бежит от *хазяйина* через весь ряд детей, подняли руки до конца, а *хазяйин* преследует ее ударами палкой. Значение биение как необходимого компонента переходных обрядов, выражает идею перевоплощения, не вызывает сомнения. К тому же свадьба и есть инициационных обрядом, так что становится понятным согласования девушки к „замужества“, что сопровождается ее избением. В других вариантах этой игры *дивка* просит хлеба за то, что пригодится жать или полоть просо, и тогда происходит диалог: – „А свой где дела? – С детьми (или казаком) съела“. В варианте игры с Пырятинского района Полтавской области игрок отвечает „с Петром съела (съел)“⁴. В этом контексте „поедание хлеба“ следует понимать как присоединение к сакральному – жертвоприношение хлеба, его измельчения и совместное поедание, предшествующего обрядам перехода (Геннеп 1999: 35; 119), поскольку после слов о том, что хлеб съедено, наступает избения.

Просо связывается у разных народов с культом близнецов (Иванов 1977: 61). Именно поэтому этот персонаж имеет символическое противопоставление – это высокое, выше головы, то низкое ниже колен, полностью соответствует схеме *рождения-смерти*, *верх-низ*. Еще одной ипостасью бога-близнеца является персонаж *лён*. Поэтому все тексты, рассказывающие о выращивании льна или проса, как например *Просо* (Иванов 1889: 77–78), *Лён* (Покровский 1887: 188), следует считать воспроизведением мотива основного мифа о бегстве/сокрытия божества с раздвоенной природой и его перевоплощением (Иванов и Топоров 1983: 162).

Игра *Мак* (Иванов 1889: 77-78), по нашему мнению, не только вербально отражает саму идею перевоплощения, но и воспроизводит сам обряд для ребенка, сидящего на земле в центре круга – в конце игры ее подбрасывают вверх или она бежит после того, как *мак* созревает. Это тождественно идеи преследования бога, чаще всего скрывается где-то на горе (Иванов и Топоров 1983: 148). Об этом говорится в конце игровой песни:

Ой, на гори мак,
Пид горою так...
...Постийте дівчата,

4 Рукописный фонд Института искусствоведения, фольклористики и этнологии имени М. Т. Рыльского НАН Украины, фонд 1, ед. хр. 621, лист 144.

Як мак на гори...
 (Богданович 1877: 225)
 Ой, на гори мак,
 А в долини так!
 Мак мачыстый, головыстый
 (Покровський 1887: 188).

Ой, на гори мак,
 Роды, Божэ, так
 Мак, мак, моя маковочка,
 Золота головочка!
 (Иванов 1889: 77–78).

Эти тексты свидетельствуют также и о тождественности понятий *ребенок*=*мак*, что подтверждается обычаем римлян использовать в качестве жертвоприношения головок мака вместо ребенка (Дикарёв 1899: 43).

Такую же семантику с эпитетом золотой имеют игры и с использованием персонажа *лён*. В игре *Смородина* поют именно о *льне*:

Ой, посию, льон
 Пид панськім двором,
 Що чорне кориннячко,
 А золоте насиннячко,
 А шовковий льон.
 (Милорадович 1897: 51)

Все эти реминисценции растительного кода можно объяснить, если вспомнить, что начальная семантика мирового дерева (растения) тесно связана с идеей мировой горы, чаще всего характеризуется как золотая – растение выступает как дополнение Центральной горы (Элиаде 1986: 154).

В играх очень часто лён и мак являются взаимозаменяемыми символами, как например, в игре *Мак*, в которой поющие девушки кружатся по кругу, а в середине стоит одна и показывает жестаи, то о чём поют:

По гори льон, льон
 По долини мак, мак
 Любы наши макивныци
 Сияти бы так, так...
 (Панькевич 1926: 258).

О поедания мака напоминает и игра *В щетки*, в которой дети образуют цепь, глядя в затылок друг другу, кладут руки на плечи – младших детей ставят вперед, один из детей ходит вокруг этого ряда и напевает:

Ой щи-щитка малэнька,
Побай, побай – де твоя нэнька?
На марковци сыдила-сыдила.
Дрибный мачок дзюбала, дзюбала.
Ой, дзюб, дзюб, дзюбанець,
По чотыры щиткы
Калынькови диткы.

После песни ведущий берет последнего и с ним водит, припеваючи тоже самое до тех пор, пока дойдут до самого маленького ребенка, которого подбрасывают и кричат: „Ура! Ура!“⁵. Вывод о сочетании растительного мифологемы с идеей дробления=растерзания растительного героя подтверждается сходством этимологии названий игры и устройства для чесания или мыкания волокон – „щетки“ (Николаенко 2001: 67).

Примечательно, что в игрового персонажа *щетки* есть *мать*, которая ест мак:

Щитка, щитка маленька,
Попытай, попытай, дэ твоя нэнька?
На макивци сыдила, сыдила,
Дрибный мак дзюбала, дзюбала,
Тагы дзюб-дзюбанець
Идэ дивка у танэць за мною.
(Русов 2008: 206)

Как уже было отмечено, взаимный переход лён-мак встречается во всех играх подобного семантики. К этому нужно добавить, что растительный код репрезентирующийся маком передаётся также в игровых коллизиях льном, петрушкой, хреном, перцем, коноплей (Судник и Цивьян 1981: 301–308). Персонаж конопли в детских играх также отражает идею перевоплощения=перерождение растительного символа в новых ипостасях (Цивьян 1977).

Итак, все диалоги о выращивании растений воспроизводят идею созревания, имеющий разные периоды. Для воспроизведения/перевос-

5 Рукописный фонд Института искусствоведения, фольклористики и этнологии имени М. Т. Рыльского НАН Украины, фонд 1, ед. хр. 621, лист 145.

площение в полном объеме важно прохождения всех стадий в определенном порядке, поэтому все эти игры содержат такие подробности всего вегетативного периода. Лишь после его завершения „растение“ можно перерабатывать (молотить), „сапогами приколачивать“ (Богданович 1877: 225; Покровский 1888: 188). Обработка урожая – последний этап в реинкарнации, без чего перерождения не может произойти. Именно благодаря такому моменту, как приобретение новых признаков с помощью механических действий с растительными персонажами, и происходит номинация игр: *Мельница, Щитка, В щетки*.

Все эти игры имеют символический характер и воспроизводят общую идею умирания=воскресения сына громовержца, который выступает одновременно в разных ипостасях, чаще всего растительного происхождения. Широкое использование этой мифологемы в детских играх связано с идеей реинкарнации, что лежит в основе инициационных обрядов, подготовка к которым (или даже прохождение в игровой форме) было неотъемлемым элементом детской жизни и важным средством освоения сакральных знаний. Следует учитывать, что традиционная культура постепенно отмирает, ведь из всех игр, нами описаны, в употреблении за последнее время зафиксирована упоминание только об игре *Мак* в с. Лиман Змиевского района (Осадча 2000). Именно поэтому любая попытка воспроизведения основного мифа на материале игр требует анализа всех проявлений традиционной культуры. Изучение семантики игр невозможно без подробного рассмотрения всего многообразия ритуально-игровой и бытовой поведения представителей различных возрастных категорий.

ЛИТЕРАТУРА

- Аксёнова 2007: Н. В. Аксёнова, Семантика рослинної символіки в іграх українців у: *Записки історичного факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова*, 17: 97–106.
- Антонова и Чвырь 1983: Е. В. Антонова и Л. А. Чвырь, Таджикские весенние игры и обряды и индоевропейская мифология у: *Фольклор и историческая этнография*, 22–42.
- Афанасьев 1957: *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева*, Москва, 1.

- Балушок 1998: В. Г. Балушок, Перероджуюча семантика удару в фольклорі й ритуалі у: *Регрес і регенерація народного*, Київ: 79–85.
- Бернштам 2000: Т. А. Бернштам, *Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт церкви в народном христианстве*, Санкт-Петербург.
- Богданович 1877: А. В. Богданович, *Сборник сведений о Полтавской губернии*, Полтава.
- Ботвыненко и Хомик 2016: А. Ботвиненко и О. Хомік, Міфо-ритуальна основа дитячого фольклору та ігор у: *Сучасна українська нація: мова, історія, культура*: матеріали науково-практичної конференції з міжнародною участю 16 березня 2016 р. з нагоди 15-річчя кафедри українознавства, Львів: 432–434.
- Валенцова 2016: М. М. Валенцова, Об одной мифологической балто-славянской параллели у: *Славяноведение*, 6: 23–36.
- Гаврилюк 1999: Е. Є. Гаврилюк, *Рослинна символіка в контексті української календарної обрядовості: проблема семантико-функціонального аспекту*. Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.07. – фольклористика, Київ.
- Гаврилюк 1999а: Е. Є. Гаврилюк, Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості у: *Ритуал. Студії з інтегральної культурології*, Львів: 32–55.
- Геннеп 1999: ван А. ван Геннеп: *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов*, Москва.
- Горобейчко 1846: Гимнастические игры в малороссийских селениях у: *Саратовские губернские ведомости*, 18: 125–126.
- Гошко 2010: Л. Гошко, Вогню чорт боїться, а в воді селиться (традиційні уявлення українців про воду як локус міфологічних істот) у: *Народознавчі зошити*, 5-6: 566–574.
- Дикарєв 1899: М. Дикарев, Заметки по истории народной ботаники у: *Этнографическое обозрение*, 1-2: 19–53.
- Еремина 1991: В. И. Еремина, *Ритуал и фольклор*, Ленинград.
- Иванов 1889: П. В. Иванов, *Игры крестьянских детей в Купянском уезде*, Харьков.
- Иванов 1898: В. В. Иванов [ред. В. В. Иванов], *Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края*, Харьков: Тип. губ правления, 1.
- Иванов 1975: В. В. Иванов, Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен у: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов*, Москва: 50–78.
- Иванов 1977: В. В. Иванов, К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных противопоставлений у: *Труды по знаковым системам*, Тарту: VIII, 45–64.

- Иванов 1979: В. В. Иванов, О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах у: *Проблемы славянской этнографии*. (К 100-летию со дня рождения членакорреспондента АН СССР Д. К. Зеленина), Ленинград: 150–161.
- Иванов 1994: В. В. Иванов, Структура индоевропейских загадок-кеннингов и их роль в мифопоэтической традиции у: *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст*, Москва: Индрик: 118–142.
- Иванов и Топоров 1983: В. В. Иванов и В. Н. Топоров, К проблеме лтш. Jumis и балтийского близнечного культа у: *Балто-славянские исследования 1982*: 140–175.
- Криничная 1988: Н. А. Криничная, *Персонажи преданий: становление и эволюция образа*, Москва: Наука.
- Круть 2003: І. Ю. Круть, Відбиття найважливіших індоєвропейських концептів у лексичі календарно-обрядової поезії у: *Слов'янський вісник: Збірник наукових праць*. 3. Рівне: 22–26.
- Курочкин 1982: А. В. Курочкин, Растительная символика календарной обрядности украинцев у: *Обряды и обрядовый фольклор*, Москва: 138–163.
- Леви-Строс 1985: К. Леви-Строс, Размышления над одной работой Владимира Проппа у: *Зарубежные исследования по семиотике фольклора*, Москва: 9–34
- Машкина 1862: А. С. Машкин, Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда у: *Этнографический сборник*, 5: 1–119.
- Микитенко 2013: О. Микитенко, Растительная символика в украинских и южнославянских похоронных у: *Гора божурова: Більни свет у традиционалној култури словена*, ур. Зоја Карановић, Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека Србије „Светозар Марковић“: 39–55.
- Милорадович 1897: В. П. Милорадович, Сборник малорусских песен Лубянского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. у: *Сборник Харьковского историко-филологического общества*, 16: 1–223.
- Морозов 1998: И. А. Морозов, *Женитьба добра молодца: происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы»*, Москва: Лабиринт.
- Николаева 1997: Т. М. Николаева, Введение у: *Из работ московского семиотического круга*, Москва: VII-XLIX.
- Николаенко 2001: І. Ніколаєнко, Назви пристроїв для первинної обробки конопель чи льону у українських східнословобожанських говірках у: *Вісник Луганського державного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка*. 3, Філол. науки: 67–72.

- Осадча 2000: В. М. Осадча, Жанрово-стильові особливості обрядового фольклору Слобожанщини в дитячій традиції виконання у: *Дитинство і народна культура Слобожанщини. Матеріали фольклорно-етнографічних експедицій 1999-2000 рр.*, Харків: 21–30.
- Панькевич 1929 І. Панькевич, Великодні ігри і пісні Закарпаття у: *Матеріали до українсько-руської етнології*, XXI–XXII: 255–276.
- Покровский 1887: Е. А. Покровский, *Детские игры, преимущественно русские*, Москва.
- Потебня 1860: А. А. Потебня, *О некоторых символах в славянской народной поэзии*, Харьков.
- Потебня 1883: А. А. Потебня, *Объяснение малорусских и сродных народных песен*, Варшава, 1.
- Русов 2008: М. Русов, Игры детей в Полтавщине у: *Народна культура українців: Життєвий цикл людини*. Том 1. Діти. Дитинство, Київ: 190–213.
- Савова 1992: Е. Савова, За слепотата и хромотата на кокошката в плана на митологичното мислене у: *Български фольклор* 3: 40-55
- Сахаров 1989: И. П. Сахаров, *Сказания русского народа собранные*, Москва: Художественная литература.
- Семеренський и Черемський 1999: Укладачі: В.І.Семеренський, П.Г.Черемський, *Дзига. Українські дитячі й молодечі народні ігри та розваги*, Харків: Друк.
- Снигірєва 2012: Л. Снігірєва, Рослинна символіка в українських народних історичних піснях XV – початку XVIII ст. у: *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології та етнології*. 1-33: 196–203.
- Судник и Цивьян 1979: Т. М. Судник и Т. В. Цивьян. Еще о растительном коде основного мифа: мак, *Balkano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста*, Москва.
- Судник и Цивьян 1981: Т. В. Цивьян и Т. М. Судник, Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balkanica) у: *Балто-славянские исследования 1980*, Москва: 300–317.
- Сумцов 1885: Н. Ф. Сумцов, *Хлеб в обрядах и песнях*, Харьков.
- Топорков 1992: А. Л. Топоров, Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян у: *Фольклор и этнографическая действительность*, Санкт-Петербург: 114–118.
- Топоров 1969: В. Н. Топоров, К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) у: *Труды по знаковым системам*, Гарту: IV: 9–43.
- Топоров 1976: В. Н. Топоров. Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.), *Балканский сборник 1977*, Москва: Наука: 196–207.
- Топоров 1977: В. Н. Топоров, Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.) у: *Балкано-лингвистический сборник*, Москва: 198–207.

- Топоров 1986: В. Н. Топоров, Индоевропейские ритуальные термины SOUH- ETRO- (-ETLO- EDHLO-) у: *Балто-славянские исследования 1984*, Москва: 80–89.
- Топоров 1992: В. Н. Топоров, Из индоевропейской этимологии IV (1) И.-е. *eg'h-om (*Neg'h-om): *men-. 1. Sg.pron.pers у: *Этимология 1988-1990*, Москва: 128–153.
- Топоров 1998: В. Н. Топоров. Семантика мифологических представлений о грибах у: *Balkanica. Лингвистические исследования*, Москва: 234–298.
- Усачёва 2000: В. В. Усачёва, Мифологические представления славян о происхождении растений у: *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*, Москва: Индрик: 259–302.
- Успенский 1982: Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва: МГУ.
- Цивьян 1977: Т. В. Цивьян, Повесть конопли к мифологической интерпритации одного операционного текста у: *Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские паралели. Структура балканского текста*, Москва: 305–317.
- Чебанюк 1997: О. Чебанюк, Релікти архаїчних уявлень і ритуалів у деяких дівочих весняних іграх у: *Народна творчість та етнографія*, 4: 88–95.
- Чебанюк 1998: О. Чебанюк, Магічна символіка танкових рухів та ігрових дій у: *Регрес і регенерація у народному мистецтві*, Київ: 92–99.
- Швед 2008: І. Швед, Коды й архаїчна міфопоетична модель світу слов'ян у: *Міфологія і фольклор*, 1: 47–53.
- Элиаде 1986: М. Элиаде, *Космос и история*, Москва: Прогресс.

Nataliya V. Aksyonova

THE PLANT CODE IN THE TRADITIONAL GAMES OF UKRAINIANS

Summary

The article actualizes the reconstruction of the semantics of plants based on the materials of traditional children's games of Ukrainians. It is traced that the majority of games reproduce the plot of the dying / resurrection of various plant characters. In games, the idea of reincarnation of the game character dominates, therefore, the stages of the entire vegetative period of plants are recreated in them in detail, and death is transmitted by reproducing the threshing of the plant, its grinding or pounding. All games have the ritual structure of age initiation, which is reproduced using the plant code.

Марина Г. Бабалык

Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи»,

Республика Карелия, Российская Федерация

mg-babalyk@ya.ru

РАСТЕНИЯ ХМЕЛЬ И ТАБАК В ПОЗДНИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ¹

В статье анализируются поздние старообрядческие сочинения о хмеле и табаке. Часть из них испытала влияние фольклорно-апокрифической традиции. Это богатый корпус разнородных текстов, направленных на борьбу с пьянством и курением. Растения в них представлены как орудия дьявола против православных христиан. Изначально сотворенные, как все живое, Богом, хмель и табак оказались проклятыми травами. И если хмель в некоторых сочинениях еще несет в себе признаки божественного происхождения и помогает человеку, то табак чаще проявляет себя как атрибут нечистой силы. Для устрашения читателя авторы сочинений используют аллегории и метафоры, рисуют картины Страшного суда и наказания. Другая часть сочинений имеет естественнонаучный характер. В них представлены полезные свойства растений. В сатирических текстах и легендарные и естественнонаучные сюжеты приобретают несерьезный шуточный оттенок. В совокупности все повествования рисуют неоднозначную картину восприятия хмеля и табака в среде старообрядцев, ведь полезные свойства у растений есть, но употребление людьми трав не по назначению вредит как физическому, так и духовному здоровью человека.

Ключевые слова: старообрядческая книжность, эсхатология, фольклор, этноботаника, сочинения о хмеле и табаке, демократическая сатира.

И сказал Бог:

да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя,
дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод,
в котором семя его на земле.

И стало так.

(Быт. 1: 11)

¹ Данная статья является продолжением серии статей (Бабалык 2016а; Бабалык 2016б; Бабалык 2017а; Бабалык 2017б), выполненных в рамках нашего исследования 2015-2018 гг. *Рукописные сочинения о «матерном слове», моде, табаке и винопитии в русской книжности XVII-XX веков*, проводимого при поддержке РФФИ (РГНФ). Благодаря собранным за три года материалам удалось выявить новые факты об отношении старообрядцев к травам хмелю и табаку.

Библейские повествования, как известно, немногословны. В семи днях творения описывается долгий по времени этап эволюции. Согласно Библии Земля создана идеальной, пригодной для счастливой жизни человека. Однако дуальным мир был уже в раю, где Творцу противостоял змей, заставивший людей усомниться в божьей справедливости. После нарушения Адамом заповеди проклятие разрушило райскую идиллию, и все живое претерпело изменение. Не исключением оказались и растения, часть из которых сохранила свои благие божественные функции, другие же стали небезопасными и приобрели дьявольскую природу. У читателя Древней Руси популярностью пользовались этиологические фольклорно-апокрифические сочинения, в которых подробно объяснялась суть божественного проклятия, цель человеческого существования и бескровной жертвы Христа. Короткие библейские сюжеты в них разворачивались и наполнялись многочисленными подробностями. В период расцвета старообрядческой культуры эти произведения приобрели особое звучание: старообрядцы, отмечая все новое, искали правды в литературе дониконовской, *древлей*; на ее основе они создавали собственные произведения. Предпочтение отдавалось текстам нравоучительного содержания, среди которых можно выделить особую группу сочинений о вреде различных растений, таких как чай, кофе, картофель, табак, хмель и др. В данной статье представим повествования XVII–XX вв. о двух травах – хмеле и табаке. Это достаточно богатый корпус разнородных по происхождению текстов, объединенных темой греха и наказания, испытавших на себе влияние фольклорно-апокрифической традиции. Согласно им, трава хмель насаждена еще в раю и после проклятия попала в разряд бесполезных растений. Происхождение табака объясняется по-разному: с одной стороны, табак может приносить пользу, если не использовать его во грех, с другой стороны, авторы текстов склоняются к мнению о его демонической природе. В целом, все эти сочинения рисуют вечную, нескончаемую борьбу добра и зла, Бога и сатаны за душу человека.

Старообрядческие повествования XVII–XX вв. о хмеле направлены на обличение порока пьянства (имеются в виду такие тексты, как *Повесть о хмеле*, *Притча о хмеле*, *Послание к некоему инок о Хмеле*, *Повесть о вине* и др.). Многие из них восходят к *Слову о хмеле*² (Махновец 1989: 405–408) – памятнику, известному со второй половины XV

2 В рукописях *Слово о высокоумном Хмелю и худоумных и нестройных пияницах*, *Слово Кирила-философа ко всякому человеку*, *Слово святаго философа о Хмелю*, *Повесть дивна древних и премудрых мужей о Хмеле*, *Повесть о высокоумном Хмеле*.

века. Наименование *хмель* в поздних текстах часто используется для обозначения сырья для изготовления алкогольного напитка: собственно хмеля, винограда, зерна и прочих продуктов для производства самогона. Хмельное питье известно на Руси издавна. Как предполагает И. Г. Прыжов, в X веке завозили вино из Византии, но больше употребляли брагу, мед, пиво, квас (Прыжов 1914: 8). Во время правления Иоанна Грозного производить вино частным лицам строго запрещалось, так как это было делом государственным, выгодно пополняющим казну (Буслаев 1872: 52). Водка получила распространение лишь с XVI века с появлением кабаков, хотя до этого ее использовали в качестве лекарства, в виде капель (Прыжов 1914: 44).

Поскольку заглавие в рукописных памятниках является наименее устойчивой частью, тексты удобнее всего разделить по сюжетным группам:

- *монолог хмеля*, восходящий к памятнику XV века (например, в списках ИРЛИ, Керженское собрание, № 8, ИРЛИ, Керженское собрание, № 5 и др.),
- *рассказ об иноке и его беседе с Хмелем* (ИРЛИ, коллекция Амосова-Богдановой, № 44 и др.),
- *чудесная история о бесе*, принесшем хмель с Аравитских гор и научившем человека варить самогон (БАН, Основное собрание, 36.16.14; БАН, Основное собрание, 33.4.32; ИРЛИ, коллекция Евсеева, № 11 и др.),
- *размышление о количестве выпитых чаш* (ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собрание, № 179 и др.),
- *размышление о вреде пьянства для всех сословий* (БАН, Основное собрание, 33.4.32 и др.),
- *поучение* всем православным христианам, „еже не упиатися“ (БАН, Основное собрание, 25.6.5, БАН, собрание Плюшкина, № 112; РНБ, собрание Вяземского, № 278 и др.),
- *три видения* некоего старца (ИРЛИ, Карельское собрание, № 81 и др.),
- *явление Богородицы Василию Великому* (ИРЛИ, Белорусское собрание, № 28, ИРЛИ, коллекция Боброва, № 40, ИРЛИ, Верхнепечерское собрание, № 11 и др.),
- *беседа святых отцов со Христом* о пьянстве (РНБ, О.І. № 302 и др.),
- *о растении хмель и пьянстве* в „последние времена“ (ИРЛИ, Верхнепечерское собрание, № 11, ИРЛИ, коллекция Плотникова, № 53 и др.),

- созданные на основе этих сюжетов прочие слова, поучения, проповеди, компиляции (ГИМ, Музейское собрание, № 126 и др.).

Представим некоторые из них. В сборнике XVII века (РГБ, собрание Большакова, № 88) текст озаглавлен *Повесть zelo полезна о хмелю и о пьянстве сказаема от некоего философа*³. Здесь говорится о нищем, нашедшем яблоню, вокруг которой обвился хмель. Сорвав *от тое травы едину смоковицу*, человек услышал грозный голос хмеля. Примечательно здесь сходство яблони и травы с библейским деревом познания добра и зла⁴ и змеем, обвинившемся вокруг него. Герой оказывается в ситуации, в какой оказался Адам в раю: вкусив от плода, он получает доступ к *горькому* знанию. Образ хмеля персонифицирован и демонизирован, герой вступает с ним в диалог несмотря на то, что *нападе на него ужас велий*. Хмель открывает свое имя и посвящает человека в тайну своего могущества и власти над всеми сословиями, а также говорит о тех пагубах, которые приносит людям. Сообщает он и о своем знатном происхождении: „От корени есми силнаго и многоплоднаго, и племяни великаго, а мати моя сотворена Богом.“ То есть хмель имеет божественную природу, он должен был нести благо человеку, но, видимо, возгордился и отпал от света: „Главу еси имею високоумну, а язык есми имею многоглаголив и ум разноумен, а очи у собя имею мрачныи и завидливыи, а сам яз спесив велми и богат.“ Такими же спесивыми, завистливыми и болтливими, но блудливыми, нищими, презираемыми он делает тех, кто вступает с ним в дружбу, то есть увлекается хмельным питием. Но все же божественная искра сохранилась в этом создании, ведь все сказанное он открывает человеку, чтобы уберечь от дружбы с собой: „О, человек, яже еще аз глаголю тебе сия вся словеса моя: вонми во уши своя и положи прочь смоковицу сию от себя, яже еси сорвал, да не увидиши зла над собою.“

Не во всех памятниках хмель сохраняет божественную природу. Так, например, чрезвычайно распространено в рукописях сочинение *Выписано из Стоглава блаженныя памяти государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всея России о хмельном питии, отчего уставися*

3 Другой список XVII века этой *Повести* опубликован (Кушелев-Безбородко 1860: 447–449).

4 Как отмечает О. В. Белова, „запретный плод в восточнославянской традиции практически всегда ассоциируется с яблоком“, яблоня, с которой обнищавший человек срывает плод, должна была ассоциативно отсылать читателя к библейским событиям (Белова 2004: 234–235).

*се горельное вино душепагубное человеком.*⁵ Сюжет его достаточно устойчив. Чаще всего повествование начинается с зачина-обращения, характерного для проповедей и слов: „Братие, разумеите: хмельное питье от беса сотворено на пагубу душам нашим, православным христианам и на вечную муку.“ Далее подробно представлена история сотворения дурманящего зелья. Для иллюстрации из множества списков мы выбрали вариант конца XVIII века (РНБ, НСРК, Ф. 465), озаглавленный *Выписано из Летописца греческаго, слово 20, лист 135, о винном питии*, который отличается от прочих не только заглавием, но отсутствием зачина, а также некоторыми подробностями-уточнениями, которых нет в остальных списках. Итак, история такова: после того, как Христос победил смерть и вознесся, апостолы пошли с проповедью благой вести по всем странам, что не понравилось Сатане, который собрал в преисподней совет для решения вопроса, как погубить христиан; один из бесов оказался очень проворным и выступил со словом: „Аз ведаю: еще есть корень тоя травы остался, чим есмь прелстил и Евву, жену Адамлю, и жену Ноеву о разрушении ковчега; иду, и принесу, и прелщу человека, егоже обрящу.“ Обычно в данном пассаже упоминается лишь жена Ноя, здесь же названа и Ева, из чего следует, что плод познания добра и зла связан с пьянящим зельем и, скорее всего, им, как и во дни Ноя, был виноград, а не яблоко, либо хмель. В устной традиции такие варианты встречаются. По наблюдению О. В. Беловой, в одной из легенд Адам и Ева в раю едят виноград (Белова 2004: 234). Связывая двух жен, автор связывает две истории: грехопадение в раю и восстановление мира между Богом и человеком после потопа. Как известно, семя греха проникло и к *обновленному* человечеству. Согласно Библии Ной был первым, кто ощутил на себе всю силу опьянения по выходе из ковчега: „И выпил он от вина, и опьянел, и лежал обнаженным в шатре своем“ (Быт. 9: 21). Хам посмеялся над отцом и был проклят. О жене Ноя не сообщается ничего. Апокрифическая традиция делает ее виновницей падения мужа, встраивая ее образ в цикл произведений о злых женах (Каган-Тарковская 1999: 372). Например, в легенде о потопе говорится, что еще в период постройки ковчега дьявол вознамерился навредить

⁵ Например, в списках: XVIII в. (РНБ, Эрмитажное собр., № 25); посл. четв. XVIII века (ИРЛИ, Керженское собр., № 5); перв. четв. XIX в. (ИРЛИ, Красноборское собр., № 79); перв. пол. XIX века (БАН, 32.16.14); XIX века (РНБ, НСРК, Q. 523); посл. четв. XIX века (ИРЛИ, Причудское собр., № 23); 1882 года (ИРЛИ, Причудское собр., № 148); нач. XX века (ИРЛИ, Мезенское собр., № 33); 50-е гг. XX века (ИРЛИ, колл. Плотникова, № 34) и др.

человеку и через жену Ноя узнать тайну, открытую праведнику Богом. Он велит ей опить мужа хмельным питием: „Есть трава над рекою, вьется около древа. Ты же возми цвет травы тоя и укваси с мукою, и напои мужа свего, и исповесть ти все“ (Каган-Тарковская 1999: 108). Ной выпивает напиток не из винограда, а из травы хмеля, приговаривая: „хмель, рванец, умному на веселье, на свадьбу, на кумовство и на братство, и на все доброе, а безумному на бой, на брань и на все злое дело“ (Каган-Тарковская 1999: 110). Итак, народное сознание в пьянстве видело корень всех бед человеческих. Злоупотребление хмельным питием, согласно фольклорно-апокрифическим представлениям, началось еще в раю, не искоренил сего порока потоп, лишь тогда, когда явился Христос с проповедью, обращенные в новую веру люди последовали заповедям и начали вести праведную жизнь. Именно этот этап и становится завязкой анализируемой истории о хмельном питии.

В данном тексте обращает на себя внимание и образ Сатаны: начальник тьмы беспомощен, ведь за советом он обращается к своим подчиненным и совершенно не помнит о таком простом проверенном средстве, как хмель. Выслушав ответ находчивого беса, сатана поднялся и вместе со своим воинством воздал ему хвалу, а затем снарядил вместе с 300-ми помощниками за травой хмеля. Далее сюжет повторяет традиционный вариант: бес встретил обнищавшего странника, вышедшего в поисках пропитания из города. Только теперь человеку не открывается горькая истина, никто не предостерегает его от беды, а, наоборот, странник проходит своего рода школу, обряд инициации, становится посвященным в темное дело, словно здесь трансформируется бродячий сюжет о договоре человека с дьяволом: будешь богатым, если исполнишь условие. Бес принес нищему с гор *Аравитских* хмель, установил „сосуды, куб, и трубы, и кадь, и повеле ему бес творити брагу, ... и повеле налити куб браги, и покрыти горшком, измазати тестом, затем налити воды и пропустити трубы, и под куб повеле огня поднести, под трубу сосуд поставити, и пойде трубою вода, аки хитро зелие.“ Таким образом, бес обучает человека самогоноварению. Не пиво, не вино и даже не брага губит человечество, а новая выдумка беса – крепкий алкоголь. Процесс получения этилового спирта из перебродившего сусли, браги, передан довольно точно. Основным сырьем для его изготовления на Руси было зерно, сам же продукт называли вином, хлебное вино (Бондаренко 1999: 184–204).

Получив от беса ценный напиток, странник отнес его царю и стал самым уважаемым из людей, а бес вернулся к Сатане и стал самым уважаемым из духов злобы. Важно отметить, что в большинстве спи-

сков этого памятника полученный напиток называется зельем, вином, хмелем, в цитируемом же варианте это хлебная водка. Именно она стала пагубой для всей земли, поразившей все народы. Сатана в очередной раз разрушил восстановленный мир между человеком и Богом. Вместе с пьянством пришла и „злая брань матерная на осквернение земли, и воздуху, и всей твари, и затем прииде в рускую землю антихристово питие сухое – табак.“ В финале разворачивается эсхатологическое повествование, где распространение пороков пьянства, курения и сквернословия на русской земле трактуется как *первая печать антихристова знамения*. Люди, таким образом, уподобились слугам дьявола.

В двух рукописях второй половины – конца XIX века из библиотеки старообрядцев скрытников (ИРЛИ, Верхнепечерское собр., № 11) и странников (ИРЛИ, колл. Плотникова, № 53), в сочинении, озаглавленном *Выписано из книги Стоглава о хмельном питии*, переписчики опускают всю историю о распространении травы хмеля и самогоне, но зато помещают здесь назидательный финал, где представлено продолжение беседы в аду и рассказывается о трех пагубах для человека: „И еще о сем хвалится сатана с бесы своими во аде седя: яко не избегнет ни единая душа христианьская о трех наших орудий, и ни единого корени и ветви не избегнет, перваго минет кто корени, мняйся воздержатися от пития, то вторым стеблием прельстим и оскверним более, нежели первым коренем. Аще ли же и от втораго кто мняйся воздержатися, то вящее имать семя сугубейшее первых, имам осквернити всех родом человеческим, паче же ни един христианин не избегнет от нашей сети.“⁶ Тремя орудиями, о которых говорит в аду сатана, являются „хмельное питие или горельное вино, брага или пьяное пиво[,] или еще есть ухищрением сотворено вещи корьмчебный мед, а также дрожжи, имиже могии всех еще во младенчестве осквернити, [...] сие семя силнея перваго и втораго, понеже без дрождия оныя не составляют, от сего бо и силу приемлет, и сим семенем всю вселенную враг прельстил, и весь род человеческий осквернил, наипаче христиан от мала и до стара, мужа и жен, и богата, и убога ниша.“ На полях сделаны пометы *Дрожжи – мел в пиве*⁷. Данный текст описывает любопытный пищевой запрет старообрядцев – не вкушать дрожжи. Обычно в сочинениях подобного рода встречаются запреты на употребление чая, кофе, картофеля и других продуктов, здесь же находим редкое письменное свидетельство о неприменении в

6 Цитирую по рукописи из Верхнепечерского собрания, № 11.

7 Данная цитата из сборника колл. Плотникова, № 53; в списке из Верхнепечерского собр., № 11 помета *Дрожжи – мел*.

производстве дрожжей. В наше время подобное предписание встречается среди представителей разных социальных слоев, мировоззрений: в православной среде, среди представителей нью-эйдж культуры и всевозможных духовных практик, а также среди россиян, придерживающихся принципов здорового питания (Кормина 2015: 142–144). Так, по наблюдению Ж. В. Корминой, страхи людей связаны с распространением поверий о выращенных на костях человека и животных термофильных дрожжах, от которых развиваются раковые клетки и даже СПИД, о биологическом оружии и заговоре против россиян со времен Первой или Второй Мировых войн, о всеобщей алкоголизации населения, так как дрожжи в хлебе и кефире с детства развивают в человеке алкогольную зависимость. Как и в старообрядческих текстах, дрожжи (подобно хмелю) порой персонифицируются, превращаясь в живых существ (Кормина 2015: 142–155, 159–160). Современные антидрожжевые тексты исследовательница считает своего рода формой протеста, недоверия к государству (Кормина 2015: 155). Можно отметить единые механизмы формирования запретов в среде старообрядцев XIX века и в современном мире: запрет формируется в ситуации протеста, имеет функцию сохранения от скверны или вредоносных, разрушающих веществ, направлен на соблюдение пищевых правил для сохранения духовной чистоты или физического здоровья. Если старообрядцы корень зла видели среди служителей ада, то в современных текстах усилен научный контекст, и разработчиками вредоносных веществ являются ученые.

Итак, сатана снова одержал победу, придумав орудие против христиан. Во многих учительных сочинениях образы пьяниц рисуются с особым тщанием, яркими красками, где авторы не скупятся на сравнения, метафоры и эпитеты: „Пьяницы умирают, яко и удавленницы, аще кто в пьянстве умрет, то сам себе враг убийца, и приношение по нем – ненависть Богу, <...> пьянство ум убо погубляет, орудие же портит, прибытки теряет, пьянство князем пусту землю сотворяет, и людей работы доводит, простым людям долги содевает, хитрым мастером питие хитрость портит, казнит ему ум, не дойдет смыслить дела своего, и простым людям сотворяет болезни, и срамоту, и бесчестие, и убожество, зло наводит, братию сваживает злое питие в свары и тяжбы, жены от мужей своих отлучает, детей работы доводит, ногам болезни творит, рукам дрожание, зрак от очию погубляет“ (ИРЛИ, Керженское собр., № 22, XIX в.). В рукописи XVIII века в сочинении Сказание святого Гедео́на о питии, еже есть хмель делается попытка объяснить с научной точки зрения, что происходит

с организмом человека под действием алкоголя: „Всемиловый Бог созда человека и вложи ему ум во главу меж мозгом и лбом в главном версе на престоле мождяном, да егда упиется человек лише меры и внидет во главу смрад пьянственный, ум же сего не терпя избегает с престола своего и выходит из главы ушными, и очными, и ноздреными проходы, вселяется в пити, иже есть между очию над носом, дондеже истрезвится человек есть“ (ИРЛИ, Оп. 24, № 27).

Но не все христиане сдаются, некоторые из них, даже попав в зависимость от хмеля, находят пути освобождения. Так, в рукописях 2-й четв. XVIII века (ГИМ, Музейское собр., № 249) и 30-х гг. XIX в. (ГИМ, Музейское собр., № 126) находим любопытную компиляцию сюжетов о хмеле и пьянстве. Здесь объединены несколько памятников. Сначала в качестве предыстории рассказывается о хмеле, находчивом бесе, страннике и появлении самогонварения, затем из текста, озаглавленного *Притча*, узнаем о человеке, который пристрастился к хмельному питию „и сего ради лишился царствия божия и ума своего здраваго.“ Он потерял все, что имел, и в отчаянии пришел к Богу на покаяние, а по прошествии некоторого времени получил прощение. Исцелившись от пьянства, человек похитил своего обидчика и устроил ему допрос: „Буйственный хмелю, повеждь ми свою мудрость и силу, и ухищрения вся повеждь ми, не утай ничтоже да избегнеши из руку мою невредим, понеже много времени власть имел еси надо мною, ныне же аз область имам над твоею буйною главою.“ Далее под заголовком *Повесть* начинается рассказ пленника о том, как с каждой выпитой чашей человек все больше принадлежит не Богу, а ему, хмелю. Человек спрашивает растение, как можно освободиться от его власти, и слышит уже известные для себя истины: обращением к Богу, покаянием, постом и молитвой. После допроса исцеленный от пьянства освобождает своего обидчика и отправляет его в преисподнюю: „Иди к своему поспешнику, иже над пьянством бесу, во тму кромышную, и тамо вкупе с ним мучишися во веки.“ О божественном происхождении здесь ничего не говорится, лишь определяется демоническая природа растения. О некогда благом предназначении Хмеля узнаем из дальнейшего повествования: польза от него все же есть, так как можно выпить *немоци ради стомаха*, но не более трех малых душников, мерных стаканчиков на один глоток⁸, а водки, *гарильного вина кратицы*⁹ две и *вящщее три*, то есть не больше

8 Такое значение слова *душник* встречаем в книге Шейна и Плотникова (1999).

9 *Крат* – весовая единица, составляющая 4 гр.; *Кратер*, *кратир* – чаша для смешивания вина и воды (Филин 1981: 25).

трех небольших чашечек. Если же выпить больше, то „начнет утробу твою палити и сердце жещи, и от сего бывает множицею напрасно безвестная смерть, а по смерти во адовых жилищах вечная мука бывает.“ В заключении рассказывается история о Василии Великом, которому явилась Богородица и обличила его в пьянстве и дала завет не притрагиваться к хмельному питию. Этот сюжет весьма распространен не только в книжной, но и в устной традиции (Бабалык 2017а: 18–23). Таким образом, данное сочинение давало надежду грешникам на покаяние и прощение. Сатана рано обрадовался своей победе над христианами, пришлось служителям ада придумывать новое оружие, и им становится трава табак.

Во многих поздних произведениях о хмеле упоминается возникновение табака (например, в рукописи РНБ, НСРК, Ф. 465). В таком контексте табак является порождением дьявола. В Россию табак был завезен в XVI веке (Быстров 1913: 18), и вскоре табакокурение стало массовым, с ним стали бороться, безуспешно применять карательные меры, о чем свидетельствуют многочисленные письменные источники. Мы также разделили эти сочинения на сюжетно-тематические группы. В рукописях встречаются:

- *выписки из Уложения царя Алексея Михайловича о наказании за употребление табака* (БАН, Основное собрание, 21.11.5 и др.).
- *проклятия курильщикам „Аще кто от православных христиань дерзнет пити табак...“* (БАН, Основное собрание, 36.16.14; ИРЛИ, коллекция Амосова-Богдановой, № 44 и др.),
- *сказание от святых отцов* о том, что нос не создан для нюхания табака (РГБ, собрание Барсова, № 777.1),
- *сказание таковым, кто курит табак*, созданное на основе *Слова о матерной брани* (ИРЛИ, Белорусское собрание, № 52),
- *совет Ада Сатане* посеять табак, чтобы наполнить свою утробу грешниками (РГБ, ф. 722, № 848) и другие.

В ходе археографических поисков удалось найти целые сборники, посвященные табаку, где подобраны статьи разного характера: назидательные, легендарные, исторические, медицинского содержания и прочие (ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собрание, № 366; ЗНБ СГУ, коллекция Шляпкина, № 277; БАН, Вятское собрание, № 624 (6) и др.).

Фольклорно-апокрифические повести о табаке – это цикл сочинений о происхождении и распространении табака, направленных против курения, возникших предположительно в XVII веке (Волкова и Понырко

1998: 44–47). В основе их сюжета лежат представления о произрастании различных растений на могилах умерших людей: полезных и благоухающих – на могилах праведников, вредных и зловонных – на могилах грешников. Табак, согласно этим легендам, вырастает из тела блудницы (Волкова и Поньрко 1998: 44–47).

Наиболее популярным из них, сохранившимся во множестве списков, является сочинение, известное под заглавием *Сказание от книги глаголемья Пандок о хранительном былии, мерзком зелии, еже есть траве табаце, откуда бысть и како зачася и рассеяся всюду по вселенней*. Здесь после апокалиптических картин рассказывается о царе Анепсии, познавшем в видении страшные истины: придет человечеству пагуба от табака, который произрастет на могиле великой блудницы. Через двенадцать лет после этого откровения некий человек по имени Тримикур находит табак и распространяет его среди населения. Анепсий идет с Тримикуром к месту, где Тримикур нашел траву, и убеждается, что это могила блудницы. Анепсий принимает крещение, а православный епископ проклиняет табак.

Другой сюжет, который часто связывают с этим *Сказанием от книги глаголемья Пандок...*, переносит читателя в события 1553 (7061) года в Литву. Нам известно два списка этого сочинения: из уже цитированной выше рукописи конца XVIII века из Российской национальной библиотеки (НСКР, Ф. 465) и неполный текст конца XIX века из Казачьего собрания, № 38 Библиотеки РАН. Н. В. Поньрко и Т. Ф. Волкова сообщают об одном известном им списке из рукописи XVIII века в собрании Киевской духовной академии, опубликованном А. П. Сысоевым (Волкова и Поньрко 1998: 45). В заглавии этого сочинения дана ссылка на *Летописец греческий*. Здесь рассказана история королевского сановника из города Вильны, жена которого не могла зачать. Супруги усиленно молились и пообещали в случае рождения ребенка посвятить его Богу. Вскоре жена родила дочь, и родители полностью оградили ее от общения с внешним миром, чтобы никакая скверна не проникла в сердце девицы. Когда девушке исполнилось 20 лет, она пообещала покончить с собой, если не предоставят ей хоть какое утешение. Отец опечалился, но дал *гнездо кур, кошку и щеня*, а через два года девица родила от выросшего кобеля щенков и от отчаяния удавилась. После сорокадневной молитвы о душе дочери отцу явился дьявол в ангельском обличе и рассказал о траве табака, выросшей на могиле. Местный ксендз растолковал видение как прощение от Бога и объявил девицу святой. Траву же после второго явления дьявола в образе ангела стали использовать от зубной

боли в качестве лекарства как дар божий. В третий же раз нечистый дух научил изготавливать табак для курения, после чего пагуба распространилась по миру. Некому святому угоднику было явлено от Бога, что табак – выдумка дьявольская и что „все любящие скверную сию табаку прокляти суть со оною девицею, во едином месте будут под землею и под морем, идеже есть тартар, егоже и Сам сатана трепещет.“ Старец завещает людям остерегаться опасной травы.

Следует отметить, что как в первом, так и во втором сюжете девушки становятся жертвами обстоятельств: первая рождена от согрешившей монахини и уже по рождении оказалась проклятой, вторая по недальновидности родителей с детства находилась в заточении и умерла, так и не увидев мира. По мнению В. Н. Перетца, второй сюжет испытал меньше литературных влияний и представляет собой независимую запись устного предания (Волкова и Поньрко 1998: 45). Фольклорные легенды о табаке отражают двойственное к нему отношение: это и проклятое растение, и благословенное. Он произрастает на могилах *чаровника*, *насилъника*, *блудницы*, из трупа собаки, праха свергнутого с небес черта, тела Иуды, картофельных *яблочек*; но также табак благословлен Богородицей, когда она, понюхав его, исцелилась от головной боли (Белова 2004: 208–209). В книжной традиции чаще всего табак является порождением дьявола.

Во втором сюжете примечательным является конфессиональное противопоставление католичества и православия. Так, ксендзу не было открыто дьявольское наущение, девица была объявлена святой, а православный старец увидел ее падение в тартар и был предостережен Богом от сатанинской уловки. Буквальное следование обету отцом девушки, исповедовавшим католическое учение, также можно трактовать как духовную слепоту. Если принять во внимание, что табак в результате оказался дьявольским изобретением, его лекарственные свойства против зубной боли можно объяснить наваждением, благим намерением, ведущим в ад. Необходимо отметить, что действие происходит в Литве, из чего можно предположить, что текст этот восходит к одной из литовских легенд. Нам представляется, что сюжет из *Пандока* и сюжет из *Летописца греческого* не являются одним памятником, они действительно отражают разные варианты легенд о происхождении табака, но мотив произрастания табачной травы из могилы блудницы объединяет их. В первом случае действие происходит в далеком прошлом, здесь говорится об обращении к вере царя Анепсия, текст насыщен апокалипсическими аллюзиями; во втором же – действие перенесено в XVI

век в конкретную страну и город, повествование не связано с аллегорическими картинами, в нем показана тьма неведения и заблуждения определенной христианской конфессии, родительское ослепление и как результат – падение дочери, ставшей невинной жертвой.

Еще один любопытный памятник небольшого объема *Слово о проклятом табаке* находится в рукописи XIX века из Российской государственной библиотеки (Ф. 722, № 848). Сюжетно он имеет параллели с памятниками о хмеле. Здесь рассказывается о заговоре против человека сатаны и ада, представленного страдающим от голода чудовищем. Во вступлении дается предыстория вольных страданий Иисуса Христа ради спасения рода человеческого, затем представлен диалог Сатаны и Ада: „Брате Аде, что стонеси? Ад же рече ему: брате Сатана, несытая адская утроба. Сатана же рече ему: не стони, брате мой Аде, аз вниду во ад и возму злыя семена, и посею на землю, и от того выростит трова табаун, еже есть табак, и ту траву табак будут многия люди ясти и пити, и те люди будут от Господа Бога прокляты, и теми проклятыми полна твоя адская утроба наполнена будет.“ Табак, таким образом, является растением, произрастающим в аду, то есть имеющим дьявольскую природу.

И все же целебные свойства табака довольно часто обсуждаются в различных сочинениях естественно-научного и дидактического характера. В гектографе начала XX века (РГБ, Нижегородское собр., № 161) в сочинении В. Макарова перечислены побочные эффекты табака при использовании его в лечебных целях (головокружения, обмороки, тошнота, рвота и даже смерть), но сказано, что „табак как трава сотворен Создателем для пользы человека и для службы ему, как и сатана сотворен для служения Богу в сане ангела“, отверженным же табак стал „от злоупотребления легкомысленных и безрассудных людей, которые из етой травы, назначенной для пользы, сделали вред и зло.“ Польза же табака заключается в свойстве его дыма отгонять комаров, мошек и прочих назойливых насекомых от человека и скота.

Или в старообрядческом сборнике рубежа XVIII–XIX вв., в рукописи из г. Ковров (ИРЛИ, ОП. 24, № 91) в небольшом вопросно-ответном сочинении вообще утверждается абсолютная польза табака. В частности, здесь говорится, что табак нашли испанцы в Западной Индии на острове Табагос, а французский посол Иоанн взял корни этой травы и привез во Францию королевне Екатерине в качестве лекарства, после чего траву стали разводить по всей земле, так как распаренные листья табака помогают от головной боли, кроме того, из них можно делать мазь на деревянном масле и применять для различных болезней, лечат

табаком и зубы, и глаза, и боль в груди у женщин. И что удивительно, „трубочное курение табака всю изъвнутри гнилую ... флегму, которую другими способы трудно выводить, извлечет вон, и весь желудок очистит, и свободно дыхание дает.“ Таким образом, автор выявляет пользу от курения, что, казалось бы, должно противоречить установкам старообрядцев. Однако необходимо помнить, что образованные старообрядцы переписывали для себя самые разные тексты, в том числе и тексты оппонентов. Причем естественнонаучные сочинения ими не отвергались, а подвергались критическому анализу и обработке для создания своих произведений. В таком контексте любопытной оказывается сатирическая поэма *Справедливая критика на табак*¹⁰, известная нам в семи списках полной и в пяти списках краткой редакций (Пигин и Бабалык 2017: 1–19). Она была написана в 1840-м г. – эта дата указана в самом тексте. Все, кто писал о поэме, не сомневались в ее старообрядческом происхождении, так как в ней содержится целый ряд демонологических и эсхатологических мотивов, которым могут быть указаны близкие параллели в многочисленных старообрядческих произведениях. Сюжет произведения яркий и динамичный, демонстрирующий хорошую образованность автора. Так, здесь говорится о том, что табак распространяет в мире сам Вельзевул (бесовский князь), по его приказу бесы приносят это растение из Америки, перемалывают его и добавляют в него *адский порошок*. Перевоплотившись в образ людей, слуги дьявола выдают табак за полезное лекарство, вводя тем самым в обман свои жертвы. Табак, как уверяет автор, находился уже в чаше вавилонской блудницы из Апокалипсиса (17-я глава), и даже табакерки напоминают своим видом этот скверный сосуд (*табакерки круглы ваши во всем похожи делают той чаши* (л. 15)), и т. д. Кроме того, автор обращается к античным и историческим сюжетам, а также к светским художественным текстам и естественнонаучным трудам. Проведенное нами ранее в соавторстве с А. В. Пигиным исследование обнаружило ряд признаков, выдающих в поэме иное происхождение, несмотря на то, что хождение она получила в среде старообрядцев. Так, А. В. Пигин предположил, что автором текста мог быть семинарист, и создавалось произведение не столько как обличительная сатира, сколько как литературная шутка на популярную в *школьной* (а заодно и в старообрядческой) аудитории тему. Старообрядческий читатель принял поэму, потому что увидел в ней, в полном соответствии с названием,

10 Варианты заглавий: *Критика на табак, Справедливая и полная критика на табак, Табакокурение. Сатирическая поэма о происхождении табакокурения.*

прежде всего *справедливую критику* столь осуждаемого им предмета и не нашел противоречия между содержанием и формой. Важно также иметь в виду, что юмор и пародия вовсе не были чужды старообрядческой литературе (Пигин и Бабалык 2017). Например, в журнале *Старообрядцы* опубликован незатейливый анонимный рассказ *Защита табака*, написанный в шутовском тоне в жанре видения, сна (Анонимус 1908: 477–479). Образы и сюжетная линия данного текста насквозь пропитаны аллюзиями на старообрядческие рукописные сочинения об обличении пороков (особенно на сочинения о *Хмеле и Табаке*). Герой рассказа путешествует на корабле. В наполненной дымом каюте второго класса он видит растянувшиеся во весь рост белые молодые папиросы, рыжие сигары, трубки, набитые махоркой. Герой в гневе плюет в *самую сердцевину клубящегося дыма* и слышит грозный голос табака: „Да ты понимаешь ли, кто я? Я сам табак. Я вездесущ, всемогущ, всемогущен...“ Табак говорит, что ему подвластны люди всех сословий, будь то бедняк, богач, вельможа или царь. Люди поклоняются ему, словно Богу, вместо икон теперь держат табак. Далее табак показывает, как он вредит людям, как медленно разрушает их здоровье и нервы. Конечная цель – сделать всех людей сумасшедшими. Речь табака местами напоминает речь хмеля из *Повести о Хмеле*. Как и хмель, он здесь предстает персонифицированным инфернальным персонажем, представителем дьявола на земле. Кроме рукописных источников автор рассказа использует и современные ему тексты, преимущественно медицинского содержания о влиянии табака на организм человека. Или, еще один сатирический текст о вреде табака, написанный крестьянином Николаем Морозиком, был опубликован в журнале *Живая старина*:

Здесь будет предложен вопрос
По делу трубок и папирос
И на этот же самый предмет
Будет дан настоящий ответ...
(Морозик 1902: 481–483).

Встречаются и сатирические переплетения сюжетов о хмеле и табаке. Например, в популярном произведении *Адская газета* (БАН, 16.4.29), где хмель и табак соревнуются в первородстве и всячески оскорбляют друг друга¹¹. Победителем выходит хмель: „А я, хмелюшка, молодец,

¹¹ Известен такой сюжет и фольклорной традиции. См., например, духовный стих *Встретились некогда хмель с табаком* (Казанцева 2014: 237)

сделаю с тобой конец, а когда будет веку конец, тогда явлюся всему миру мати и отец.“

Итак, старообрядческие сочинения о хмеле и табаке практически всегда направлены на искоренение пороков пьянства и курения, за исключением текстов естественнонаучной тематики, но и они используются авторами для подтверждения своих идей. Мир в этих сочинениях предстает ареной борьбы Бога и сатаны. Некогда сотворенные Богом растения обращены дьяволом или самим человеком во зло. Не чужда старообрядцам и сатира, которая позволяет в карикатурах показать горькую правду и тем самым вернуть человека на путь истины.

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ

БАН: Библиотека Российской Академии наук

БАН, Вятское собрание, № 624 (6)

БАН, Казачье собрание, № 38

ИРЛИ, коллекция Амосова-Богдановой, № 44

БАН, Основное собрание, 16.4.29

БАН, Основное собрание, 25.6.5

БАН, 32.16.14

БАН, Основное собрание, 33.4.32

БАН, Основное собрание, 36.16.14

БАН, собрание Плюшкина, № 112

ГИМ: Государственный исторический музей

ГИМ, Музейское собрание, № 126

ГИМ, Музейское собрание, № 249

ЗНБ СГУ: Зональная научная библиотека Саратовского государственного университета

ЗНБ СГУ, коллекция Шляпкина, № 277

ИРЛИ: Институт русской литературы (Пушкинский Дом)

Российской Академии наук

ИРЛИ, Белорусское собрание, № 28

ИРЛИ, Белорусское собрание, № 52

ИРЛИ, Верхнепечерское собрание, № 11

ИРЛИ, Карельское собрание, № 81

ИРЛИ, Керженское собрание, № 5

ИРЛИ, Керженское собрание, № 8

ИРЛИ, Керженское собрание, № 23

- ИРЛИ, коллекция Амосова-Богдановой, № 44
 ИРЛИ, коллекция Боброва, № 40
 ИРЛИ, коллекция Евсеева, № 11
 ИРЛИ, коллекция Плотникова, № 34
 ИРЛИ, коллекция Плотникова, № 53
 ИРЛИ, Красноборское собрание, № 79
 ИРЛИ, Мезенское собрание, № 33
 ИРЛИ, ОП 24, № 27
 ИРЛИ, ОП 24, № 91
 ИРЛИ, Причудское собрание, № 23
 ИРЛИ, Причудское собрание, № 148
 ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собрание, № 179
 ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собрание, № 366
 РГБ: Российская государственная библиотека
 РГБ, Нижегородское собрание, № 161
 РГБ, собрание Барсова, №777.1
 РГБ, собрание Большакова, № 88
 РГБ, ф. 722, № 848
 РНБ: Российская национальная библиотека
 РНБ, О.І. № 302
 РНБ, НСРК, F. 465
 РНБ, НСРК, Q. 523
 РНБ, собрание Вяземского, № 278
 РНБ, Эрмитажное собрание, № 25

ЛИТЕРАТУРА

- Бабалык 2016а: М. Г. Бабалык, Рукописные сочинения о хмеле, матерной брани и табаке: проблема циклизации, *Православие в Карелии. Материалы IV научной конференции, посвященной 25-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии (25-26 ноября 2015 года, г. Петрозаводск)*, Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета: 291–303.
- Бабалык 2016б: М. Г. Бабалык, Сочинения о хмеле, брани и табаке в севернорусских рукописях XVII–XX вв., *Материалы международной историко-краеведческой конференции «Восьмые Феодоритовские чтения». История Просвещения европейского Севера*, Санкт-Петербург: Ладан, Издательство Североморской епархии: 110–118.

- Бабалык 2017а: М. Г. Бабалык, Образ святителя Василия Великого в поздней русской рукописной книжности, *Россия и Греция: диалоги культур. Материалы III Международной конференции*, часть 2, Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета: 18–23.
- Бабалык 2017б: М. Г. Бабалык, Этиологические легенды о хмеле и табаке в рукописных сочинениях XVII–XX вв., *Славянская традиционная культура и современный мир*, выпуск 18: Образ – предмет – человек – ремесло в фольклоре и традиционной культуре: сб. научных статей, Москва: 342–352.
- Белова 2004: «Народная Библия»: *Восточнославянские этиологические легенды*, сост. и коммент. О. В. Беловой, отв. ред. В. Я. Петрухин. Москва: Индрик.
- Бондаренко 1999: Л. В. Бондаренко, Из истории русской спиртометрии, *Вопросы истории естествознания и техники*, 2: 184–204.
- Буслаев 1872: Ф. И. Буслаев, Повесть о высокоумном хмелю и худоумных пьяницах, *Повести о горе злосчастии*, Москва: 63–64.
- Быстров 1913: С. Быстров, Нравственный недуг нашего времени, *О табаке*: сборник статей о происхождении табакокурения и его вредном влиянии на человека с моральной, физиологической и экономической сторон, изд. В.З. Яксанова, выпуск 3, часть 1, Саратов: 18.
- Волкова и Понырко 1998: Т. Ф. Волкова и Н. В. Понырко, Повести о табаке, *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, выпуск 3 (XVII век), часть 3, Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин: 44–47.
- Казанцева 2014: *Духовные стихи в рукописных сборниках старообрядцев филипповского согласия (по материалам Кемеровского территориального собрания ГПНТБ СО РАН)*, сост. Т.Г. Казанцева, Новосибирск: Издательство Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской Академии наук.
- Каган-Тарковская 1999: М. Д. Каган-Тарковская, О потопе, *Библиотека литературы Древней Руси*, том 3: XI–XII века, Санкт-Петербург: Наука: 108–372.
- Кормина 2015: Ж. В. Кормина, Дрожжи-убийцы: гастрономическая конспирология и культура недоверия в современной России, *Антропологический форум*, 27: 142–175.
- Кушелев-Безбородко 1860: Притча о Хмеле, *Памятники старинной русской литературы*, изд. гр. Григорием Кушелевым-Безбородко, выпуск 2, Санкт-Петербург: 447–449.
- Махновец 1989: Т. А. Махновец, Слово о хмеле, *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, выпуск 2: вторая пол. XIV–XVI вв., часть 2: Л-Я, Ленинград: Наука: 405–408.
- Морозик 1902: Н. Морозик, Рифма о курении и нюхании табаку, *Живая старина*, выпуск IV–V: 481–483.
- Пигин и Бабалык 2017: А. В. Пигин и М. Г. Бабалык, «Справедливая критика на табак» (XIX в.): вопросы генезиса, поэтики и истории текста, *Текст*

и традиция: альманах, 5, Ин-т рус.лит. (Пушкинский Дом) Рос. Акад. наук, Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», Санкт-Петербург: Издательство Росток: 7–19.

Прыжов 1914: И. Г. Прыжов, *История кабаков в России в связи с историей русского народа*, Казань.

Филин 1981: *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, главный редактор Ф. П. Филин, выпуск 8, Москва: Наука: 25.

Шейн и Плотников 1999: И. В. Шейн и Н. В. Плотников, *Винокурение в Приенисейском крае: к истории Канского ликероводочного завода (1863-1924)*, Красноярск: Издательство Красноярского государственного университета.

Анонимус 1908: Защита табака, *Старообрядцы*, 4-6: 477–479.

Marina G. Babalyk

HOPS AND TOBACCO PLANTS IN THE LATE OLD BELIEVERS WRITINGS

Summary

In this paper, the late Old Believers writings about hops and tobacco are analysed. Some of them were influenced by the folklore-apocryphal tradition. This is a rich corpus of different texts with a view to combating drunkenness and smoking. Plants in them are represented as a instrument of the devil against Orthodox Christians. From the beginning, like all living things created by God, hops and tobacco turned out to be cursed herbs. And if hops still bear in itself character of divine origin and help a person in some writings, then tobacco is increasingly becoming an attribute of evil spirit. The authors of the works use allegories and metaphors, draw pictures of the Last Judgment and punishment to frighten the reader. The other part of the works has a natural scientific character. These documents contain information about the useful properties of plants. In satirical texts both legendary and natural science subjects are becoming a frivolous playful shade. All the narratives paint an ambiguous picture of the perception of hops and tobacco in the Old Believers' environment, because there are useful properties in plants, but the use of herbs for other purposes harms both the physical and spiritual health of humans.

Татьяна В. Володина
Национальная академия наук Беларуси
tanja_volodina@tut.by

ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОБОТАНИКИ В БЕЛАРУСИ

В статье представлен путь развития интереса к этноботанике в белорусском народоведении. Собранная информация о растениях и их использовании человеком могла бы стать надежным фундаментом не только для этнофармакологии, но и для описания картины мира традиционного общества, выявляющей в Беларуси определенную преемственность. Сопоставление исторических данных с современными может свидетельствовать об устойчивости (в том числе и эффективности) традиции. Однако исследовательское внимание к этой сфере еще только начинается. Белорусские фольклористы, этнографы определяют стратегию описания принципиально гетерогенного объекта народной ботаники в меняющемся мире. Более пристальное обращение к миру растений могло бы прояснить некоторые традиционные народно-медицинские практики и дополнить знания о человеке и природе, их взаимозависимости.

Ключевые слова: этноботаника, народная медицина, белорусский фольклор, растение, традиционная картина мира.

Царство растений, создавая среду обитания человека и предоставляя ему все необходимое для существования (особенно в традиционных культурах), в то же время представляет собой важный фрагмент духовной культуры народа. Именно взаимоотношения человека и растительного мира составляют предмет изучения этноботаники – одной из наиболее популярных и активно развивающихся отраслей этнонауки. Как самостоятельная область научного знания, этноботаника в Беларуси только заявляет о себе, хотя белорусское травничество как сфера народной культуры не уступает другим европейским народам. Основной задачей статьи явилось стремление воссоздать путь развития интереса к этой области среди представителей в первую очередь гуманитаристики. Собранный банк традиционных знаний о растениях и их использовании человеком мог бы стать надежным фундаментом не только для этнофармакологии, но и для описания картины мира традиционного общества, выявляющей в Беларуси свою определенную преемственность. Сопоставление исторических данных с современными может свидетельствовать об устойчивости (в том числе и эффективности) традиции.

Первые сведения об использовании растений, а также их культурном статусе появляются с распространением переводов латинских и византийских первоисточников. Эти рукописи переделывались, дополнялись, изменялись соответственно с условиями того или иного края. Западноевропейские идеи и трактаты постепенно распространялись на этнические белорусские земли (через Германию и Польшу), где нашли благодарную почву, быстро были освоены, переработаны и надолго застряли в народном сознании. Известны эти рукописи под названиями *зельники*, *лечебники*, *Вертоград лечебный*. Нередко с них снимали копии, использовали для личного потребления. Сюда же включались комментарии римского врача Галена к работам Гиппократу, что на то время были популярны в Европе, выдержки из псевдо-аристотелевских книг. Представляя собой, с одной стороны, своеобразные ботанические энциклопедии, зельники и лечебники содержат сведения о ежедневной жизни, поверья. Наряду с фактами, свидетельствующими об определенных знаниях наших предков о природе, ее свойствах, о жизненном и хозяйственном опыте, там встречаются и явно магические советы.

Для белорусского народоведения особый интерес представляет рукопись, переведенная в Вильно в 1677 году на “словенский диалект”. Основу рукописи составляет большой отрывок с названием *Книга Лечебная от многих лекарев собраные о коренях и о зелиях*, где описаны 106 лекарственных средств, прежде всего растительного происхождения, прописано, при каких заболеваниях их следует применять (Бочкаревой: 1977). В 1926 г. научная экспедиция Оршанского товарищества краеведения обнаружила в д. Мордашевичи Дубровенского района у крестьянки Анны Шаранда лечебник, по которому местные жители лечились на протяжении многих лет. Лечебник состоит из 30 листов; исследователи относят первоначальный вариант лечебника к первой половине XVII в. В нем описано 77 растений. Еще один лечебник XVIII в. найден в д. Гайдуковке Могилевской губернии этнографом Е. Р. Романовым в конце XIX в.

Начиная с XVI в. много материалов о народной ботанике и магических методах лечения появилось на польском языке. Из них в первую очередь следует выделить труды Г. Спичиньского, М. Сенника, С. Сириениуса. После присоединения Могилевской и Витебской губерний к России (в результате первого раздела Речи Посполитой в 1772 г.) флору Беларуси начала изучать Российская академия наук. Руководил этими исследованиями академик И. И. Лепехин. В Европе в целом наблюдается возрастание интереса к народной жизни и утверждение этнографии как

самостоятельной народоведческой научной дисциплины. Этнографы, работающие на белорусских землях, ориентируются на русскую или польскую науку или же целиком работают в их рамках.

Одним из первых специальный раздел о местных растениях подготовил *Андрей Казимирович Мейер* (1742-1807), генерал-майор, член Вольного Российского собрания при Московском университете, историк, этнограф, писатель и поэт второй половины XVIII в. Это *Описание Кричевского графства*, где среди представленного в алфавитном порядке обширного списка местной флоры и фауны упоминается и их лекарственное использование (Мейер 1901). А. Мейер известен как автор *Ботанического подробного словаря, или Травника, содержащего в себе по алфавиту описание большей части по сие время известных как иностранных, так и здешних дерев*. Словарь был издан на средства Екатерины II, но из планируемых 5 томов вышли только два из них в 1781-1783 гг.

В 1802 г. в Беларуси побывал академик В. Севергин. В следующем, 1803 г. были опубликованы его *Записки путешествия по западным провинциям Российского государства*, в которых наряду с минералогическими и почвенными сведениями встречаются описания растительности, а в конце книги помещена *Flora Grodnensis, или Рощица растений, произрастающим в окрестностях г. Гродно, собранных Жилибером и расположенных по системе Линнея*. Подробный материал о лекарственных растениях и их применении в Витебской губернии дан природоведом А. Антоновым (Антонов 1888).

Сведения о растениях в конце XVIII – XIX веке разбросаны по литературе разной направленности, от собственно ботанических изысканий до работ этнографов, как профессионалов, так и любителей старины и народного быта. Очевидно, первые сосредоточили свое внимание на идентификации растений, описании внешнего вида, мест произрастания и т.д., указывая при этом по возможности и области использования. Первые этнографы записывали сведения о местной флоре по мере ее включенности в народную жизнь, опоэтизированнойности и т.д. Представители привилегированных сословий открывали для себя жизнь крестьянина, умиляясь его знаниям или осуждая невежество, и относительно растений в том числе. Романтизм XIX века углубил внимание к народной жизни и, соответственно, обусловил рост этнографических собраний.

Относительно более поздней литературы XIX века нужно иметь в виду, что в работах того времени комментарии разворачивались в соответствии с предыдущими установками собирателей – показать “забитость” крестьян или романтично опоэтизировать их “старину”. Собиратели на

первое место ставили не детальное изучение местной флоры, но народное мировоззрение – веру, магическую деятельность, знания о болезнях и лекарственных растениях. В записях уже первых этнографов мы наблюдаем важную и до сегодняшнего времени установку, согласно которой мы не можем, не имеем права, а зачастую и возможности категорически разделять “научные” и “суеверные” представления о том или ином растении или средствах животного происхождения, т.к. для носителей традиционных знаний они составляют неразрывное и органическое единство.

Наряду с другими отраслями народных знаний и явлениями повседневной жизни белорусов, знания и представления о растениях, а также лечебные практики с их использованием оказались щедро представленными в фольклорно-этнографических материалах XIX – первой половины XX века, в том числе в работах Е. Тышкевича, Е. Киборта, в докторской диссертации А. Сицинского (*Сицинский 1893*); в сборниках В. Н. Добровольского (*Добровольский 1891*), П. В. Шейна (*Шейн 1890*), статьях Ю. Крачковского, П. Демидовича, Е. Ляцкого и др. Этнографы этого времени в основном писали на основе личных наблюдений, многие из них отличаются ценными подробностями. Что характерно и особенно примечательно, всесторонне образованные собиратели середины XIX века, прежде всего дворяне, в записях о растениях пытаются идентифицировать их, приводя соответствующие латинские обозначения.

Показательно, интерес к растительному миру с точки зрения его рационального использования проявляли представители разных социальных слоев. Так, в архиве Русского географического общества хранится небольшая рукопись Плакида Янковского, протоиерея из Жировиц Слонимского уезда с названием *Способъ, употребляемый противъ лихорадк,* 1857 года. Автор описывает случайно открытое им новое средство от лихорадки, заменяющее хинин – семена плюща. „Съ зерень снимается верхняя колючая оболочка и онѣ толкутся въ мелкій порошокъ; можно употреблять и ц’льня, а для настоевъ на спиртѣ и виноградномъ винѣ—и не очищенные отъ скорлупы. Приёмъ—для дѣтей 3—4, а для взрослыхъ до 12 зернышекъ“ (*Зеленин 1914: 469*).

Е. Тышкевич одним из первых взялся за запись легенд, связанных с различными травами, преимущественно обрядового или лекарственного назначения. Трудно сказать, когда он начал свою работу. В рукописной тетради *Зельник Борисовского уезда* находятся разные названия трав и чем они интересны. Скорее всего, эта работа так и не была завершена. Частично она представлена в *Opisanie powiatu Borysowskiego* (*Описании Борисовского уезда*) (*Tyszkiewicz 1847*). В написании книги принял

участие борисовский уездный лекарь Иосиф Белицкий. Крупнейшим представителем белорусской дореволюционной этнографии является Е. Р. Романов. Среди различных отраслей материальной и духовной культуры белорусского народа, что были отражены в его работах, важное место принадлежит и народной медицине и ботанике. Он собрал и издал более 800 заговоров, опубликовал выдержки из Лечебника, расписал применение трав (Романов 1891; 1903).

Одним из ценных источников по этноботанике белорусов являются *Материалы для географии и статистики России*, собранные офицерами Генерального штаба. Обзорения губерний по определенной программе, включавшей сбор географических и статистических сведений, начали составляться по указанию Военного министерства еще в 30-е гг. XX в. и первоначально предназначались „для употребления“ в Военном ведомстве. Белорусский материал представлен в сборниках по Гродненской, Минской, Смоленской и Виленской губерниях. *Материалы* представляют собой обобщенный информативный источник. Он включает сведения статистических комитетов, отчетов губернаторов, статей из газеты *Губернские ведомости* и других периодических изданий; в ряде случаев использовались рукописные материалы частных лиц, местных краеведов и, что любопытно, врачей, принявших участие в описании растительного мира губерний. Так, для виленского тома сведения о местных растениях получены от старшего учителя естественных наук К. Тамулевича, для аптекарских растений – от аптекаря Хрустицкого, „при том руководствовались сочинением профессора ботаники Виленского университета Юндзила“ (Корева 1861, с. II).

В описании Могилевской губернии, в разделе, посвященном физико-географическому описанию, приведен *Список цветковых и высших безцветковых растений, дикорастущих в Могилевской губернии*, составленный Р. Пабо и К. Чоловским. Список растений включает название класса, семейства, группы, рода и вида на русском и латинском языках; местное название, время цветения и плодоношения, здесь же *Алфавитный списокъ фармацевтических названий растений, употребительныхъ и употреблявшихся въ медицинъ, съ указаніемъ ботаническихъ названій послѣднихъ* и *Списокъ мѣстно-народныхъ врачебныхъ растений, съ указаніемъ ихъ употребленія* К. Чоловского (Чоловский 1882).

Самой большой и основательной специальной работой о знахарстве, традиционных представлениях о болезнях человека и средств народной медицины в масштабах всей Беларуси является сборник уроженца Витебщины Франтишка Леопольдовича Вереньки *К вопросу*

о народной медицине (Wereńko 1896). Несмотря на неполные тридцать лет отпущенной ему жизни, в западной части Лепельского и северной части Борисовского уездов Ф. Л. Веренько удалось собрать богатейший фольклорно-этнографический материал. Всего в работе приводится около 1000 описаний лечебных приемов, заговоров, примет, поверий и средств народной медицины, и более 300 из них связано с растениями. Особо следует отметить то, что исследователь сумел достаточно подробно и равномерно рассмотреть весь комплекс народно-медицинских представлений и практик. Наряду с описанием ритуально-магических практик достойное место в собрании занимают описания лекарственных средств растительного и животного происхождения.

К середине XIX века среди собирателей и исследователей народных обычаев уже сложилось представление об отдельной сфере народных знаний – „народной медицине“. Предпринимаются попытки осмыслить народную медицину с разных позиций: для понимания причин устойчивости народных приемов, с целью „обогатить медицинскую науку“ неизвестными ей лекарственными средствами. Общей тенденцией оценки народных лечебных практик было то, что „суеверные“ (с точки зрения собирателей) приемы объяснялись „вековой отсталостью“, а „полезные“ – „народной мудростью и опытом“.

Западные белорусские земли находились в составе Речи Посполитой, где особенно плодотворно работали польские этнографы. Важную роль в популяризации интереса к растениям с точки зрения их использования сыграла популярная народоведческая периодика, посвященная фольклорным и этнографическим темам, где публиковались не только статьи, но и вопросники и опросные листы, способствующие проведению этнографических поисков, см. в первую очередь польские журналы *Wisła* и *Lud*. К примеру, в 1889 году в *Wisła* Бронислав Грабовский опубликовал анкету с названием *Kwestionariusz dla zbierających zwyczaję i pojęcia prawne ludu po wsiach i miasteczkach*. Профессор Йозеф Ростафиньский (1850-1928), польский ботаник из Кракова (Ягеллонский университет), составил анкету из 70 вопросов по всем аспектам этноботаники (традиционные культивируемые и дикие продукты, медикаменты, ритуалы, красители и т.д.). Опрос был назван *Odezwa do nie botaników o zbieranie ludowych nazw roślin*, который переводится как *Обращение к не ботаникам, чтобы собрать народные названия растений*. В своей полной версии он включал 70 вопросов, касающихся использования растений, их культивирования, сбора и называния, и был опубликован в 1883 году примерно в 60 газетах на польском языке в Пруссии,

Австро-Венгрии и России. Ростафиньский получил несколько сотен ответов, что составляет, вероятно, самый большой этноботанический обзор XIX-го века в Европе. Письма датируются 1883-1909 годами (в основном 1883-84). Из примерно двухсот авторов, которые писали ему, большинство отправили информацию о современной территории Польши. Однако некоторые из них сообщили об использовании растений на нынешней территории Беларуси и Западной Украины, что обусловлено историческими причинами, так как значительная часть интеллигенции и землевладельцев (типичная для респондентов Ростафиньских) на этих землях была либо польской, либо полонизированной.

Ответы на вопросы Ростафиньского были частично использованы их владельцем и оставались десятилетиями забытыми в Ягеллонском университете. Они были выявлены в конце XX-го века в помещении Института ботаники и хранятся в Музее ботанического сада университета. Двенадцать из них содержат информацию из Беларуси и проанализированы в статье (Łuczaj et al. 2013: 2).

Археолог и исследователь древностей Вандалин Шукевич (белорусского происхождения, создающий свои сочинения по-польски) публикует в этнографической периодике записи белорусских верований и обычаев, в том числе коллекцию представлений, связанных с растениями. В ряде случаев описывается употребление растений с лекарственными целями, однако нередко в сопровождении магических ритуалов (Szukiewicz 1903; 1910).

Михалу Федеровскому по праву принадлежит честь называться одним из самых ярких и плодотворных собирателей и знатоков жизни простого белоруса. Его этноботанические сборы наиболее полны, убедительны и совершенны. В 1897 году вышел первый том фундаментального собрания *Lud białoruski na Rusi litewskiej*, в который автор включал материалы о верованиях, убеждениях и обычаях белорусского народа (живущего недалеко от Волковыска, Слонимы, Лиды и Соколки) (Federowski 1897). Информация о традиционных знаниях, связанных с растениями, включена в главы *Choroby (Medycyna)*, *Weterynaria* и *Lekarstwa*. В параграфе *О лекарственных растениях*¹ автор упомянул более 200 видов, используемых в домашней медицине. Часть этой информации была записана на местном диалекте белорусского языка.

1 Польская исследовательница Анна Трояновская анализирует собранные Федеровским материалы с точки зрения современных фармацевтических знаний, а также попытки поиска других постэмпирических условий для использования некоторых лекарственных растений (Trojanowska 2007).

Собранные материалы упорядочены относительно названий растений, расположенных в алфавитном порядке. М. Федеровский не пытался оценивать материалы в соответствии с тогдашними медицинскими знаниями или кодексом рациональности, он писал и только упорядочивал информацию, предоставляя ее в форме кратких заметок, содержащих упоминания о лекарственном использовании растения.

*В 2012. году в процессе упорядочения архивных собраний в отделе биологии Варшавского университета М. Гранишевской были обнаружены новые материалы знаменитого этнографа. Самыми важными стали зельники форматом А3, состоящие из 14 тетрадей. Собственно информация, содержащаяся в этих тетрадях, была опубликована в первом томе *Lud białoruski...* (Fedorowski 1897), но с некоторыми изменениями и дополнениями. Оригинальный текст тетрадей с фотографиями опубликованных там гербариев приводится в статьях (Graniszewska et al. 2013; Graniszewska et al. 2016). Там же сравнивается информация из тетрадей и книги и объясняются различия между ними.*

В своих многих литературных произведениях известный польский писатель Элиза Ожешка (1841-1910), дважды выдвигаемая на Нобелевскую премию по литературе (1905, 1909), изображала жизнь западных белорусов во второй половине XIX века. Большой знаток природы, Ожешка оценила ботанические знания местного сельского населения в окрестностях Гродно и со всей страстью направилась на сбор сведений. Ее информантами стали деревенские женщины, которые были местными травницами и лекарями. Главными информантами и учителями Элизы Ожешки были местные крестьянки Люця из деревни Гледовичи, Ганулька Высоцкая из деревни Понижаны, дочь “ведьмы” Марыси Карасёвой, шляхтич Стжелковский. Писательница с воодушевлением собирала рассказы о том, как крестьяне справлялись с заболеваниями, травмами, физиологическими трудностями. Ботанические и этнографические увлечения Ожешки подвигли ее написать цикл статей *Люди и цветы над Неманом*, опубликованный в 1888-1891 гг. в этнографическом журнале *Wisła* (Orzeszkowa 1889-1891).

Летние месяцы Элиза находилась в окрестностях Гродно, долгие часы проводила в беседах с крестьянами, познавала способ их жизни, радости и горести, и в немалой степени постигала приемы и методы сохранения здоровья. Она неоднократно отмечала, что крестьянин-белорус, не имея доступа к профессиональной медицине, тем не менее разрешал многие проблемы с помощью многочисленных средств, значительное место среди которых занимали растения. Услышанные сведения писательница

фиксирует в записных блокнотах. Очарованная богатством флоры Гродненщины, Элиза Ожешка не только писала о ней, но и начала создавать *Zielniki*, модные в то время декоративные альбомы с высушенными цветами, которые – красиво убранные – она отправляла своим друзьям. В дальнейшем писательница решила создавать гербарии, основанные на научных принципах. Собранные растения вклеивались в гербарий, куда вписывались названия местные и литературные. Собранную и первоначально идентифицированную информацию о растениях она сверяла затем с профессиональными ботаниками. Один из таких гербариев хранится в Познани (был описан Анной Мария Келяк, ботаником и фармацевтом по профессии, Kielak 2007).

Содержательные сведения о всестороннем использовании растений приводит и известный народовед Казимир Мошиньский (Moszynski 1928).

В Российской империи, напротив, в конце XIX – начале XX вв. заметно некоторое охлаждение к изучению средств народной медицины как со стороны этнографов, так и медиков. Это объясняется в первую очередь тем, что с развитием химической промышленности медики стали возлагать надежды на химические препараты. Однако нехватка лекарств в годы первой мировой войны и после Октябрьской революции вызвала повышенный спрос на лекарства из растений. В 1917 г. под Могилевом была заложена станция лекарственных растений. Сотрудники ее, в частности Г. К. Крейер, написали ряд трудов об их выращивании (Крейер 1926).

В русле активизации краеведческой работы в молодой белорусской республике наблюдается и возрастание интереса к народной медицине как части культуры и жизнедеятельности определенной местности. В различных краеведческих журналах, издаваемых в это время в Белоруссии, стали регулярно печататься статьи, посвященные растениям, главным образом тем, которые применялись и применяются в народной медицине. Учителя, фельдшеры, работники культуры с энтузиазмом включились в сбор разнородного материала, который частично печатался в периодическом издании *Наш край*. Вопросам этноботаники посвящено несколько статей. Так, В. Купревич собирал материал в Смолевическом районе вместе с учениками местной школы. Приводятся общие сведения о сборе и употреблении лекарственных растений (Купрэвіч 1930, 55). М. М. Ганчарик в предисловии к своему сборнику *Беларускія назовы расьлін* отмечает неразрывную тесную связь белоруса с растительным миром. „Беларускі народ, звязаны непасрэдна з прыродай аснаўным сваім заняткам сельскай гаспадаркай, з даўных часоў мае даволі зна-

ёмства з расьлінным мірам, яго акалячым. І расьліна, не гаворачы аб сельскагаспадарчай, з цягам часу глыбока прасякнула ў быт беларуса, заняўшы у ім некаторае, даволі выразнае месца, і ў самой народнай лірыцы даволі месца адведзена васьпеваньню расьліны. Расьліна дапамагае яму утварэньню некаторых прыгод эстэтычнага парадку; ёй ён убірае сваю хаціну ня толькі ў летку але і ў зімку, ён ей аздабляе і вонкі выгляд сваей хаціны, свайго двара. Невялічкія гародчыкі зазвычай сустрэць пад вокнамі хацін па нашых вёсках і асабліва па засьценках, з стройнымі кустамі юргіны, мальвы, касачоў, боцікаў, гваздзікоў і інш. Цэлы шэраг народных абрадаў, нават сьвят шчыльна зьвязаны з расьлінай, як купальскія абрады, свята зеляніны – Сёмуха з пасадкай маю, заплятаньнем бяроз, пусканьнем вяноў на вадзі і шэрагам іншых. А беларуская народная медзіцына і знахарства, амаль поўнасьцю зьвязана з расьлінай. Усё гэта сьведчыць, насколькі блізкае дачыненне мае беларус да расьліннага міру, нездарма ў сваей міфалёгіі ён часам нават адушаўляе расьліну, уяўляе яе здольнай адчуваць чалавеччае гора“ (Ганчарык 1927: 194).

Я. Кипель падваряет сабраанне срдств па народнай медыцыне утвардженнем таго, што „на Беларусі пашырана лячэнне хвароб замовамі ды шэптамі – з аднаго боку і рознымі прэпаратамі з расьлін з другога боку“ (Кіпель 1926). В 1921 г. в Вільно вышла брошюра *Красковскаго Bieloruskija lakarskija ziolki*, в котрой описано 53 вида растений; вторая брошюра этого автора вышла в 1924 г. Она содержала описания уже 142 видов растений с указанием, при каких болезнях они применяются (Kraskowski 1924). Во второй книге автор знакомил читателей с анатомией и физиологией человека, а затем описывал методы лечения с помощью народных лекарственных средств, которые указаны в его первой книге.

Еще один яркий представитель белорусской этноботаники Зоська Верас еще в школьные годы увлекалась растениями, любила создавать гербарии и картины-панно. Для пользы науки и практики в 1924 г. она опубликовала в Вильно первое издание такого рода для белорусов – *Беларуска-польска-расейска-лацінскі батанічны слоўнік*. Собственные материалы Зоська Верас собирала несколько лет в Сокольском повете, изучая видовой состав растений, записывая их названия, которыми пользовались местные жители. Энтузиастке удалось собрать и включить в свой словарь 424 названия 302 видов растений. В их числе было более 90 лекарственных растений. В 1924 г., почти одновременно с этим, писательница издала популярную брошюру *Гісторыя ужывання зёлак*

у *лячэнні*, в которой рассказывается о медицинском значении многих полезных растений (Игнатович).

В первой половине XX-го века, при оценке материалов, касающихся народной медицины, господствовали критические замечания, направленные на отказ от “суеверий и невежества”; во второй половине эта тенденция продолжается, делаются попытки интерпретаций, которые в основном были связаны с поиском “рационального ядра” народной медицины, что должно было бы составить фитотерапию. Эта тенденция исследований, направленных на выбор “правильных” знаний, также была направлена на поиск нового сырья для официального лечения, понимания химического состава и свойств растений, используемых в народной медицине, и на сравнение народных знаний с наукой. Однако уже в 1960-1970-е годы в СССР стали приходиться к пониманию необходимости рассматривать народную медицину в контексте традиционной культуры. Проводится ряд всесоюзных научных конференций по этой теме, увидели свет исследования, посвященные отдельным регионам.

Показательной в этом плане стала ситуация в белорусской этнографии. Ведущим специалистом в области народной медицины на протяжении нескольких десятилетий оставался Л. И. Минько. Ему принадлежит целый ряд публикаций по этой проблематике, в том числе *Народная медицина Белоруссии* (1969), *Знахарство* (1971). Автор рассмотрел историю народной медицины, сам провел ряд полевых исследований, однако внимание сосредоточил на рациональных средствах народной медицины, особенно фитотерапии. Л. И. Минько в описаниях опирается как на работы предшественников (Федеровский, Чолковский, Веренько и др.), так и на свои полевые записи. При упоминании растения приводятся латинские обозначения. Автор всячески старался избегать упоминания ритуальной составляющей народной медицины или же комментировал ее с разоблачающих позиций: „Рассмотрение белорусского народной медицины в критическом плане позволяет обособить рациональные приемы и средства народного лечения от всего наносного, бессмысленного, магического...” (Минько 1969: 4). В результате на народную магию поставили клеймо “паразитического нароста на теле народной медицины”.

В книге о народной медицине Л. И. Минько вместе с тем довольно подробно расписывает различные заболевания и попытки их лечения с помощью средств народной медицины. Материал сгруппирован по блокам *инфекционные заболевания, народные средства лечения брюшного тифа и различных расстройств желудочно-кишечного тракта, внутренние*

болезни, легочные заболевания, специфические заболевания желудка и кишечника – живота. Очевидно стремление автора подтвердить народное употребление того или иного растения научными исследованиями. Несмотря на тенденциозность, книга Л. Минько содержит множество ценных материалов и наблюдений и может стать хорошим подспорьем в исследовании фитотерапии белорусов.

Рассмотрения народной медицины как целостного феномена в Беларуси, да и в СССР в целом, не было. За богатейшим народным опытом была прочно закреплена оценка отсталости и невежества. Причина во многом заключается в „советской ориентации на создание прогрессистской картины формирования научного и медицинского знания – картины, в которую не укладывались основополагающие для social studies of medicine представления о релятивности и множественности медицинских систем и практик лечения. Поэтому, например, даже этнографические описания народных медицинских воззрений и способов лечения занимали двусмысленное положение внутри самой советской этнографии. С одной стороны, они были прочно укоренены в научной традиции конца XIX – начала XX в., с другой – предполагали (хотя бы в некоторой степени) ценностное принятие тех феноменов, которые советское государство считало предрассудками и пережитками и с которыми боролось с разной степенью интенсивности в разные периоды своего существования. Изучение того, как этномедицина функционирует наряду с рациональной профилактической медициной и терапией, было затруднено, изучение социальных аспектов советской биомедицины (например, взаимоотношений врача и пациента) – почти невозможно“ (Клепикова 2018: 114–115).

Послевоенные годы активно работают белорусские медики и фармацевты. Естественно, концентрируя внимание на биологической составляющей традиционной медицины. В 1965 г. в Минске выходит справочник по лекарственной флоре Белоруссии *Лекарственные растения (дикорастущие)* (Гаммерман 1965), составленный Институтом экспериментальной ботаники и микробиологии Академии наук БССР совместно с сотрудниками кафедры фармакогнозии и ботаники фармацевтического факультета Витебского медицинского института и кабинета фармакогнозии и ботаники Могилевского медицинского училища. Украшением книги явился обширный материал по применению растений в народной медицине, собранный В. Г. Николаевой для диссертации на соискание степени кандидата медицинских наук *Материалы к исследованию лекарственных растений народной меди-*

цины Белоруссии (Николаева 1964) и др. Для более детального изучения народной медицины Белоруссии было обследовано 123 населенных пункта, собраны сведения о 290 видах растений, из которых 130 разрешены Фармакологическим комитетом СССР к применению в научной медицине (включены в фармакопею, государственные стандарты, технические условия временные и постоянные).

В последние десятилетия этноботаническая деятельность в Беларуси активизировалась благодаря проекту белорусско-эстонского фольклорного сотрудничества. Была проведена совместная полевая работа в мае 2016 года в 11 селах Любанского района Минской области (Sõukand 2017).

Сегодня все большее распространение занимают идеи этноботаники, в круг вопросов которой входят народные представления о растениях, магические и религиозные практики с применением растений, а также реальное употребление трав в народно-медицинских, ветеринарных и иных практиках. Можно утверждать, что этноботаника рассматривает сферу взаимоотношений человека и растительного мира. В связи с этим выделяются два основных блока – преимущественно ботанический, в котором на первом месте находится растение и его биологические свойства, и антропологический, направленный на понимание связей человека и природы. Исследования антропологической направленности касаются знаний о тех способах и механизмах, с помощью которых человек семиотизирует растение и включает его в границы своего мира. Этносемиотические исследования абстрагируются от понятий рациональности/нерациональности и объясняют фитотерапию в категориях культуры. Ведь народное мировоззрение иногда игнорирует реальные особенности растения, иногда использует, подкрепляя мифологическими деталями. Использование трав и деревьев объясняется с позиций их включенности в мифопоэтическую картину мира.

Народной медицине посвящен первый том *Полацкага этнаграфічнага зборніка* (Вып.1. *Народная медыцына беларусаў Падзвіння*), подготовленный В. Лобачем и В. Филипенко. Этноботанические сведения анализируются в отдельном разделе *Традыцыйныя лекавыя сродкі расліннага паходжання ў беларусаў Падзвіння* (Лобач 2006). Подведением итогов исследования народномедицинских магических практик белорусов стал подготовленный Т. В. Володиной том *Народная медыцына. Рытуальна-магічныя практыкі* (2007) из серии *Беларуская народная творчасць*, где представлен хронологически размытый срез белорусской традиции магического врачевания. Данный том представляет собой по возможности полный свод народных медицинских ритуально-магических

практик, собранных из самых разных печатных источников и архивов. Значительную часть в томе занимают полевые материалы автора, собранные во время более 100 экспедиций во всех регионах Беларуси по специальной программе. Однако для отечественных фольклористов и даже этнографов этноботаника все еще остается на периферии научных интересов. Достаточно рассмотрена лишь календарно-обрядовая сторона использования растений (см. работы Кухаронак Т., Кнуревой Я.), а также система народных ботанических наименований (Раслінны свет 2001: 8).

Важно отметить, что представленные собирателями растения, их народные названия, указывающие на применение, являются важным источником этнофармацевтической информации. Специальный анализ часто подтверждает легитимность их использования при лечении заболеваний, для которых они предназначались.

Остается заметить, что белорусские фольклористы еще только ищут язык описания, который был бы адекватен принципиально гетерогенному объекту народной ботаники в меняющемся мире. Кроме того, более пристальное обращение к миру растений могло бы стать источником вдохновения для дальнейших поисков, что, в свою очередь, привлечет внимание к новому неизвестному или забытому терапевтическому сырью, а также поможет прояснить некоторые традиционные терапевтические практики и дополнить знания о восприятии человека и природы, их взаимозависимости.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонов 1889: А. А. Антонов, О врачебных растениях, дикорастущих в Витебской губернии и употребляемых населением ее в домашней медицине, *Памятная книжка Витебской губернии за 1888 г.*, Витебск: Губернская типография: 91–138.
- Бочкаревой 1977: З. Н. Бочкаревой, *Редкие источники по истории России. Вып. 1: Древнерусский лечебник, пер. с пол. XVI в., список XVII в.*, Москва: Наука: 13–129.
- Валодзіна 2007: Т. В. Валодзінай (уклад., прадм. і паказ.), *Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка*, Мінск: Беларуская навука.
- Гаммерман 1965: *Лекарственные растения (дикорастущие)*. Под ред. А. Ф. Гаммерман, И. Л. Юркевича, Минск: Наука и техника.

- Ганчарык 1927: М. М. Ганчарык, Беларускія назовы расьлін. Ч. 1, *Праца Навуковага таварыства па вывученню Беларусі*, Горы-Горкі: II: 194–216.
- Горбач 1926: А. Д. Горбач, Как, у кого и чем лечится современная деревня, *Беларуская медычная думка*, 2/12-13: 66–70.
- Добровольский 1891: В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник. Часть I, *Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии*. Т. XX, Санкт-Петербург.
- Зеленин 1914: Д. К. Зеленин, *Описание рукописей Ученого Архива Императорского Русского Географического Общества: в 3 т.*, т. 1, Прага.
- Игнатович: Ф. И. Игнатович, *Зоська Верас и народная медицина. К 120-летию со дня рождения*: http://www.grodno.by/grodno/history/biblio/zoska_veras.html, дата доступа 14.05.2018 г.
- Краскоўскі 1924: А. Краскоўскі, *Аб чалавечым целе, здаровым і хворым і спосабах яго лячэбнай самаабароны*, Вільня.
- Кіпель 1926: Я. Кіпель, 3 матэрыялаў па народнай медыцыне, *Наш край*, 2-3: 48–50.
- Клепикова 2018: А. Клепикова и М. Пироговская, Медицина как культурная система? (Предисловие к материалам коллоквиума Социальные исследования медицины в постсоветской России), *Антропологический форум* 37: 113–122: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/037/klepikova_pirogovskaya.pdf. Дата доступа 1.07.2018 г.
- Корева 1861: А. Корева, *Виленская губерния*, СПб.: Тип. И. Огризко.
- Крейер 1926: Г. К. Крейер, *Могилевская опытная станция лекарственных растений*, Могилев.
- Купрэвіч 1930: В. Ф. Купрэвіч, Лекавыя сродкі ў народнай медыцыне (Смалевіцкі раён, Менск. акр.), *Наш край* 4: 55–60.
- Лобач 2006: *Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. I. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч.*, склад. У. А. Лобач, У. С. Філіпенка, Наваполацк: Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт.
- Мейер 1901: А. Мейер, Описание Кричевского графства, *Могилевская старина*, 1: 86–137.
- Минько 1969: Л. И. Минько, *Народная медицина Белоруссии (краткий исторический очерк)*, Минск: Наука и техника.
- Минько 1971: Л. И. Минько, *Знахарство (Истоки, сущность, причины бытования)*, Минск: Наука и техника.
- Николаева 1964: В. Г. Николаева, *Материалы к исследованию лекарственных растений народной медицины Белоруссии*, Автореф. дисс. канд. фарм. наук, Минск.
- Раслінны свет 2001: *Раслінны свет: Тэматычны слоўнік*, Склад. В. Дз. Астрэйка і інш.; навук. рэд. Л. П. Кунцевіч, А. А. Крывіцкі, Мінск: Беларуская навука.

- Романов 1891: Е. Р. Романов, *Белорусский сборник: в 9 вып.* Вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи, Витебск: Типография Г. А. Малкина.
- Романов 1903: Е. Романов, Из области белорусской народной медицины, *Могилевская старина: сб. ст. «Могилевских губернских ведомостей»*, Могилев: 3: 107–124.
- Сицинский 1893: А. Сицинский, *Акушерская помощь в Минской губернии (1880–1889)*; дис. ... д-ра мед. наук, Санкт-Петербург.
- Чоловский 1882: К. Чоловский, *Списокъ мѣстно-народныхъ врачебныхъ растений, Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношении, с двумя картами губернии и 17 резанными на дереве гравюрами видов и типов.* Под ред. А. С. Дембовецкого, Могилев на Днепре: Тип. Губ. правления.
- Шейн 1890: П. В. Шейн, *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т.*, Санкт-Петербург.
- Federowski 1897: M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905, T.1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków: Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności.
- Graniszewska et al. 2013: M. Graniszewska, H. Leśniewska, A. Mankiewicz-Malinowska, H. Galera. Rośliny użyteczne... Michała Fedorowskiego – dzieło odnalezione po 130 latach, *Etnobiologia Polska* 3: 63–120.
- Graniszewska et al. 2016: M. Graniszewska, H. Leśniewska, H. Galera, Zielnik Ziola lecznicze ... Michała Fedorowskiego jako dokumentacja badań etnograficznych Michał Fedorowski's, *Etnobiologia Polska* 6: 191–251.
- Kielak 2007: A. M. Kielak. *O kresowym zielniku Elizy Orzeszkowej = Пракрэсавы гербарый Элізы Ажэшкі.* Warszawa: Komitet Historii Nauki i Techniki PAN; Lida: Towarzystwo Kultury Polskiej Ziemi Lidzkiej.
- Kraskowski 1924: I. Kraskowski, *Bieloruskija lekarskija ziołki*, Wilna.
- Łuczaj et al. 2013: Ł. Łuczaj, P. Kohler, E. Pirożnikow, M. Graniszewska, A. Pieroni, T. Gervasi. Wild edible plants of Belarus: from Rostafiński's questionnaire of 1883 to the present, *Journal of ethnobiology and ethnomedicine* 9: 2–17: <http://www.ethnobiomed.com/content/9/1/21>.
- Moszyński 1928: K. Moszyński, *Polesie Wschodnie: Materiay etnograficzne z wschodniej czci b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego*, Warszawa: Kasa im. Mianowskiego.
- Orzeszkowa 1889-1891: Eliza Orzeszkowa, Ludzie i kwiaty nad Niemnem, *Wisła* II: 1–15, 675–703, IV: 1–31, V: 236–240.

- Sõukand 2017: Sõukand, R., Hrynevich, Y., Prakofjewa, J., Valodzina, T., Vasilyeva, I., Paciupa, J., ... Kalle, R. Use of cultivated plants and non-plant remedies for human and animal home-medication in Liubań district, Belarus, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 13–54: <http://doi.org/10.1186/s13002-017-0183-6>.
- Szukiewicz 1903: W. Szukiewicz, Wierzenia i praktyki ludowe (zabobony, przesady, wróżby i t. d.), zebrane w gubernii Wileńskiej, *Wiśła XVII*: 265–280, 432–444.
- Szukiewicz 1910: W. Szukiewicz, Niektóre wierzenia, przesady i zabobony ludu naszego, legendy i podania, *Kwartalnik Litewski*, 2, 4: 85–102, 111–124.
- Trojanowska 2007: A. Trojanowska, Tradycyjne ziołolecznictwo białoruskie w pracy Michała Federowskiego “Lud białoruski na Rusi Litewskiej...”, *Analecta* 16/1-2(31-32): 7–53.
- Tyszkiewicz 1847: E. Tyszkiewicz, *Opisanie powiatu Borisowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarowym, przemysłowo-handlowym i lekarskim*, Wilno: Druk Marcinowskiego.
- Wereńko 1896: F. Wereńko, *Przyczynek do leczenia ludowego. Materiały anrtopologiczno-archeologiczne i etnograficzne*, Kraków: Akademia Umiejętności.

Tatyana V. Volodina

SOME NOTE ABOUT THE HISTORY OF ETHNOBOTANY IN BELORUSSIA

Summary

The article is devoted to a way of development of interest in ethnobotany in Belarusian ethnology. The collected information on plants and their using by man could be a reliable basis for ethnopharmacology. It is useful for describing the view of the world of a traditional society that reveals continuity in Belarus. Comparison of historical data with modern data indicate the stability including efficiency of the tradition. However, interest of researchers to this field is just appearing. Belarusian folklorists and ethnographers define the strategy for describing a fundamentally heterogeneous object of ethnobotany in a changing world. A closer look to the world of plants could clarify some traditional medical practices and supplement knowledge about man, nature and interdependence between them.

Радивој Ђ. Радић
 Универзитет у Београду
 Филозофски факултет
 rradic@f.bg.ac.rs

РУЖА КАО ЛЕК (Из византијског медицинског трактата)¹

Ружа, која може бити и зимзелена и листопадна, од најстаријих времена је коришћена у медицини и козметици. У византијском медицинском трактату, који се датује у широк временски период од средине XI до друге половине XIV века, налази се велики број рецепата за лекове чији је састојак ружа. Углавном се употребљавају њени сасушени цветови, као и сируп и уље који се справљају посебним поступцима.

Кључне речи: ружа, лек, Византија, медицина, трактат, *Ходошки зборник*, ружино уље, рецепти, сируп.

Ружа (*Rosa*) припада полиморфном биљном роду породице ружа (*Rosaceae*) у које спадају грмови са спирално поређаним, понајвише перасто састављеним и трновитим листовима. Цветови су крупни, обично ароматични, црвених, ружичастих, белих или жутих тонова, али као исход хибридизације и одабира могу се добити и друге боје. Они су скупљени у гроздасте или метлици сличне цватове или стоје појединачно, а из цветишта и плодница развија се збирни плод – шипак. Род ружа, које могу бити и зимзелене и листопадне, обухвата преко сто двадесет врста. Њени жбунови достижу висину у широком распону, почев од најнижих (10 до 15 сантиметара) до највиших (два метра). Осим као украсно цвеће, ружа се користи у козметици, медицини и кулинарству. Латице појединих њених врста користе се за припремање слатког и ратлука, од ње се прави чај, а плодови и коренови неких ружа употребљавају се као сировине за припремање штавила и боја (Введенский 1955²: 620–621; ELZ 1962: 559).

У хришћанској иконографији ружа је или чаша у којој се скупља Христова крв, или преображење капи те крви, или је, опет, симбол Христових рана. Готичка розета и ружа ветрова означавају прелаз од

¹ Овај рад је настао на пројекту бр. 177015 под насловом *Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од 9. до 15. века* који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

символизма руже ка симболизму точка. У муслиманској мистици ружичњак је *Saadi Chirazu*, врт контемплације. Ружа и ружичаста боја су симбол препорода (Chevalier i Gheerbrant 1983: 571–572). Ружа је постала симбол љубави, поготово давања чисте љубави, а Данте Алигијери рајску љубав упоређује са средиштем руже (Данте, *Рај*, 30. певање, 124–126, 31. певање, 1–22).

Ружа је од давнина коришћена у медицини и козметици. Тако је, на пример, Плиније Старији у I веку записао: „Склон сам да верујем да се највише користе миомириси добијени од руже, која свуда обилато расте“ (Плиније Старији 2015: 262).

У византијској медицини се среће велики број рецепата за лекаменте чији је важан састојак и ружа. Уверљиво сведочанство о дOMETИМА византијске медицине, а поготово њеног дела који се тиче фармакологије и фармакопеје, односно приправљања лекова, представља један текст који потиче из позновизантијског раздобља. Реч је о медицинском трактату састављеном на грчком језику који се под ознаком *Cod. Plut. VII, 19* чувао у богатом рукописном фонду Библиотеке Лоренцо Медичи у Фиренци. У питању је један лекарски зборник који је очигледно служио за практичну употребу. Саставио га је искусан лекар који се није либио да у текст унесе и властита сазнања стечена дугогодишњом праксом. Рукопис, који је веома тежак за читање, страдао је у поплави која је задесила Библиотеку Лоренцо Медичи, али је руски византолог Генадиј Литаврин на основу претходно урађеног микрофилма прочитао грчки текст, превео га на руски језик, снабдео одличним коментаром и у два маха објавио (Литаврин 1971: 249–301; Литаврин 1997²: 31–146).

Медицински трактат се датује у широк временски период од средине XI до друге половине XIV века, и на основу досадашњих сазнања није могуће сузити овај велики временски одсек. *Terminus post quem* се може прецизније утврдити и то је смрт царице Зоје, 1050. године, која се помиње у трактату. С друге стране, *terminus ante quem* је време писања рукописа који садржи поменути текст, а по мишљењу већине истраживача то је друга половина XIV столећа (Литаврин 1997²: 28; Култура Византии 1989: 330). Посебну тежину за превођење чинила је околност да руски, односно шире узевши, словенски језици не познају неке грчке ботаничке термине за сваковрсна растиња које настајују острва и приобаље пространог медитеранског басена.

Трактат је више окренут практичним саветима него напоменама од ширег теоријског значаја. Као што је речено, он је заправо једна својеврс-

на медицинска енциклопедија у којој одељак посвећен фармакологији заузима највећи део. Неопходно је нагласити да у Византији фармакологија није постојала као независна научна грана. Тако су византијски лекари у исто време били и апотекари и фармацеути који сами скупуљају лековите траве и из њих справљају лекове (Култура Византије 1989: 326). Уопште, у византијским рукописима се може срести огроман број најразноликијих медицинских рецепата (Hunger 1978: 309).

Аутор медицинског трактата као лек против слабости унутрашњих органа, пре свега желуца и јетре, препоручује смешу која се састоји од седам састојака, а у којој су најважније руже. Медикамент се спрема се од: костоса (*Costus arabicus*, а такође и ароматично растиње *Saussurea Larra*), нарда, шафрана, цимета, плода балзамовог дрвета, касије (врста дивљег цимета) – све по једну драхму, затим дванаест драхми ружа, довољне количине меда, тј. доза од две драхме (Литаврин 1997²: 62). Драхма је овде мера за тежину и износи 3,4 грама (Schilbach 1970: 184; Литаврин 1997²: 42, н. 39). Аутор трактата, такође, саветује да се после пражњења желуца узима мање обилна и лака храна, а препоручује се и умерено кретање. Млади који имају врео темперамент требало би да пред спавање узму дуњу и јело које је направљено од јабука са ружама, сандалом, каранфилићем, циметом и нардом (Литаврин 1997²: 38).

Ружа се као лек може користити код појединих болести очију. Тако, на пример, да би се избегло да очи сузе било је предвиђено неколико лекарија. Требало је очне капке намазати млеком жене која доји или соком мака с водом. Од велике помоћи биле су и осушене ружине латице и жуманце јајета које је било потребно растрљати заједно. У наставку аутор трактата додаје: „чудесно средство“ (Литаврин 1997²: 91). За очи је опробан и следећи поступак: руже – 4 хексагије, шафран – 2 хексагије, акација – 1 хексагија, сок мака – 2,5 кератиона, комис (смола добијена од биљке *Asacia agrabica*) – 3 хексагија, ароматног стахиса (дрво које расте у Азији, индијски нард) – шест кератија. Све побројано требало је иситнити, просејати, помешати са кишницом и онда употребљавати (Литаврин 1997²: 94). Хексагија и кератион су мере за тежину: прва износи 1,5 драхму, то јест 5,1 грам (Schilbach 1970: 58, 183; Литаврин 1997²: 76, н. 185), а друга 1/144 унце или 173 обола, то јест 0,189 грама (Schilbach 1970: 58, 185; Литаврин 1997²: 75, н. 179). Суве руже могу се користити и као лек код болести очију, као што је мрена, тако што се помешају са другим састојком који је у рукопису тешко прочитати, а издавач опрезно, уз знак питања, предлаже назив *nokeria*, иначе нејасног значења. Ову мешавину, наставља аутор медицинског трактата, треба

држати у глиненом крчагу и у току двадесет дана болно око приносити близу смесе и излечиће се (Литаврин 1997²: 90, н. 265).

Један део трактата, посвећен женама које се налазе у благословеном стању, нуди низ употребљивих савета за будуће мајке. Када жена остане у другом стању, стоји записано, код ње долази до губитка апетита и она има жељу да једе грубу храну, као што су, на пример, пресољене намирнице и томе слично. Не би требало да се трудница замара, а нужно је да избегава пењање на узвишена места и силажење с таквих места. Пожељно је да узима јело направљено од јабука са шећером, сандалом, ружама, каранфилићем и стахисом. Стахис је ароматично дрво, индијски нард, које расте у Малој Азији (Литаврин 1997²: 40).

А шта да се ради ако дође до губитка апетита? И за ту невољу састављач трактата је нашао лек. Он саветује: уколико неко изгуби апетит нека узима наште срце ружин мед помешан са биљком *Aquilaria malaccensis*, каранфилићем и нардом (Литаврин 1997²: 38). За ружин мед (*rodomele*) истиче се да поседује умерену топлоту, да је добар за желудац и да је укусан (Литаврин 1997²: 50). Ружин мед је подесан лек и за оне који имају високу температуру или су били изложени великој жеђи. Потребно је болеснику дати да попије добро умућкану смесу ружиног меда и воде и затим га покрити (Литаврин 1997²: 108).

Слична ружином меду је и тзв. родостагма (*rodostagma*), екстракт из ружа направљен са медом. Она је по својој природи хладна и сува, прекида главобољу која је последица високе температуре и обилног конзумирања вина, оснажује срце и помаже при његовој инсуфицијенцији (Литаврин 1997²: 51). Уопште, родостагма је добра за лечење болести срца, а препоручују се и таблете од камфора, сок незрелих цитруса (агрума) и кисело млеко. Саветује се да -груди болесника намажу белим сандалом (*Pterocarpus santalinus*), камфором и родостагмом. Оболили треба да пије хладну воду и да борави на прохладном месту (Литаврин 1997²: 57).

Када су посреди болести срца, у медицинском трактату се налази њихова класификација према којој су груписане у две скупине: неизлечиве и излечиве. Инсуфицијенција, односно слабост, затим лупање срца и слабашан дах – болести су за које има лека. Насупрот њима, запаљења, тумори и злоћудна живахност који се одвијају у срцу – неизлечиви су. Ове потоње бољке распознају се по крајње слабом пулсу, бледилу лица и хладном зноју. С друге стране, болести срца које се могу излечити разазнају се по температури и грозници, црвенилу лица и убрзаном пулсу (Литаврин 1997²: 56–57).

Поменуће болести је неопходно лечити таблетама од камфора и сока незрелих цитруса и киселим млеком. Грудн оболелог треба намазати белим сандалом, камфором и екстрактом из ружа који је припремљен са медом. Потребно је да се пије хладна вода и да се борави на прохладном месту. Ако се, пак, деси срчани напад, препоручује се удисање мириса. У том случају груди се мажу следећом ароматима: узме се спикан (једна врста нарда, биљке из које се добијало миришљаво уље), костос (врста ароматичног растиња), купер (врста мирођије), каранфилић и биљка *Aquilaria malaccensis* и све то се иситни, затим се помеша са ружиним уљем и добијеном смешом се намажу груди болесника. За оболелог се препоручује помало неуобичајен јеловник. Наиме његов оброк треба да чине младунчад голубова, врапци и овчије месо (Литаврин 1997²: 57).

Као добар лек показао се и сируп који се припрема од свежих ружа тако што се узму четири литре ружа, ставе се у земљани лонац и прелију са шест литара кипуће воде. Према другом рецепту, у питању је нешто другачији однос ружа и воде, па се мешају једна литра ружа и пет литара воде. Кроз 24 сата руже се изваде, измери се преостала количина воде и у њу дода иста количина шећера. Када ова смеша, изложена високој температури, прокључа, треба скидати пену све док се она подиже (Литаврин 1997²: 59). Литра је овде мера за тежину и износи 327 грама (Schilbach 1970: 58 sq; Литаврин 1997²: 43, н. 49). За сируп од ружа важи следећа оцена: хладан је, уклања жеђ, ублажује високу температуру желуца и оснажује га, поспешује варење (Литаврин 1997²: 48).

Ружа се као састојак налази у још неким сирупима као што је, на пример, онај који је направљен од сока воћа и то из сока дуње, јабуке, нара, киселог грождја, ружа и крушака. Овај композитни сируп, истиче састављач медицинског трактата, делотворан је при губитку апетита, веома користан за желудац, поспешује рад јетре, оснажује срце, весели душу, ублажава врућицу и отклања повраћање и мучнину (Литаврин 1997²: 49). Осим у наведеном, ружа се може наћи и међу многобројним састојцима сирупа од кима (Литаврин 1997²: 61).

Ружа се као лек користи и у виду одварка, односно укуваног сока, који се припрема тако што се узме једна литра цветова црвених ружа, који се претходно разлистају, и стави у секстариј вина у глиненом суду. Онда се добијена мешавина промеша трском, која мора бити чиста, и тај се поступак понавља у току 40 дана. Састављач трактата наглашава да се мешање најпре врши у смеру истока, а затим у смеру запада. После тога, вино из глиненог суда се помеша са једним и по литром меда и спремно је за деловање (Литаврин 1997²: 134). Секстариј (грчки *xestis*, латински

Sextrarius) је мера за течне и сипкаве материје и износи 0,547 литра, односно 178,869 грама (Schilbach 1970: 115 sq; Литаврин 1997²: 63, н. 120).

Када су у питању тегобе у усној шупљини као лек се може користити и ружа. Ако се у устима и на језику осете горушица и нека врста упаљености, препоручује се узимање три драхме очишћеног сочива, две драхме сувих ружа, по три драхме сувог коријандра (*Coriandrum sativum*), семена портулака (*Portulaca oleracea*, врста биљке из породице маслина) и гљиве рудњаче, тј. шампињона (у питању је грчка реч *volon* која има пуно значења, а међу њима и вргањ, дрвена спужва, плесан) и, напоследку, половину драхме камфора. Ту смесу најпре треба тако добро иситнити да, како бележи аутор трактата, буде налик прашини на путевима, и онда је натрљати по устима и језику (Литаврин 1997²: 56). Ружа се на посебан начин користи и приликом лечења водене болести. Потребно је суве листове руже и ловора толико иситнити да се добије прашак, потом оболелог најпре намазати биљним уљем, а онда по површини посути прашак и превити старом крпом. Оболили нека једе сланину и пије вино, наставља аутор трактата, али нека се уздржава од воде и излечиће се (Литаврин 1997²: 119). Уколико дође до физичких озледа на појединим деловима тела, потребно је на та места ставити цвет руже који је претходно испран чистим вином (Литаврин 1997²: 132).

Ружа чини и један од састојака посебног сапуна против лишаја, тешких рана, рана са отоком и на почетку елефантијазиса, болести изазваном застојем протока лимфе које доводи до изобличења и увећања појединих делова тела. Лековити сапун, за који састављач медицинског трактата истиче да је изванредно средство, припрема се од брашна „грчког сена“ („божја трава“, *Trigonella Foenum graecum*) – 16 унци, ириса илиријског и брашна од лупина (биљка лат. *Lupines*, вучјака, обрника) – по 6 унци, оловног белила – једна и по унца, плода балзамовог дрвета – 3 унце, глета (грч. *lithargyros*, оксид олова) – 1,5 унца, негоривог сумпора – 1,5 унца, стакленог прашка – 1 унца, мастике – пола унце, листова црне чемерике и сувих ружа – по 1,5 унцу, нарда – једну унцу, сапуна галског (својеврсна помада за главу која је галски /келтски/ изум, а коју су позајмили Германи) – 2 литре, вина италијског – 1 секстариј. На самом крају рецепта састављач упозорава да тај сапун треба да се користи зато што после њега оболелом није могуће ништа боље пружити (Литаврин 1997²: 114, н. 361, али и 89, н. 254, 77, н. 193). Унца (*ouggia*) је мера за тежину и износи 27,3 грама (Schilbach 1970: 58–59; Литаврин 1997²: 44, н. 53)

Своју лековитост ружа испољава и када су у питању црвенило коже и флегмоне, болом праћено запаљење ћелијског ткива које

обично прелази у стварање гнојница. Као лекарија препоручује се да се најпре узме корен белог љиљана и истуца у ступици. Потом се узимају биљке помоћница и коријандар (*Coriandrum sativum*) који се исцеде и у тај сок се дода претходно истуцани корен љиљана, а онда жуманце и ружа. Добијени састав треба промешати и ставити у посуду да се загреје, а онда њоме намазати завој и ставити на болно место. На самом крају рецепта аутор додаје да лек „делује изванредно“ (Литаврин 1997²: 136).

Важан састојак многих лекова је и ружино уље које се од давнина махом добија од тзв. дамаских ружа (*Rosa damascena f. trigintipetala*) (Введенский 1955²: 621). У медицинском трактату се налази и белешка о начину на који се оно прави и најпре се наглашава се да су потребне црвене руже. Три унце ружиних латица се суше у току 24 сата и стављају у крчаг. Њима се затим додаје један италијански секстариј уља из незрелих маслина и крчаг се пажљиво заптије да не би ветрио. Препоручује се да се он изнутра добро затвори платном, а споља – кожом. Потом га у току 40 дана треба изложити сунчевим зрацима, а онда склонити и ставити, али не на земљу, него на даску. Неки уместо излагања сунчевим зрацима спуштају крчаг у бунар и тамо га држе 40 дана јер се захваљујући расхлађивању чува арома ружиног уља. Други, пак, крчаг закопавају у земљу (Литаврин 1997²: 63). У најопштијим савременим енциклопедијама може се прочитати да се етерично ружино уље справља дестилацијом из свежих цветних листића, при чему је за 1 кг уља потребно чак 3000 кг цветних листића, што, опет, значи да је оно веома скупо (Мала енциклопедија 1978³: 95).

Састављач медицинског трактата упозорава да се треба пазити заморног кретања у стању глади и жеђи, исто као и у стању ситости. Потребно је такође чувати се студеног ваздуха и мраза. Онај који је ипак приморан да хода по мразу нека намаже лице и руке, а и само тело, иситњеним орахом, бибером и салом или машћу од љиљана или нарциса, или, пак, нечим сличним. Ако је, пак, неко присиљен да лети хода по великим врућинама, под сунчевом припеком, треба направити мазиво од сока козинца, односно трагаканта (*Astragalus Parnassi et creticus*), раствореног у исцеђеном соку од тикве, а у то још ставити јечмено брашно и ружино уље, намазати лице, руке и читаво тело. И, наравно, треба јести охлађено воће (Литаврин 1997²: 36, н. 12).

У наставку, аутор трактата даје неколико корисних савета за жене у другом стању. Он поучава да се треба купати у купатилу водом умерене

температуре, да ваља спавати дугим сном у мекој постељи, да после јела треба пити миришљаво вино помешано са водом. Уз то, трудница би требало да маже бедра и колена ружиним уљем са мастиком и нардом. Истовремено, потребно је да се уздржава од белог и црног лука, празилука, целера, слане рибе, од старог сира и од сочива. Нека се не оптерећује бригом и узрујаношћу и нека мирише миомирисе (Литаврин 1997²: 41).

Састављач трактата је предвидео и мелем против опекотина. Он препоручује да ако ватра опече део тела на то место треба ставити сушену мирту, уситњену са ружиним уљем и белим воском (Литаврин 1997²: 44). Ружино уље је коришћено и као средство за фарбање косе, па се тако у медицинском трактату може прочитати да, уколико се жели да коса буде плава, онда треба узети уситњени талог прокуваног вина, уз мешање му додати смолу борове шишарке, у размери половине талогга, све то растворити у ружином уљу и намазати косу, а трећег дана је опрати (Литаврин 1997²: 45).

Ружино уље се користи и за лечење „црвог ветра“, који се још назива и врбанац (*erysipelas*), заразног обољења коже чији су симптоми висока температура, дрхтавица, повраћање, свраб и црвенило. Према савету из медицинске енциклопедије, ова болест се у почетку лечи пуштањем крви, а затим се оболелом даје да пије укуван сос од шљива и сувог грожђа са шећером. Уз то, потребно је болесника умивати веома топлом водом све док се не озноји и потом му тело намазати ружиним уљем које је помешано са сирћетом (Литаврин 1997²: 45).

Ружино уље се може се додавати и појединим универзалним лековима. Тако, на пример, тзв. „Асклепијев мелем“, који се превасходно користи против костобоље, са додатком ружиног уља добар је лек против болова главе (Литаврин 1997²: 87). Код болести уха добар је лек који се припрема тако што се садржај семенки горког бадема и брескве ољушти и иситни, а онда положи у крпицу претходно намочену у ружино уље. Затим се у новом глиненом лонцу прокува вода, а крпица изложи пари изнад кључале воде, док се не загреје, да би се тако загрејан садржај накапао у оболело ухо (Литаврин 1997²: 112).

На самом крају медицинског трактата донет је опширан списак својеврсних „замена“, односно лекова који у недостатку првих могу бити њихова супституција. При том, аутор наглашава да је те „замене“ преузео од Галена (*antivallomena tou Galinou*) (Литаврин 1997²: 137–146). Уз „оца медицине“ Хипократа, Гален је био један од највећих античких лекара. Допуштено је и једно поређење: оно што су Платон и Аристотел

значили у античкој филозофији, то су били Хипократ и Гален у античкој медицини. У овом случају, међу многобројним „заменама“ у медицинском трактату помиње се да уместо сувих листова брескве могу бити употребљене суве руже, али да важи и обрнуто (Литаврин 1997²: 145).

Ружу као лек можемо срести и у једном српском медицинском кодексу, тзв. *Ходошком зборнику*, чије се састављање датује у крај XIV или почетак XV века (Катић 1990: 3–23), у којем се налази мешовита медицинска грађа (Катић 1986: 123–131). У овом нашем најстаријем терапијском кодексу налази се један непотпуно сачуван рецепт у коме се препоручује да против несанице треба користити прах настао тако што се шафран и ружа иситне као брашно и њиме треба мазати... (ту се рецепт прекида) (Катић 1990: 11). У истом зборнику стоји да се лек против непријатног задаха из уста справља тако што се спали суво лишће од ружиног дрвета, затим се то иситни у прах и тиме трљају зуби (Катић 1990: 11). У *Ходошком зборнику* се може прочитати да против отока уста, непца, језика и ресице болесник треба да у устима држи ружину водицу (Катић 1990: 19).

Против болова у јетри се у овом терапијском кодексу препоручује да се селен и ружини листићи скувају у води и да се то даје болеснику да пије сваког јутра на празан стомак (Катић 1990: 22).

У српском народном веровању ружа је биљка која обележава границу између *овог* и *оног* света, она је везана с обредно-обичајном праксом и песмама које се певају око склапања брака, она ту улогу има „и у ритуалу, и у магији, и у песми“, и означава различите фазе „брачне иницијације, и у вези с тим љубавних односа“ (Карановић 2010: 261–263, 266–274, 286). Умесно је подсетити да постоји и народна представа о мирисности душе, која се разликује од човека до човека, а често се поистовећује са мирисом руже која је, такође, и цвет Богородичин. У питању је симболизам у којем је најсублимиранији мирис душе и мирисна душа исто (Мршевић-Радовић 2016: 223–230).

Ружа игра велику улогу у враџбинама којима је циљ да се осигура здравље. Сок од руже, са медом и бршљановим лишћем, лек је од главобоље. „Сирће од руже“, тј. сирће у које су стављени ружини цветови, добро је за главобољу и ватру. Сок од ружиног цвета је средство против колере, а шипак се употребљава против пљувања крви, срдобоље, падавице (Чајкановић 1985: 207–209).

ЛИТЕРАТУРА

- Введенский 1955²: *Большая советская энциклопедия*, главный редактор Б. А. Введенский, т. 36, Москва: Государственное научное издательство „Большая советская энциклопедия“.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Катић 1986: Р. Катић, Терапијски зборници српске средњовековне медицине и њихово порекло, *Археографски прилози*, VIII: 123–131.
- Катић 1990: Р. Катић, *Медицински списи Ходошког зборника. Избор*, Београд: Народна библиотека Србије.
- Культура Византии 1989: *Культура Византии*, II (Вторая половина VII–XII в.), Москва: Наука.
- Литаврин 1971: Г. Г. Литаврин, Византийский медицинский трактат XI–XIV вв. (по рукописи Cod. Plut. VII, 19 Библиотеки Лоренцо Медичи во Флоренции), *Византийский временник*, XXXI: 249–301.
- Литаврин 1997²: Г. Г. Литаврин, *Византийский медицинский трактат XI–XIV вв.*, Санкт-Петербург: Алетейя.
- Мала енциклопедија 1978³: *Мала енциклопедија Просвета. Опита енциклопедија*, том 3, Београд: Просвета.
- Мршевић-Радовић 2016: Д. Мршевић-Радовић, Мирише као ружа, у: Ј. Дражић, И. Бјелаковић, Д. Средојевић (ур.), *Зборник у част Љиљани Суботић: Теме језикословне у србистици кроз дијахронију и синхронију*, Нови Сад: Филозофски факултет: 223–230.
- Плиније Старији 2015: Плиније Старији, *Историја природе: избор, прев. с латинског Џ. Ф. Хили, прев. с енглеског Н. Мрђеновић*, Београд: Досије студио.
- Радић 2015: Р. Радић, *Друго лице Византије. Неколико споредних тема*, Београд: Еволута.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, рукопис приредио и допунио В. Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга–Српска академија наука и уметности.
- Chevalier i Gheerbrant 1983: J. Chevalier i A. Gheerbrant, *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- ELZ 1962: *Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, 6 (Perfekt – Sindhi), Zagreb: Leksikografski zavod.
- Hunger 1978: H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München.

Kazhdan 1991: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazhdan, II, New York – Oxford: Oxford University Press.

Schilbach 1970: E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Radivoj D. Radic

USAGE OF ROSE IN MEDICINAL PURPOSES

(From the Byzantine Medical Treatise)

Summary

Genus of roses, which can be both evergreen and deciduous, encompasses over one hundred and twenty varieties and they have been used in medicine and cosmetics from the old age. The Byzantine medical treatise, which dates in the wide period from the middle of the 11th to the second half of the 14th century, contains a great number of medicinal recipes with rose as their main ingredient. It is mostly the dried rose flowers that are being used for medicines, as well as the syrup and oil that are made from roses by special procedures. Rose as medicine can be used for treating weakened internal organs, foremost the stomach and the liver, then for treating several eye infections, oral cavity infections, edemas, treating of injuries on different parts of the body, treating of eczemas, redness of the skin, cellulitis, it can be used as an ointment to treat burns, erysipelas, and it can also be very effective in treating the loss of appetite. Rose is used as a medicine in Serbian tradition as well, but also in some magic rituals.

Мирјана Д. Стефановић
Универзитетски професор, Нови Сад
mdstefan@neobee.net

ВЕРОВАЊА О ДУВАНУ И БЕСЕДА ВИЋЕНТИЈА РАКИЋА О ШТЕТНОСТИ ДУВАНА

Веровања о дувану, у традиционалној усменој култури Срба разликују се од тумачења хришћана о овој биљци. Занимљиво је зато поредити их: дуван чији смрад тера ђавола од смрдљивих људских уста са жестоком обрушавањима са свештеничке предикаонице Вићентија Ракића и то на људе који пуше. Амбивалентност тумачења о добрим и лошим особинама дувана/бурмута управо је занимљива за сагледавање богатства српске културе.

Кључне речи: дуван, народна веровања, Свети Сава, пчела, Вићентиј Ракић, беседа, штетност дувана.

Биљка која је готово једновремено кад и у остале европске културе ушла и у српску, до данас је остала у амбивалентној позицији својих тумача. Дакако, реч је о дувану, који се у српском језику јавља и под именом табак. Засад најстарија позната белешка о употреби дувана у Србији турског доба јесте из 1611. године, када је, путујући тим крајевима, Француз Лефевр видео у Прокупљу групу Турака како уз кафу пуше дуван (Zirojević 2018: 41). У 18. столећу¹ најпре се јавља 1766–1770: у Орфелиновом рукопису „Травника“,² а потом, у истом, предвуковском периоду, у преводу једне наредбе цара Јосифа Другог, у размишљањима Саве Текелије (Михајловић 1972: 157). У вези с појмом дуван у истом периоду у употреби су биле још две речи: придев „дувански“ (расад; прах) и „дуванција“ (особа која пуши дуван); поготову је занимљиво како се за особу која пуши каже да има „црну цигерицу“ (Михајловић 1972: 158). Крајем 18. века у употребу улази и реч „табак“, а уз њу и „табакер(к)а“, израз за кутију у којој се чува дуван (Михајловић 1974: 610). Да је дуван постајао све популарнији код Срба, можда је и сведочанство више појмова у Вуковом *Рјечнику*: дуван, дуванити / духанити се

1 Културноисторијски је занимљиво да српски средњи век изгледа није знао за дуван; нема га, наиме, у *Лексикону средњег века* (Ћирковић 1999).

2 В. прилог М. Д. Стефановић у овом Зборнику.

(пушити дуван), дуваница (лађа која преноси дуван), дуваниште (место где је дуван засађен), дуванкеса / дуванска кеса, дуваница (особа која пуши), дувањење (пушење), уп. *Српски рјечник* 1852.

Ову забелешку ипак не интересује свеукупна фолклорна и обичајно фармаколошка прича о дувану, која је добрим делом већ описана: благосиљање дувана штапом Светог Саве; забрана захваљивања за дуван има као последицу опечен језик; дуван као лек за красте, свраб и посекоине (Чајкановић 1985: 270–271). Више се занима за онаква тумачења употребе дувана која би се могла описати у амбивалентним валерима, тј. о особинама употребе дувана која су или позитивна или су чак, у хришћанском тумачењу, грешна.

Иако не припада „доминантним биљкама“, као што су кукуруз и кромпир, дуван се ипак, готово једнако као и ове биљке, проширио на европски и азијски континент (Brodell 2007: 154). И одмах је постао популарна биљка, чији се лист претварао у раширену употребу у чајциницама на Балкану³. Веровање о томе да дувански дим растерује демоне, какво је било у постојбини ове биљке, није се проширило на остале континенте; постоји, међутим, белешка о томе како се дуван у ренесансној култури називао „светом травом“, јер се сматрало да лечи неке болести (Зиројевић 2018: 41). Иако се, пак, у традиционалној српској култури дуван користио као лек за дезинфекцију посекоина (Чајкановић 1985: 94), ипак му је хришћанство додало нова значења, присутна и у српској култури, наиме, да може бити „светиња, лек и проклетство“ (Zirojević 2018: 39–43).

Српски писац Вићентиј Ракић (1750–1818), који је био монах, па игуман манастира Фенека и ефимер цркве Светог Спиридона у Трсту, у историји књижевности најпознатији је по религиозним еповима, писао је и расправе о људским врлинама⁴ или о грешним пороцима. Тако је једном људском греху, пушењу дувана или шмркању бурмута посветио расправу *Краткаја беседа о злоупотребљенији дувана*. Објавио ју је 1810. године у издању Димитрија Теодосија у Венецији, где су Срби просветитељског доба и иначе објављивали своје књиге. У предговору овој књижици писац наводи како има готов превод књиге која говори о

3 Већ у 17. столећу француски цареви и хришћански веродостојници забрањивали су употребу дувана, тврдећи како је то један од смртних грехова. Под притиском, међутим, трговачке зараде убрзо се попустило у таквој забрани употребе дувана, јер је профит био важнији од штетности.

4 Предео је веома популаран спис *Fiore di virtu – Цвет добродетељи* (Будим, 1810), у којем се говори о хришћанским врлинама.

пороцима забава и игара,⁵ које су штетне и непристојне по хришћански морал, али да свој текст о дувану сада посебно објављује,⁶ будући да о њему нема речи у рукопису о пороку забаве. Различито описиван, овај рад Вићентија Ракића најопштије се може назвати беседом, тј. оним типом говора на крају недељне службе у цркви, мада се каталогски обрађује и као „трактат“⁷.

Изразито полемичан тон ове расправе,⁸ помало догматички строго виђење употребе дувана донекле противречи изразу „злоупотреба“, истакнутом у наслову књижице (од дванаест страна мале осмине), јер би то могло да значи како је дуван, иначе, користан, почео и да се злоупотребљава – постао је „не мало зло, и порок велики, и многошкодљиви“. Провала негативног става, често налик бесу – чему је овај писац био почесто склон⁹ – односи се на све оне људе који пуше, поготову на свештенике који пушењем доводе у смрад и себе и свети храм. Људе који пуше и који пишу о веровањима везаним за дуван, Ракић назива „простацима“ и из тих „простачких“ рукописа (рекло би се да то значи: народних веровања) поготово истиче веровање, тамо записано, како је „семе дувана ђаво из пакла донесао и посејао“. Истиче, међутим, како је дуван, као и остале траве, заправо биљка „Богом дана“ и да уопште нема везе с ђаволом, ни њено семе, а ни плод. Та биљка, тако, како тврди, није сама по себи зла, већ се злоупотребљава и зато метафорички може да се каже како је то „семе ђаволско“ (поступак нечастиве работе аутор даље пореди с активностима рибара). Из таквих напада произлази јасан став монаха Ракића о том како је употреба дувана – ђаволска ствар. За доказ да у таквом мишљењу није усамљен наводи и спис војног лекара, др Франсоа Пјер Шометон (Chaumetan), који је био млађи од нашег писца (живео у периоду 1775–1819),¹⁰ а који је био у Наполеоно-

5 Највероватније да ова књига није објављена, јер је не бележи ниједан познати каталог.

6 При крају свог текста Вићентиј Ракић позива се и на *Јестествословије в ползу најпаче јуности* (Будим 1809), Јоакима Вујића, и наводи један одломак из ове књиге у којој се, између осталог, говори о штетности употребе дувана за млад организам.

7 Уп. опис ове књиге у електронском каталогу Библиотеке Матице српске (сигн. Р19Ср I 467).

8 Цео текст ове расправе доноси се транскрибовано, савременим правописом.

9 Изразито одапињање стреле на писца прве сатиричне приче видљиво је у рукопису Вићентија Ракића „Бекавица или поврстица“, која је пасквила на одличну критичку књигу о штетности помодарства код Срба: *Мали буквар за велику децу Михаила Максимовића* (Стефановић 2009: 95–98).

10 Уп. Павловић 1936: 140–141.

вој војсци, и који је у тој функцији у Ракићево време боравио у Трсту (иначе француски ботаничар и физичар, аутор је вишетомног *Речника медицинске науке*, био је сарадник на изради лексикона *Flore médicale*), па је могућно да је у оквиру ових књига објавио и своје медицинске ставове о штетности дувана за људски организам.

Вићентиј Ракић потом наводи и опасности од дувана: заборављен пепео од луле запалио је кућу, шталу и сењак; једна дуванска варница запалила је брод Јована Зорића из Бечеја. А све се то збило јер хришћани, попут безбожника, имају новог идола: то је дуван, и по целе ноћи га пуше, управо као што то чини, како наводи, и његов комшија. Зато аутор Беседе од свештеника и захтева да се чувају од таквог погрешног идолопоклонства и да говоре против њега.

За разлику од ових тврђих Ракићевих ставова, народна традиција бележи позитивно мишљење о дувану: 1. У причи „Свети Сава, рак и ракија“ Сава је у једној кући видео човека и његовог слугу ђавола како пуши чибук; кад је Сава благословио дуван, ђаво је одмах побегао и отада увек бежи од човека коме „уста смрде духаном“ (Ђоровић 1927: 156–157);¹¹ 2. Да дуван може у природи бити од користи сведочи запис: „Неки кажу – пчелâ је било више док се садио дуван (ваљда због дуванског цвета)“ (Ђорђевић 1958: 209). А Вук Караџић у *Животу и обичајима народа српског* бележи како „Срби приповиједају да је дуван изникао из утробе проклетага Алије кад му је испала; и зато кажу да је грехота дуван пушити“.¹²

Вићентије Ракић

КРАТКАЈА БЕСЕДА О ЗЛОУПОТРЕБЉЕНИЈИ ДУВАНА

Преводећи ја једну књигу с италијанског о разним забавам и играм порочним и непристојним Христијаном (коју и имадем преведену, но нејмам могућства на тип издати ју) при овом писању дошло ми је на памет да и дуван јест не мало зло, и порок велики, и много шкодљиви. Но будући је ново изобретеније, тога ради не наводи се да би тко од прежних учитељеј против тога био писао.

ДУВАН (ТАБАК, БУРМУТ) два злоупотребљенија имаде: једно што се пуши, а друго у нос шмрче.

¹¹ Причу је првобитно 1901. објавио Д. Жаличић у *Босанској вили* (год. 16, бр. 5, стр. 95).

¹² Уп. Чајкановић 1985: 270.

Находио сам у некима рукописи, кој су неки наши простаци писали, да је семе дувана ђавол из пакла донесао и посејао. Но ово је писано или од невежества или мислећи да би с тим моћи огадити дуван код људи. Обаче, дуван је трава Богом дана, као и сва друга семена и плоди. Да је дуван скоро изнађен и из Америке донесен у Европу, то је сваком познато.

И, воистину, они што говоре да је дуван семе ђаволско, и из пакла изнесено, премда он у себи није знао, но злоупотребљеније које је увело се, имаду право, и може се рећи воистину, да је семе ђаволско.

Рибари имаду разне сети и тако разно и рибе разне лове, с некима мале рибе, а с некима – велике; а мрежа (невод, алов), она без изјатија ништа не пропушта, од највеће моруне до најмање кесежице и сардона.

Равне же и ђавол имаде разне своје сети и мреже, и разно лови, ове у убиство, ове у љубодејаније, ове у пијанство и подобна; а с дуваном, као с неводом, лови све без изјатија, од дијадиме и митре све по реду. Не оставља ни властеља, ни Богу освјаштеног служитеља, ни велможа, ни богата, ни сиромаша, ни гражданина, ни последњег сељанина, ни самог отшелника који се је мирских сујет и сваког пристрастија одрекао. Једним словом, овим неводом ђавол вуче све у своју пропаст, каконо ти и сами философи садашњи јесу запутани у овој мрежи.

Истина да овај порок није заразителан да би се од њега други порок родио, јербо други сви пороци јесу заразителни и од једног рађа се други. Рећи ће тко да дуван не баца у велики трошак и разореније; истина, могућему не чини много трошка, али сиромашу чини воистину, јер могао би с оним трошком други који недостатак допунити. А што се тиче вреда и штете, чини воистину, ако и ретко, но велики вред. Ја сам видио домове с лулом запаљене, штале, сењаке – све у пепел претворено. Једна лађа у Бечеју Јо[в]ана Зорића, пуна дуваном, дуваном запаљена, си јест лулом, и изгорела, која је стојала неколико тисјашта форинтов, које је и учинило реченог купца навек несрећним. Заиста, како је речено, ђавол је с овом сетију све без изјатија уловио.

Идолопоклоници јесу свјате мученике силом принуђавали да принесу кадило бесу; свјатому Варламу старцу, којег памјат почитује црков 19. ноемврија, којег Св. Василиј и Златоуст довољно похваљују, којему, кад су мучитељи метнули тамјан на длан, и наднесли руку на огањ, и држали му руку над пламенем, да само баци тамјан на огањ, но он није хтео тога учинити док му нису прсти и длан изгорели и скупа с тамјаном у огањ пали. А садашњи християни каде свога идола или, управо рећи, својега ђавола, не с принуђенијем, но с великом охотом. Он, кад му падне ка-

дило на ум, презире сваки посао, презире молитву, презире хожденије у црков на славословије божје, презире свој слатки сан.

Ја имадем једног у соседству који ноћу у поноћи, и свако у доба, кад се пробуди, он креше да запали лулу; да у самоје зимнеје време није му трудно устати да креше и лулу напуни. О, Боже! Воистину, никакав служитељ својему господину не може тако ревносно служити, да би у свако време, како се господин прене из сна, којега љуби особито, и чини му величајша благодјејанија, као онај који пуши, који, како га његов господин ђавол тлкне у ребра, о!, абије све презрено, таки готовејши ко услугам`. Ујутру, кад устане, вместо да се умије и благодари всеблагому творцу, да је жив и здрав с постеље устао, и да се препоручи да га сохрани у настојашчи дан жива, здрава и без вреда, но он се тога и не сећа, но стара се да брже окади својега идола, да јоште у недељу и дне празничне пре света лулу запали.

Да јоште и свјаштеници који каде свјатилиште – и они се не стиде кадити ђавола дуваном. Лета 1808. г., на Велику Суботу, рано ујутру у три часа по полуношти, по обичају црковному обносимо плаштаницу околу цркве: угледим ту међу народом једнога ходећа, и носи лулу с дугачким чибуком, зар да окади плаштаницу Христову својим поганим дуваном. У ону спаситељну ноћ није могао удржати се од оног скврног кадила, кад истинити хришћани чрез цели дан ни хлеба ни воде неће узети у уста! Такова је то зла страст дувана и тако велику силу имаде ђавол у њему, да учини својега служитеља нечувственим аспидом, да нити више зна што је гриота нити срамота.

Обаче што се ја тому чудим кад свјаштеници пред гробом Христовим поју опело Христу, а бурмут шмрчу? Оно, они зар подражавају мирносноциам`, те вместо мира бурмут употребљавају! Јоште и у самом олтару шмрчу и на сами престол бурмутицу међу. Само да помисли онакови, кад дође к својему епископу да с њим беседи, сме ли бурмутицу извадити из цепа, да ју куца и бурмут шмрче? А у цркви божјеј поје и чита, а бурмут шмрче! Кад беседи с епископом, не сме шмркати, а кад беседи с архијерејем превише небес`, шмрче без никаква зазора! Боже благи! Како је ђавол с овим пороком заслепио мудре људе, а најпаче Богу освјаштене, који носе образ ангелски! Онај који пуши, од њега људи отпљувају од смрада; а који шмрче, од онога отпљувају од згада! И може ли што згадније бити него кад потеку црне слине, као катран из носа? Особито кад човек с онаковим седи за столом, пак кад му онај катран потече из носа, та! утроба се човеку превраћа, који га гледи; а много пута кане му у кашику и у чашу! А свјаштенику – неће ли канути

у путир? Заиста, ако и сачува, да не кане, али онај суви што се задржи у бркови под носом, није могуће да не падне у путир. Ево до какве је слепоте и нечувствованија дошло свјаштенство!

Истина да га сваки не употребљава тако много, но то док је млад, чува се; а већ како дође под старост, то сваки и најмудрији употребљава без мере: сва му је хаљина спред жута од бурмута, а из носа једнако катран тече. Воистину, никаква поган чловеческа не може бити тако згадна као онај катран што тече из носа. А платок (марама) не може бити никаквог срдоболног тур од гаћа тако згадан као платок онога који бурмт њуха. Чине изговор да бурмут оштри ви. Није истина. Покојни старац [Јово] Куртовић живио је сто година и читао и писао до смрти без наочари, а није бурмута шмркао. Ини говоре да чисти очи бурмут, а мени се чини да горе помрчава; јер видим неке старе да им катран тече из носа, а крмељи из очију. Говоре, пак, да растерује дремање, но и то није истина; јербо онај, који весма ретко узима, он кија, и може се растрести и сан разгнати, а онај који често употребљава, њему ништа не чини. А паче, кад је човек без посла, онда му се дрема, а кад је у послу – не дрема. Ја сам писао и ноћу и дању, пак нисам дремао. Но, онда дремам, кад сам без посла.

И не чудим се мирским, но духовенству. Онај који пуши, како сме онако смрадан пред стати престолу бојјему? А онај који шмрче, онако згадан? Но, рећи ће да Бог мрзи на смрад душевни, то јест на грехе, а не на смрад телесни. Обаче, нечистота телесна соотвѣтствује нечистоти душевној; понеже, кад он не може себе обуздати од оних која не чине никаква принуђенија, нити услажденија, како се, дакле, може обуздати од они[х] страсти које опаљују и жегу као живи огањ, гди треба велики разум и помоћ бојја да се може сохраниати.

И учитељ [Јоаким] Вујић, у својој књиги *Јестествословије*, гди пише о происхожденију дувана, даје деци овај совет: „Љубезна дечице, за слабе људе, а особито за децу, није добро пушити, јербо такви морају пређе времена под земљу отићи. А то бива зато, јербо сок из прсију свој избаце, пак најпосле тако ослабе, да морају умрети. А што се тиче шмркања бурмута, то, истина, да не слаби човека, али оно опет чини гадна и упрљана човека, да не може чисту мараму, а особито белу, у џепу задржати. Иако човек[у] није опасан, а оно му из носа каткад и патока почне тећи. Зато ја вам советујем, љубезна дечице, да не бисте никада у вашем животу учили пушити и шмркати.“

Овде у Тријесту находи се један Француз, доктор, човек високе науке, именем Шауметон. Он казује да је писао против дувана и говори: они

људи који дуван сеју, ако би пали у коју нужду, не заслужују помоћи зато јербо ону земљу заручују с дуваном, на којој би друга полезна семена била посејана.

ВсеблагИ Бог да се смилује, да би поне свјаштенство отворило очи и познали би своје високо званије и своје велико заблужденије; да, кад би се они исправили, не подавајући зла изгледа прочим, то и прочи, угледајући се на њи[х], отајавали би се ове згади и мрзости. Свјаштеници треба да мотре на своје високо званије, да су они стројитељи тајн[и] Христових, сол земљи и образ стаду; да имају на памети оно реченије Спаситељево: „Горе миру од соблазни, горе же човеку тому, им же соблазан приходит; унеје јему било би, аште жрнов оселски облежал би о виј јего и увржен на море, неже да соблазнит малих сих јединаго“ (Лука, 17. 1 и 2).¹³ Тако то свјаштеници дужни су чувати се, не подавати зла примера ни к[а] којему пороку.

ЛИТЕРАТУРА

- Ђорђевић 1958: Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. 2, Београд: Научно дело.
- Караџић 1852: В. Ст. Караџић, *Српски рјечник*, Беч: Штампарија јерменског манастира.
- Караџић 1867: В. Караџић, *Живот и обичаји народа српскога*, Беч: у наклади Ане удове В. С. Караџића.
- Михајловић 1972: В. Михајловић, *Грађа за речник страних речи у предвуковском периоду*, 1. том, Нови Сад: Институт за лингвистику.
- Михајловић 1974: В. Михајловић, *Грађа за речник страних речи у предвуковском периоду*, 2. том, Нови Сад: Институт за лингвистику.
- Павловић 1936: Д. Павловић, Вићентије Ракић, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, 9/2: 139–154.
- Стефановић 2009: М. Д. Стефановић (прир.), *Мали буквар за велику децу*, Београд: ЈП Службени гласник.
- Ђирковић 1999: С. Ђирковић (ур.), *Лексикон српског средњег века*, Београд:

¹³ У преводу Вука Караџића, овај део Јеванђеља по Луки гласи: „А ученицима рече: није могуће да не дођу саблазни; али тешко ономе с кога долазе. Боље би му било да му се воденични камен објеси о врату, и да га баце у море, него да саблазни једнога од ових малих“ (прим. прир.).

Knowledge – Завод за графичку технику Технолошко-металуршког факултета.

Поровић 1927: В. Поровић, *Свети Сава у народном предању*, Београд: Задужбина Радојице Ј. Ђурића.

Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: Српска књижевна задруга.

Brodel 2007: F. Brodel, *Strukture svakodnevice: moguće i nemoguće*, Beograd: Sužbeni list.

Zirojević 2018: O. Zirojević, *Istočno-zapadna sofrа. Mali kulturnoistorijski i kulinarski leksikon*, Beograd: Geopoetika izdavaštvo.

Mirjana D. Stefanovic

BELIEFS ABOUT TOBACCO

VIĆENTIJE RAKIĆ'S SPEECH ON THE HARMFULNESS OF TOBACCO

Summary

In the Serbian oral tradition, beliefs about tobacco differ from the interpretation of Christians of this plant. Therefore, it is interesting to compare them: tobacco which stench drives away the devil from stinking human mouths with fierce opposition from the priest Vićentije Rakić to people who smoke. The ambivalence about the interpretation of the good and bad characteristics of tobacco / snuff is just as interesting for the richness of Serbian culture.



Любовь В. Бурковская
Институт искусствоведения, фольклористики
и этнологии им. М. Ф. Рыльского НАН Украины
burkovska77@ukr.net

РОЛЬ РАСТИТЕЛЬНЫХ МОТИВОВ В СИМВОЛИЧЕСКОЙ И СТИЛИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ УКРАИНСКОЙ ИКОНОПИСИ XVI –XVII вв.¹

В статье предпринята попытка осмысления символического содержания флористического декора в оформлении тесненных и гравированных фонов украинских икон XVI–XVII вв. Характер декорирования иконных фонов является одной из важных стилеобразующих черт художественного образа украинских икон. Исследование этого малоизученного вопроса позволяет приблизиться к пониманию семантической функции растительного декора в создании общей композиции памятников, а также объясняет программный состав фоновой орнаментики икон того времени, ее варианты и особенности.

Ключевые слова: икона, символика, стиль, фоны, флористический декор, растительные мотивы, художественный образ.

Характерной чертой украинской иконописи XV–XVII вв. является широкое использование орнаментальных мотивов в создании художественного образа. Орнаментация фона иконы, как элемент образного языка сакрального произведения – важный фактор в построении ее общей композиции. Изменения вкусов и предпочтений в решении флорального орнамента часто обусловлены историко-культурными факторами и отражают мировоззренческие представления народа на разных фазах общественного развития (Сидор 1985: 53).

Применение декора в создании произведений искусства – черта, присущая многим народам, однако в украинской живописи этот своеобразный сплав приобрел такое органическое и высокохудожественное проявление, что стал характерной чертой национальной культуры, воплотил эстетические запросы и художественные вкусы украинцев (op. cit, 55).

¹ Изложенный в статье авторский материал является частью плановой научной работы «Украинская культура в контексте национального гуманитарного дискурса и современных европейских студий» Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рыльского НАН Украины.

Многочисленные растительные мотивы украинской иконописи XVI–XVII вв. имеют глубокие корни в древнерусском искусстве и, очевидно, берут начало в византийской сакральной живописи (Высоцкий 1978: 56; Логвин 1974: 11, 14, 15). Вместе с тем, издавна украинцы имели тесные контакты с позднеантичными причерноморскими поселениями. Известно также, что во времена Киевской Руси велась оживленная торговля со странами Востока (Павлуцкий 1927: 12). Заимствованные флоральные мотивы со временем, на новой для себя почве, подверглись творческому переосмыслению, приобретя неповторимые черты самобытности. Этот процесс имел положительный характер, поскольку знакомство с образцами искусства других народов только ускоряло эволюцию орнаментальных форм, издавна существующих на украинских землях (Сидор 1985: 55). Часто, учитывая многочисленные видоизменения и преобразования, которым подвергался определённый мотив в длительных трансформационных процессах, выявление реальных прототипов вызывает определенные трудности (Янковська 2003: 835).

Орнаментация различных частей иконы традиционно рассматривается учеными как стилистический признак, позволяющий проследить эволюционные изменения в развитии сакрального искусства. Наиболее отчетливо указанные процессы отразились в оформлении фонов икон и нимбов святых. Нимб, как важный элемент сакрального произведения, подвергся орнаментации ранее других его частей. Для византийских памятников характерны гладкие сияющие золотые нимбы. Мастера древних сохранившихся икон времен Киевской Руси, следуя византийской традиции, также применяли гладкие золотые нимбы. Лишь на нимбах некоторых древних икон присутствует едва заметный гравированный геометрический орнамент, а растительные узоры появляются в первой четверти XIV–XV вв. (Драган 1970: 24; Сидор 1985: 53). Так, на иконах Архангел Михаил и Архангел Гавриил из чина Моление XIV в. из церкви Святой Параскевы с. Дальова (Национальный музей имени Андрея Шептицкого во Львове, дальше – НМЛ) нимбы украшены геометрическим орнаментом, выполненным деликатным углубленным рисунком по левкасу. Скромные узоры на нимбах этих икон несколько усложнены применением чередующихся полированных и матовых участков золоченой плоскости (Гелитович 2014: № 3, 4). Нимб св. Георгия из чина Моление XIV в. из церкви Святого Николая с. Турья (НМЛ) имеет более выраженный геометрический узор в виде решетки из скошенных квадратов, заполненных небольшими ромбами (op. cit, № 5).

Более сложный узор видим на иконе Спас Пантократор (Учитель) конца XIV в. из церкви Успения Пресвятой Богородицы в Вильче (пригород Перемышля) (НМЛ). Орнамент нимба состоит из ритмически повторяющихся гравированных четырехлепестковых цветов и маленьких ромбиков, размещенных между ними, в сочетании с накальванием, которое выполнено уколами штифта (op. cit, № 27). Икона служит примером эволюции украшения нимбов в украинской иконописи, постепенного усложнения в применении новых орнаментальных мотивов и элементов.

Стоит отметить, что подобный узор использовался и в произведениях XV в. В качестве примера можно назвать икону Спас Пантократор (Учитель) XV в. неизвестного происхождения из собрания НМЛ (op. cit, № 28). На ней – узор с четырехлепестковыми цветами, но уже без ромбов и накальвания, густо покрывает плоскость нимба.

Наиболее ранним примером оформления нимба орнаментом с растительными мотивами, выполненными в выпуклом рельефе, является икона Богородица с Христом и апостолами (XV в.) из церкви Святого Николая из с. Великая Сушица (НМЛ) (op. cit, № 26). На этой иконе в центре нимба Богородицы изображена ветка со схематично решенными цветами и листьями. Нимб Христа разделен вертикальными двойными линиями на восемь сегментов, в которые вписаны разные по форме веточки и растительные элементы. Оба нимба по краю оформлены рельефными точками. Все мотивы орнаментации имеют цвет яркой охры с вкраплениями голубой краски.

На уникальной иконе Воздвижение Честного Креста XV в. из церкви Воздвижения Честного Креста с. Здвижень (НМЛ) нимбы святых оформлены двойными рядами точек и едва обозначенной гравировкой растительными мотивами в виде лепестков (op. cit, № 37).

Видимо, наиболее оригинальным и редко применяемым украинскими мастерами способом украшенные нимбы святых можно увидеть на иконе Св. Федор и Дмитрий (конец XV – начало XVI в.) из церкви Святого Дмитрия в Богущи (НМЛ) (op. cit, № 48). Красные нимбы святых воинов украшены стилизованными ветками с крупными листьями-пальметками яркого желтого цвета, но не гравированными, как обычно, а нарисованными. Яркие краски орнамента в сочетании с красным фоном нимбов придают иконе повышенную декоративность. Автор этого памятника, вероятно, использовал в качестве образца какую-то древнюю готическую икону с рельефным тонированным орнаментом и, отказавшись от традиционного гравированного или рельефного оформления нимба, предпочел такой неординарный прием.

Целый комплекс произведений середины XVI в. демонстрируют искусно выполненные гравировкой узоры по левкасу на полях, что свидетельствует об уже вполне сложившихся приемах декорирования иконных фонов, которые получили распространение на землях Галичины и Волыни, очевидно, с конца XV века (Логвин, Міляєва et al. 1976: № 39, 48, 68, 79, 90, 78). Примером такого типа декорирования выступают иконы первой половины XVI в. Христос во Славе из д. Грабовница (Музей народной архитектуры и быта во Львове имени Климента Шептицкого) и Спаситель из Поляны (НМЛ) в оформлении которых использованы большие цветы лотоса (Патріарх Димитрій 2017: 27, № 22, 23).

Плетением из стилизованных ветвей, побегов и листьев декорирован фон иконы мастера Алексея Богородица Умиление середины XVI в. из церкви д. Лисковате (НМЛ) (op. cit, 112, № 126). Схожие растительные мотивы использованы в орнаментах икон Христос на престоле с архангелами с Деисусного ряда третьей четверти XVI в. с Дрогобича (НМЛ) (op. cit, 181, № 221), иконы апостольского ряда конца XVI в. из Коростна (НМЛ) (op. cit, 170, № 202, 203). Орнаментальные узоры на полях упомянутых произведений выявляют богатство растительных форм, их мастерскую умелую разработку, доведенную в некоторых случаях до совершенства.

Флоральные мотивы этого периода часто демонстрируют существенную переработку и стилизацию, благодаря которым их орнаментальные формы подверглись трансформации и заметно усложнились.

Также привлекает внимание характерное решение рельефного фона икон, декорированных растительным орнаментом, в виде мелких колокольчатых цветов, в сочетании с крупными геометрическими элементами. Подобное оформление имеет посеребренное поле иконы Богородица Елеуса конца XV – начала XVI в. из церкви Апостола Луки в д. Доросини (Львовская галерея искусств имени Бориса Возницкого). Различные вариации цветочных орнаментов на иконе закомпонованы в большие по размеру ромбы, которые в виде сетки покрывают фон (Логвин, Міляєва et al. 1976: № 68). Этот способ декорирования объединяет образ с древними волынскими памятниками.

Сочетания растительных и геометрических мотивов можно встретить в отделке древних рукописей XI–XII веков. Схожий способ декорирования видим в миниатюре с изображением св. Марка с Мстиславова Евангелия начала XII в. и в декоре миниатюры Святые Отцы в храме с Изборника Святослава 1073 г. (Ророва 1984: № 5, 6). Такое же реше-

ние встречается в памятниках иконописи конца XV – начала XVI в., например, в иконах Богородица Одигитрия с похвалой XV в. из церкви Мироносиц г. Болехов Ивано-Франковской обл. (НМЛ) и из церкви Архангела Михаила д. Берега Нижние конца XV – начала XVI в. (НМЛ). На этих иконах сочетаются растительные и геометрические орнаменты в декорировании нимбов Богородицы (Гелитович 2014: № 107).

Указанное явление свидетельствует о преемственности культурных традиций и тесной связи живописного опыта с памятниками времен Киевской Руси. Живопись часто заимствовала орнаментальные мотивы с архитектуры, декоративного искусства, книжной миниатюры, а позже – со старопечатных книг и резьбы иконостасов.

В украинской иконописи изменение ориентации художников на пластическую трактовку изображения отчетливо наблюдается в середине XVI в., когда ведущие позиции в искусстве занимают ренессансные, гуманистические тенденции. Примерно в это время в украинской живописи зарождается пластически моделируемый орнамент, который выступает над уровнем левкаса. Растительная орнаментация, согласно с новой художественной программой, из плоской, слегка прочерченной, превращается в выпуклую, пластически моделируемую, обогащенную светотеневыми эффектами.

Во второй половине XVI в. в украинской иконописи становится очень популярным заполнение фона тисненными крестообразными мотивами с изогнутыми ветками и побегами. Сложный по структуре тисненый фон, с использованием гроздьев винограда и листьев аканта видим на иконе Богородица Одигитрия второй половины XVI в. (Исторический музей Сянока) (Патріарх Димитрій 2017: 142, № 159). Часто в памятниках этого времени художники соединяют в одном произведении орнаменты, выполненные объемно, с легко гравированными их прототипами из предыдущего времени (Сидор 1985: 55). Например, в иконах Великомученицы Варвара и Параскева (Патріарх Димитрій 2017: 13, № 4) середины XVI в. (Дрогобицкий краеведческий музей), Преображение Христово из д. Яблонева 1580 г. (НМЛ) (Свенціцька и Сидор 1990: № 54) легкая гравировка фона сочетается с тисненными, выполненными пластически, растительными орнаментами на нимбах.

До XVII в., когда ведущее течение украинского искусства развивается под знаком Ренессанса, в сфере орнаментации господствует несколько сдержанная уравновешенность линий и форм, которые постепенно приобретают все большую пластичность, насыщенность и усложненность. Примером произведений со сложным орнаментальным декорированием

полей выступают иконы Богородица Одигитрия первой четверти XVII в. с Успенской церкви во Львове (перенесена в церковь с. Великие Грибовичи) и Иоанн Златоуст начала XVII в. (НМЛ), исполненные львовским мастером Федором Сеньковичем (Патріарх Дмитрій 2017: 152, № 177). Фон здесь покрыто густым растительным орнаментом, гравированным в слое левкаса. В насыщенной декоративными мотивами орнаментике икон Христос Пантократор и Богородица Одигитрия первой половины XVII в. с Пятницкой церкви во Львове преобладают листья аканта, гранат и стилизованные соляные розетки (Овсійчук 1996: 292, 293).

В украинской иконописи середины XVII в. наблюдаются первые признаки перехода на новые эстетические и формально-пластические позиции стиля барокко. Флоральные орнаменты этого периода становятся более сочными, активизируется роль гибких, крупных растительных мотивов, их рисунок усложняется, а сочетание форм становится свободнее и укладывается в определенные системы. Часто фоны икон насыщаются растительными орнаментами в виде плодов, гибких ветвей и цветочных розеток, которые соединяются сеткой фигурных ячеек (Сидор 1985: 56). Такой подход к орнаментации фонов характерен для икон с иконостасных комплексов церкви Святого Духа в Рогатыне (1650 г.), церкви Собора архангела Михаила в д. Воля-Высоцкая (1688-1689 гг.), церкви Рождества Христова в Жолкве (1697-1699 гг.). В оформлении фонов этих икон использованы крупные стилизованные цветы гвоздик и васильков, мелкие бутоны лилий, длинные листья аканта, в сочетании с усложненным мотивом граната.

Ярким примером использования местных флоральных мотивов в декорировании фонов является группа волынских икон второй половины XVII в. – Христос Пантократор, Успение Богоматери, Преображение Христово из собрания Национального музея народной архитектуры и быта Украины (НМНАБУ). В оформлении фона этих икон мастера использовали васильки, ромашки, мелкие колокольчатые цветочки (возможно ландыши) в сочетании с листьями аканта.

Прием сочетания растительных мотивов в оформлении позема, покрытого кустиками мелких цветов, гравированного фона и цветочного орнамента фелони применен в иконе Св. Николай Мирликийский середины XVII в. из церкви Святого Николая Набережного в Киеве. Памятник привлекает внимание чрезвычайной торжественностью в сочетании ярких красок и позолоты фона, орнаментированного акантовыми листьями, плодами граната и хмеля. Не менее красочным выглядит позем с кустиками цветов медуницы, в которых сочетаются зеленая,

белая, красная и розовая краски. Белая фелонь святителя заткана распутившимися красными гвоздиками и бутонами с зелеными листьями.

Богатство резьбы иконостасов, в которых уже в течение первой половины XVII в. буйно развивается мотив виноградной лозы, наверное, было источником инспираций для иконописцев. Изображение виноградной лозы широко использовали мастера Михновского художественного центра на Волыни (конец XVII века). В иконах, вышедших из этого центра – Богородица Одигитрия (НМЛ), Св. Николай (НМЛ), Богородица Одигитрия (ВКМ), фон декорирован сочным, кружевным плетением из гибкой лозы, виноградных гроздьев, листьев аканта и мелких цветочных бутонов².

Способы декорирования иконных фонов конца XVII – начала XVIII вв. изменяются в сторону повышения динамики композиционного ритма и обогащения орнаментальных форм, которые нередко становятся чрезвычайно пышными. Благодородный, лишенный резких хроматических контрастов колорит икон Иисус Христос, Богородица, Вознесение Христово, Архангел Михаил и Архангел Гавриил, исполненные Иовом Кондзелевичем (1667 – после 1740) для Богородчанского иконостаса (1698-1705), получает особое звучание на фоне изысканного, тонко моделированного орнамента, состоящего из цветов инжира, граната, гибкой виноградной лозы и листьев аканта (Овсійчук 1996: № 392, 393, 395).

Иную тональность в сочетании яркого колорита и пышного тисненного орнамента фона, в котором соединены крупные розетки подсолнуха, цветы лотоса и граната, обрамленные широколистым акантом, демонстрируют иконы Старозаветная Троица, Иисус Христос и Богородица с иконостаса Спасо-Преображенской церкви (1732 г.) в Больших Сорочинцах (Овсійчук 1996: № 408–411).

Небольшая икона Благовещение второй половины XVIII в. (НМНА-БУ) – яркий пример активного проникновения реминисценций рококо в произведения украинского искусства. Композиция перегружена изображениями, но больше всего в ней роз – цветы заполняют фон иконы, они в руках у Марии и архангела Гавриила, ими осыпают Богородицу ангелы. Можно предположить, что композиционное построение этого произведения было позаимствовано из храмовой росписи или гравюры.

2 Объединение стилизованных мотивов винограда и аканта в одну композицию имеет примеры в орнаментальном искусстве еще с раннехристианских времен. В символично-аллегорическом смысле эта композиция становилась метафорой: ветви аканта в сочетании с виноградными гроздьями воспринимались как райские растения и символы воскресения и вечной жизни (Олянина 2015: 98).

Важно заметить, что многие растительные формы украинских икон XVII–XVIII вв. заимствованы с графических образцов. Растительный орнамент был широко распространен и в оформлении гравюр XVI в., часто художники пытались через орнамент выразить красоту и таинственный символический смысл своих произведений.

Диапазон видов флоральных мотивов в гравированных фонах украинских икон не широк, однако, они чрезвычайно разнообразны по формам. Гармоничное декоративное плетение из различных цветов, плодов, веток и листьев всегда имеет свою конструктивную логику, оно лишено ощущения случайности и непродуманности художественных решений. Если рассматривать растительную орнаментику иконописного фона XVII–XVIII вв., наиболее богатую и изысканную, то впечатляет не многообразие мотивов, а способы их сочетания, благодаря чему создавались сложные композиции. Украинские мастера, путем контаминации, сочетая в единой композиционной структуре элементы различных растений, создавали вариативность художественно-образного ряда декоративной орнаментации. Благодаря такому творческому переосмыслению и обобщению флоральные мотивы часто приобретали стилизованные отвлеченные формы³.

Флоральные мотивы традиционно несут в себе не только эстетические эмоции, но и осуществляют определенную связь с миром прекрасного, являясь источником вдохновения, творческих идей и душевного равновесия. С течением времени отношение к растительному миру менялось, его значение и символичность приобретали новый смысл. Издревле в природе люди искали не только материю, но и духовную сущность, и „синхронность фенологических изменений растения с космическим циклом“ (Федуцак 2011: 12–13).

Толкование символики большинства растительных мотивов, встречающихся в христианском орнаментальном искусстве, отражено в ветхозаветных и новозаветных текстах, работах святых отцов и религиозно-философской литературе. Знаковая система христианского искусства издревле содержала систему флоральных мотивов, которые, как правило, воспринимались как своеобразные иносказательные коды сакральной живописи (Олянина 2015: 95–100). Часто растительные мотивы имеют несколько уровней символического значения, которые проявляются в зависимости от вариантов комбинирования их элементов и содержания образов (op. cit, 95–100).

³ Как заметил, А. Найден „растение в народном творчестве художественно трактовалось как стилизованный, обобщенный знак-символ“ (Найден 1989: 52, 58).

С древнейших времен в мировосприятии украинцев цветы являлись действенным средством выражения человеческих чувств (Лотоцька 2016: 1423). Исходя из этого, вполне естественным представляется тот факт, что излюбленным мотивом в украинском народном искусстве является цветок. „Это улыбка растения, знак ее глубинной сути, вершина ежегодного цикла развития от зерна к плоду, что даст новые семена ... – цветок в народном искусстве является одним из самых содержательных его символов“ – отмечает искусствовед М. Селивачев (Селівачов 2013: 173).

Цветы почитались в Украине испокон веков, а цветочная символика играла особую роль и получила широкое распространение. Многие цветы прочно закрепили за собой приобретенные и приписываемые им смыслы и свойства. Изображение цветов в произведениях иконописи имеет знаковое значение, поскольку отображает представление о рае, как цветущем саде.⁴

Особое отношение к цветам проявилось и в том, что растения использовались в качестве декора храма, для освящения и в народных обрядах, связанных с религиозными праздниками, что свидетельствует о сакральности цветочной символики в культуре украинцев (Лотоцька 2016: 1424). Искусствовед А. Найден отмечает: „метаморфическое явление цветка, богато формами и красками, также связывается с категорией движения, перехода из одного состояния в другое; является символом текучести времени и скоротечности человеческой жизни. Цветок смотрит в небо, в сферы духовных взлетов и преобразований ...“ (Найден 2000: 1).

Исследователи орнаментики произведений украинской иконописи объясняют увлечение мастеров изображением растительных форм именно тем, что символика флоры глубоко укоренена в традиционном сознании нашего народа. Среди мотивов декора украинских икон использовались такие стилизованные цветы, как гвоздика, тюльпан, роза, лотос, крин-лилия (Янковська 2003: 836). Часто орнамент приобретал определенное значение и трансформировался в иконографический символ⁵. Мотивы розы и лилии символизировали любовь к Богу, а сами их

4 Цветы напоминают нам о потерянной райской благодати. Такое осмысление символики цветов определяют слова св. Иоанна Кронштадтского: „Цветы – это остатки рая на Земле“ (Селезнева: электронный ресурс).

5 Для ранних украинских произведений народной иконописи характерны розы и тюльпаны, которые впоследствии заменены схематическими колокольчатыми мотивами (Тріска 2009: 129).

названия были распространенными эпитетами Богородицы (Этинггоф 2000: 82). Особое значение имел белый цвет этих цветов. Так, белая роза традиционно означала непорочность Девы Марии, которую называли Роза без шипов, Роза небес.

В то же время, роза в раннем христианстве стала символом крови, пролитой распятым Христом, а впоследствии была провозглашена символом чистоты и святости. В христианской иконографии красная роза – атрибут некоторых святых и мучеников (Янковська 2003: 841).

Символом чистоты Девы Марии, а также Христа и Его победы над смертью была белая лилия, которая, кроме того, воспринималась как свет, появившийся из темноты и победивший ее, даря прощение, искупление грехов и воскресение (Звездина 2000: 657). Одно из библейских преданий рассказывает о лилии, выросшей из слез раскаявшейся Евы, когда она покидала Эдем. В средние века в Европе лилия стала олицетворять чистоту и невинность. Почти во всех украинских иконах на тему Благовещения архангел Гавриил предстает перед Девой Марией, держа в руках лилию.

Изысканные цветки ландыша в христианской легенде называют слезами Божьей Матери. Существует предание, что в светлые лунные ночи, Богородица окруженная венцом из блестящих, как серебро, ландышей, является иногда христианам, которым готовит какую-нибудь нечаянную радость. Согласно другой легенде, в ландыши превратились капли крови св. Георгия⁶, пролитые им в битве с драконом (семена ландыша имеют вид красных круглых ягод) (Золотницкий 1913: 16).

Изображение многолепестковой солярной розетки контаминируется с образом цветка подсолнечника (Олянина 2015: 101). Цветок подсолнуха в западноевропейской традиции воспринимался как знак Божественного присутствия и всевидящего ока (Wilberg Vignau-Schuurman 1969: 285, 311). В славянской культуре с принятием христианства проходит переосмысление языческой многолепестковой розетки как солярного знака. Его связывают с образом Христа и идеей Фаворского света (Міляева 2010: 10).

Достаточно распространенным на украинских иконах был мотив тюльпана. По преданию, именно в этом цветке сокрыто человеческое счастье, поэтому, по мнению исследователей, тюльпан может символизировать также рай, в который человек не мог попасть пока не пришел Христос и не открыл врата рая (Осадча 2012: 71).

⁶ В западной христианской традиции легенда приписывает подвиг укрощения дракона св. Леонарду (VI в.)

За цветком гвоздики в ряде христианских символов закрепилось значение крови Христовой, смерти и крестных страданий Спасителя (гвоздика – растительный символ гвоздей распятия). По христианским поверьям, впервые гвоздика расцвела в тот день, когда родился Христос. Считается, что эти цветы выросли из слез Богородицы и поэтому очень часто гвоздику можно увидеть на итальянских иконах Мадонны с младенцем (Sterling 1952: 30). Мотив гвоздики, как и тюльпана, попадает в украинскую орнаментику благодаря восточным влияниям. Оба эти мотива не нашли символической разработки в украинском фольклоре (Селівачов 1996: 215, 216).

Виноградная лоза стала в украинской иконописи XVII–XVIII вв. излюбленным мотивом декора, прежде всего – благодаря своей пластической красоте. Мотив виноградной лозы имеет чрезвычайно богатую, разработанную на протяжении длительного времени, многоплановую семантическую структуру, содержание которой прочитывается в зависимости от контекста (op. cit, 98–102). Виноградная лоза – это один из древнейших символов плодородия и воскресения в малоазийских и античных культурах (Фрэзер 2001: 105–113). В ветхозаветной традиции виноград воспринимается как образ богоизбранного народа (Лифшиц 1997: 160) и является символом истинности учения Христа (Уваров 1908: 173). Символизм образа лозы охватывает не только собственно мотив, но и отдельные его части: треугольный абрис виноградного листа указывает на его связь с символом Троицы (op. cit, 175), а трактовка виноградной грозди в форме колоса злака создавала аллюзию евхаристического хлеба (Холл 1999: 197). Блаженный Иероним трактует символику гроздей как кровь Христову и мучеников (Уваров 1908: 174). Святой Августин метафорически уподобляет Христа виноградной кисти, положенной под давящий пресс (Холл 1999: 131). Таким образом, в художественной культуре за века утверждается символика виноградной грозди как живой плоти Христа (Звездина 2000: 658). Кроме широко разработанной темы спасения, виноград часто рассматривается как символ самой Церкви, которая уподобляется земному Раю (Лифшиц 1997: 164; Сазонова 2006: 527). В текстах украинских писателей неоднократно подчеркивается значение образа винограда как метафоры души (Радивиловский 1688: 204). В творениях христианских писателей виноградная лоза также связывается с образом Богородицы (Канон Божией Матери ... 1856: 72; Петр Дамаскин 1905: 95).

Большой популярностью в орнаментах фонов украинских икон XVII–XVIII вв. пользовался акант. В странах византийского культурного ареала

акант долгое время оставался семантически нейтральным декором⁷. Только в западноевропейском средневековом искусстве листья аканта начинают отождествляться с листьями чертополоха, благодаря чему это растение приобретает страстную символику и становится эмблемой вечной жизни и бессмертия души. Акант ассоциируется с терновым венцом Спасителя, одновременно символизирует жизнь, динамику, рост, осознание греха, боль, сострадание ближнему. Он становится эмблемой вечной жизни и бессмертия души (Власов 2000: 98–100).

Гранат, как древний античный знак плодородия, достатка и воскресения, в христианском искусстве остался символом воскресения и расширил свою семантику, обозначая страдания Христа и мучеников (Звездина 2000: 656). Зерна граната, соединенные под твердой оболочкой, символизировали единение верующих в лоне Церкви. Гранат был символом постоянства веры и одновременно – символом чистоты Богородицы (Холл 1999: 171). В эпоху барокко треснувший гранат приобрел значение благотворительности и милосердия (Власов 2001: 606). Как цветы, так и плоды граната получили богатую разработку и вариативность изображений и стали одними из наиболее распространенных мотивов в орнаментальном искусстве Ближнего и Среднего Востока. В украинской традиции мотив граната появляется в начале XVII вв. (Янковська 2003: 838).

Плоды инжира (смоковницы) в западноевропейской традиции интерпретируются как плоды дерева познания. Восприятие дерева инжира как плодовой смоковницы давало возможность осмысливать его плоды как символ Девы Марии, незыблемой девственности, духовного просветления, а также милости Божьей и плодов Духа Святого (Behling 1964: 63, 64; Forstner 1961: 216).

Наряду с традиционно ренессансными элементами западноевропейского происхождения и восточными элементами, украинские художники часто используют в орнаментации фонов изображения местных растений⁸. Особенно охотно обращались к мотивам местной флоры

7 По мнению О. Тарасова, нет оснований считать, что такой распространенный орнаментальный мотив, как акант, в каждом случае наделялся особым символическим значением. Однако, в эпоху барокко концепция мира как сложной метафоры оставляет возможность для символической интерпретации аканта в духе средневекового мистицизма (Тарасов 2007: 70).

8 Воспроизведение местных видов растений наряду с флоральными мотивами южных стран обусловило появление в украинском искусстве *международного* ренессансного орнамента (Степовик 2011: 228).

мастера небольших провинциальных иконописных центров. В декоре икон, вышедших из этих мастерских, часто встречаются изображения ромашек, васильков, лилий, подсолнухов, хмелья, винограда.

Народные мастера поэтизировали образы своих произведений с помощью простой и понятной им системы средств и правил, создавая их в соответствии с эталонами красоты, которую могли наблюдать в повседневной жизни. Таким эталоном была окружающая их природа украинской земли – прежде всего красота растительного мира, с его разнообразием форм, с чистым, гармоничным сочетанием красок. Красота родной природы стала основным и определяющим фактором в формировании простого и ясного художественного кредо украинских иконописцев⁹. Она вдохновляла, дарила мотивы, помогала в отборе цветовых решений, форм и видов орнаментики, в достижении гармонии внутреннего строя иконных образов.

Родословная природных мотивов в украинской культуре имеет глубокую генетическую основу и укоренена в древних дохристианских верованиях украинцев. Этим, в значительной мере, объясняется как популярность растительных изображений, так и особенности трактовки их художественных форм в украинском искусстве.

Наши предки издавна чествовали деревья и поклонялись им, о чем свидетельствуют древние обычаи и обряды. Ученые считают, что на наших землях существовали многочисленные священные рощи, в которых древние славяне совершали обряды и жертвоприношения¹⁰. Свидетельства о вере и поклонении славян растениям находим на страницах древних летописей¹¹. Особенно большой комплекс древнеславянских верований, обычаев, обрядов и заговоров был связан с травами и плодами. Наши предки верили что собранные в определенные дни, в особенности в ночь под Ивана Купала, зелья имеют большую целебную и волшебную силу (Митрополит Іларіон 1965: 60). Признания зелья и вера в его большую пользу для здоровья человека с принятием христианства не исчезли,

⁹ Красоту можно почувствовать только через чувственно-духовное мировосприятие окружающей среды, а именно так человечество всегда воспринимало мистичность божественного начала (Сніжко 2010: 205).

¹⁰ Профессор Е. Аничков доказывает, что на том месте, где теперь находится Киево-Печерская Лавра, раньше был священный лес, в котором стояли киевские боги (Аничков 1914: 324, 325).

¹¹ О том, что поляне приносили жертвы деревьям пишет в своих произведениях Кирилл Туровский (XII в.) (Митрополит Іларіон 1965: 52–64).

а были только переосмыслены¹². В комплекс церковной обрядности вошло освящение зелья и плодов на большие христианские праздники, а церковные Требники содержат очень древние молитвы на освящение зелья для всевозможных человеческих потребностей (Горский 1988: 123).

Растительные символы являются частью культуры украинского народа, отражая его историю, среду обитания, верования, традиции, особенности быта, духовные ценности и идеалы. Многовековой уклад жизни людей издревле был связан с миром природы, которая являлась основой духовного развития народа, была средством познания красоты, возвышала человека нравственно. В иконе как в соучастнике преображения человека, все должно быть сконцентрировано на духовном смысле, собрано в неразрывном единстве и целостности – возвышенность божьей любви, нравственная красота человеческой души и красота природы.

ЛИТЕРАТУРА

- Аничков 1914: Е. Аничков, *Язычество и древняя Русь*, Санкт-Петербург.
- Бычков 1973: В. Бычков, Образ как категория византийской эстетики, *Византийский временник* 34: 154–168.
- Висоцький 1978: С. Висоцький, *Про що розповідали давні стіни*, Київ.
- Власов 2000: В. Власов, Акант, в: *Большой энциклопедический словарь изобразительного искусства*, 2000/1: 98–100.
- Власов 2001: В. Власов, Гранат, в: *Большой энциклопедический словарь изобразительного искусства*, 2001/2: 606.
- Гелитович 2014: М. Гелитович, *Українські ікони XIII – початку XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького: альбом-каталог*, Львів: Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького – Київ: Майстер книг.
- Горський 1988: В. Горський, *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.*, Киев.
- Драган 1970: М. Драган, *Українська декоративна різьба XVI–XVIII ст.*, Київ: Наукова думка.

¹² Исследовательница украинской народной иконописи А. Пономаревская отмечает: „...народная икона – визуальное отображение многогранной синкретической язычески-христианской формы общественного сознания и является одновременно и ее продуктом“ (Пономаревська 2006: 270).

- Звездина 2000: Ю. Звездина, Растительный декор поздних иконостасов, в: *Иконостас. Происхождение – Развитие – Символика*: 651–659.
- Золотницкий 1913: Н. Золотницкий, *Цветы в легендах и преданиях*, Москва.
- Канон Божией Матери св. Иосифа Песнописца. Песнь 7, тропарь 1., в: *Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках*, Кн. 3, Санкт-Петербург, 1856.
- Лифшиц 1997: Л. Лифшиц, К вопросу о реконструкции программ храмовых росписей Владимиро-Суздальской Руси XII в., в: *Дмитриевский собор во Владимире: к 800-летию создания*: 156–164.
- Лихачев 1982: Д. Лихачев, *Поэзия садов: к семантике садово-парковых стилей*, Ленинград.
- Логвин 1974: Г. Логвин, *3 глибин. Давня книжкова мініатюра XI–XVIII століть*, Київ.
- Логвин, Міляєва et al. 1976: Г. Логвин, Л. Міляєва, В. Свенціцька, *Український середньовічний живопис*, Київ: Мистецтво.
- Лотоцька 2016: В. Лотоцька, Сакральність мотивів рослинного світу в українському пластичному мистецтві, *Народознавчі зошити* 6 (132): 1423–1427.
- Митрополит Іларіон 1965: Митрополит Іларіон, *Дохристиянські вірування українського народу*, Вінніпег.
- Міляєва 2010: Л. Міляєва, *Церква Спасо-Преображення і поетика українського бароко. Сорочинський іконостас: іконостас Спасо-Преображенської церкви в с. Великі Сорочинці Миргород. р-ну Полтав. обл.: [альбом]*, Київ.
- Найден 1989: О. Найден, *Орнамент українського народного розпису*, Київ, 1989.
- Найден 2000: О. Найден, Цар-квітка, *Українська культура* 11/12: 1–2.
- Обухович 2011: Л. Обухович, Ікона Богородиця Одигітрія з Троїцької церкви села Тростянець Ківерцівського району Волинської області. Питання авторства і датування, у: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Матеріали XIII міжнародної наукової конференції*, Луцьк: 51–54.
- Овсійчук 1996: В. Овсійчук, *Українське малярство X–XVIII століть. Проблеми кольору*, Львів.
- Олянина 2015: С. Олянина, Растительные орнаментальные мотивы в декоре украинских иконостасов XVII–XVIII вв.: риторика форм, символично-аллегорический смысл, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Серия V, Вопросы истории и теории христианского искусства*, 2015/2 (18): 92–116.
- Осадча 2012: О. Осадча, Семантика орнаментальних мотивів у декоруванні хатніх ікон, *Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв* 5: 70–80.
- Павлуцький 1927: Г. Павлуцький, *Історія українського орнаменту*, Київ.
- Патріарх Димитрій 2017: Патріарх Димитрій (Ярема), *Ікони Західної України XVI – поч. XVII ст.*, Львів: Друкарські куншти.

- Петр Дамаскин 1905: Петр Дамаскин, священномученик, в: *Творения*: в 2 кн., Киев.
- Пономаревська 2006: О. Пономаревська, Поліфункціональність народної ікони, *Українська академія мистецтв. Дослідницькі та науково-методичні праці* 13: 268–278.
- Радивиловський 1688: А. Радивиловский, *Венец Христов*, Київ.
- Радивиловський 1988: А. Радивиловський, *Венец Христов*, Кишинев.
- Сазонова 2006: Л. Сазонова, *Литературная культура России: раннее Новое время*, Москва.
- Свенціцька и Сидор 1990: В. Свенціцька и О. Сидор, *Спадщина віків. Українське малярство XI–XIII ст. у музейних колекціях Львова*, Львів: Каменяр.
- Селезнева: Е. Селезнева, *Цветы – остатки рая на земле*: <http://www.gardener.ru/events/exhibition/cat236.php>.
- Селівачов 1996: М. Селівачов, *Української народна орнаментика (іконографія, номінація, стилістика, типологія)*: Дис... докт. мистецтвознавства, Київ.
- Селівачов 2013: М. Селівачов, *Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія)*, Київ: Фенікс.
- Сидор 1985: О. Сидор, Орнаментальні мотиви в давньому українському малярстві, *Народна творчість та етнографія*, 5: 50–59.
- Слова Кирилла Туровского из сборников XIV в., в: *Словарь древнерусского языка XI–XIV веков*, 1: 432.
- Словарь русского языка XI–XVII вв.* (гл. ред. С. Г. Бархударов), АН СССР, Ин-т русского языка им. В. Виноградова, Вып. 2, Москва, 1975: 99–185.
- Сніжко 2010: В. Сніжко, *Українознавство: природна психо-філософська концепція*, Київ.
- Степовик 2011: Д. Степовик, *Мистецтво другої половини XVI–XVIII століття*, у: НАН України ІМФЕ ім. М. Рильського; голов. ред. Г. Скрипник, ред. т. Д. Степовик, *Історія українського мистецтва (у 5 томах)*: т. 3 : Мистецтво другої половини XVI–XVII ст. : 222–254.
- Тарасов 2007: О. Тарасов, *Рама и образ. Риторика обрамления в русском искусстве*, Москва.
- Тріска 2009: О. Тріска, *Народна ікона на склі другої половини XVIII–XIX століття: європейський контекст* (дис. ...кандидата мист.: 17.00.06), Львів.
- Уваров 1908: А. С. Уваров, *Христианская символика*, Ч. 1, Москва.
- Федушак 2011: М. Федушак, *Квітання під небозводом України*, Івано-Франківськ: Нова зоря.
- Фрззер 2001: Д. Фрззер, *Золотая ветвь: исследование магии и религии*, Т. І., Москва.
- Холл 1999: Дж. Холл, *Словарь сюжетов и символов в искусстве*, Москва.

Этингоф 2000: О. Этингоф, *К иконографии Богоматери «Ласкающей» (Гликофилусы), Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII вв.*, Москва.

Ямчук 2013: П. Ямчук, Філософія саду в світовій та українській світоглядних традиціях, *Філософські обрії*, 89–97.

Янковська 2003: Д. Янковська, Еволюція рослинних форм в орнаментиці творів українського іконопису XVII ст., *Народознавчі зошити*, 5–6: 835–841.

Behling 1964: L. Behling, *Die Pflanzenwelt der mittelalterlichen Kathedralen*, Köln.

Forstner 1961: D. Forstner, *Die Welt der Simbale*, Innsbruck – Wien – München.

Popova 1984, О. Popova, *Russian Illuminated Manuscripts of the 11th to the Early 16th Centuries*, Leningrad: Aurora Art Publishers.

Sterling 1952: Ch. Sterling, *La Nature Morte de l'Antiquité à nos jours*, Paris.

Wilberg Vignau-Schuurman 1969: T. Wilberg Vignau-Schuurman, *Die emblematischen Elemente im Werke Joris Hoefnagels*, Bd. 1, Leiden.

Lybov V. Burkovskaya

THE VEGETATIVE MOTIFS SIGNIFICANCE IN THE SYMBOLIC AND STYLISTIC SYSTEMS OF UKRAINIAN ICON PAINTING OF THE XVI–XVII CENTURIES

Summary

This work is aimed to analyse the stylistic changes in the depiction of the vegetative world image, its symbols and the embodiment peculiarities of the idea of sacredness of the natural environment based on the examples of Ukrainian icon painting works. The research of the floral motifs system in order to reveal the key ideological, artistic and aesthetic principles of folk and professional artists creativity is one of the topical issues in the Ukrainian Art Studies. Vegetative symbolism is a part of the Ukrainian people culture. It reflects the outlook, spiritual ideals, beliefs, traditions, the peculiarities of everyday life.

From ancient times the floral motifs have become an inexhaustible source of inspiration for masters of religious art. The indicated phenomenon has been revealed in the works of the national trend of Ukrainian painting with particular distinctness. Despite the artistic language simplicity, these are the works, where the creative freedom of the masters, their enthusiasm with the motives of their native nature can be manifested with particular expressiveness. Creating their images, first of

all, the artists have tried to bring them closer to the world of their own emotions, to their spiritual, often material and everyday needs.

The folk artists have praised the images with the help of a simple and understandable system of means and rules. They have drawn their works in accordance with the standard of beauty that one can contemplate in everyday life. The vegetative world beauty with its diverse forms, pure, harmonious combinations of colours has become such a standard first and foremost. The sources of vegetative motifs symbolism in Ukrainian culture have a deep genetic basis and are rooted in the ancient pre-Christian beliefs of Ukrainians. The popularity of floral ornaments, as well as the peculiarities of their artistic forms' interpretation are explained mainly with these facts.

Александра Б. Ипполитова

Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук
alhip@ya.ru

ПЛАКУН В РУССКИХ РУКОПИСНЫХ ТРАВНИКАХ XVII – НАЧАЛА XX В.¹

Статья посвящена выявлению текстологических разновидностей статей о траве *плакун* в русских травниках XVII – нач. XX в. Материалом для работы послужили 66 текстов о *плакуне* из 61 травника. В результате исследования выделено шесть вариантов статей о траве *плакун*, а также единичные контаминированные тексты. Выявление вариантов позволило проследить эволюцию текстов о *плакуне*, определить как самые ранние варианты текста, так и поздние контаминации. Описания внешнего вида *плакуна* и локусов его произрастания позволяет говорить о том, что в статьях о **ПЛАКУНЕ 1-4** описывается, вероятнее всего, *Epilobium angustifolium* L., *Lythrum salicaria* L. или *Lythrum virgatum* L., а претендентами на роль **ПЛАКУНА 5-6** могут быть *Adenophora liliifolia* Ledb., *Iris sibirica* L., *Succisa pratensis* Moench. и *Veronica longifolia* L., но в этом случае однозначного соответствия всех признаков, упомянутых в тестах, реальным растениям не наблюдается.

Ключевые слова: русские рукописные травники, этноботаника, этиологическая легенда, русский фольклор, трава *плакун*, *Lythrum salicaria*, *Epilobium angustifolium*, текстология, manuscript studies.

Настоящая публикация продолжает серию работ, посвященных изучению отдельных растений русских рукописных травников с текстологической точки зрения². Основная цель этих исследований – выявление разновидностей статей-описаний, связанных в травниках с одним или группой близких фитонимов, анализ взаимодействия таких статей друг с другом и наблюдение за их трансформацией в рукописной традиции. Такой анализ позволяет также соотнести отдельные разновидности статей с различными типами и редакциями травников. В предлагаемой внима-

1 Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-06-00376а «Фитонимия русского языка в диахроническом аспекте (XI–XVII вв.)».

2 На текущий момент опубликованы материалы о растениях с весьма распространенными в травниках названиями *петров крест* и *адамова глава* (Ипполитова 2016; Ипполитова 2018), в перспективе предполагается представить материал о фитонимах *одолен*, *папоротник*, *девятисил*.

нию читателя работе рассматривается совокупность всех выявленных статей травников XVII – начала XX в., где в качестве „заголовочного слова“ встречается фитоним *плакун* либо его вариант *плакут*³.

Фитоним плакун: первое упоминание, фольклор и диалектные материалы

Трава *плакун* – одно из самых значимых растений в русском народном гербарии. Об этом свидетельствуют как распространенность фитонима в диалектах, так и наличие данных о растении с таким названием в фольклоре.

Первое известное письменное упоминание фитонима *плакун* относится к 1488 г., когда архиепископ Геннадий Новгородский в послании к епископу Нифонту Суздальскому указал на следующее суеверие: „Да с Ояти привели ко мне попа да дияка, и они крестянину дали крест телник древо плакун, да на кресте том вырезан сором женской да и мужской, и християнин де и с тех мест сохнути да немного болел да и умер“ (Казакова, Лурье 1955: 313).

Плакун известен также по духовному стиху о *Голубиной книге*⁴, *самые ранние списки которого относятся к XVII–XVIII вв. (Каган 1992: 217). Среди вопросов о первенстве и старейшинстве предметов в мире, задаваемых царю Давиду, есть и вопрос о главной траве (матери, реже отце или всем травам траве), которой оказывается плакун. Фрагмент о плакуне в разных записях Голубиной книги имеет вариации, наиболее распространенной была следующая: Богородица плакала о Христе, слезы падали на сырую землю, от них зародилась/вырастала плакун-травя:*

Плакун трава всем травам мати.
Почему Плакун всем травам мати?
Когда жидовья Христа роспяли,

3 Разновидности статей о *плакуне* в травниках рассматривала также польская исследовательница Х. Ходурска, но на иных основаниях – она выделяла не текстологические группы, но группы текстов, описывающие один ботанический объект. Поэтому количество групп у Х. Ходурской отличается от выявленных в настоящей статье (Chodurska 2003: 77–85). Первый подход к текстологии статей о *плакуне* был осуществлен автором в кратких тезисах (Ипполитова 2012).

4 Подробнее о соотношении легенды о *плакуне* в травниках и в *Голубиной книге* см.: Ипполитова 2008: 195–201 и др. О фольклорных мотивах, связанных с *плакуном*, см. также: Афанасьев 1994/2: 413–415; Budziszewska 1992; Криничная 1997; Колосова 2009: 102–103.

Святую кровь Его пролили,
 Мать Пречистая Богородица
 По Иисусу Христу сильно плакала,
 По своем сыну по возлюбленном,
 Ронила слезы пречистыи
 На матушку на сырую землю;
 От тех от слез от пречистых
 Зарождалася Плакун трава:
 Потому Плакун трава травам мати.
 (Бессонов 1861: 303, № 82)

Фитоним *плакун* встречается в русских заговорах, а также в инструкциях и примечаниях к ним: на открытие кладов (Майков 1994: 108, № 268), к домовому (Майков 1994: 159, № 362), от колдунов и для просьб (Топорков 2010: 688), от порчи (Топорков 2010: 690), от суда (Топорков 2010: 691), для просьб (Топорков 2010: 696)⁵.

Диалектные данные свидетельствуют, что фитоним *плакун* был известен в русских говорах практически по всей России (от Архангельска до Астрахани, от Калуги и Орла до Сибири). В *Ботаническом словаре* Н.

⁵ Следует подчеркнуть, что поверья о траве *плакун*, встречающиеся в литературе конца XVIII – середины XIX в. (и затем транслирующиеся в последующих изданиях в качестве народных, но без отсылок к первоисточникам), нуждаются в источниковедческой верификации, что пока остается делом будущего. Приведем лишь один пример. Адьонкт Академии наук И. И. Лепехин в августе 1768 г. в Арзамасе беседовал о травах с отставным чиновным офицером, который указывал, что источником его познаний был „бабушкин лечебник“, то есть не устная, а рукописная традиция: „Первою встречею нам была Плакун трава (*Lythrum salicaria*), которую наш Ипократ, пошептав не знаю что, сорвал и, остановясь, говорил: – Плакуном ее называют для того, что она заставляет плакать нечистых духов. Когда будешь при себе иметь сию траву, то все неприязненные духи ей покоряются. Она одна в состоянии выгнать домовых дедушек, кикимар, и проч. И открыть приступ к заклтому кладу, которой нечистые стерегут духи.“ (Лепехин 1771: 73). Эти сведения о *плакуне* спустя несколько лет почти дословно повторил М. Д. Чулков в своей *Абевеге* (Чулков 1786: 267). Затем в XIX в. И. П. Сахаров, создавая компилятивный текст о *плакуне*, вновь пересказал фрагмент об изгнании при помощи корня *плакуна* домовых, ведьм и нечистой силы, стерегущих клады (Сахаров 1841: 44). При этом ни Чулков, ни Сахаров не указывают на источники своих сведений, поэтому у читателя создается ощущение, что он имеет дело не с единичной записью, а с устойчивым распространенным поверьем. Добавим, что Сахаров приводит еще ряд интересных данных о *плакуне*: заговор „Плакун, плакун! Плакал ты много и долго, а выплакал мало...“, который следовало произносить в алтаре, предписание выкапывать корень *плакуна* без железа на утренней заре в Иванов день (Там же). Поскольку источник этих сведений пока не известен, им следует доверять с осторожностью.

И. Анненкова, СРНГ и книге Л. А. Уткина о народных лекарственных растениях в Сибири фитоним *плакун* относится к 25 видам растений (см. табл. ниже). Согласно данным Н. И. Анненкова, чаще всего фитоним *плакун* относился к трем видам: иван-чаю узколистному *Chamaenerion angustifolium* L. (= *Epilobium angustifolium* L.) и дербеннику иволистному *Lythrum salicaria* L. в европейской части России, зверобоей большому *Hypericum Ascyron* L. – в Сибири (Анненков 1878: 132–133).

латинское ботаническое название	русское ботаническое название	фитоним	география	источник
<i>Adenophora liliifolia</i> Ledb.	бубенчик лилиелистный	плакун	Томск.	Уткин: 70, № 12
<i>Androsace filiformis</i> Retz.	проломник нитевидный	плакун	Минус. Енис.	Уткин: 70, № 37
<i>Dianthus</i> L.	гвоздика	алый плакун	Ачин. Енис.	СРНГ 27: 78
<i>Epilobium angustifolium</i> L.	иван-чай узколистный	плакун	Арханг., Олон., Нижег., Курск.	Анненков 1878: 132
<i>Epilobium tetragonum</i> L.	кипрей четырёхгранный	плакун	Волог.	Анненков 1878: 133
<i>Gymnadenia conopsea</i> Rich.	кокушник длиннорогий	плакун	Олон.	Анненков 1878: 161
<i>Hedysarum polymorphum</i> Ledb.	копеечник изменчивый	плакун	Тюмен., Тарск. Тобол., Енис.	СРНГ 27: 78 Уткин: 81, № 283
<i>Hypericum Ascyron</i> L.	зверобой большой	плакун	Сиб.	Анненков 1878: 133, 172 СРНГ 27: 78
<i>Hypericum Ascyron</i> L.	зверобой большой	плакун-трава	Твер.	СРНГ 27: 78

Iris sibirica L.	ирис сибирский	плакун	Нижег.	Анненков 1878: 178
Linaria vulgaris L.	льнянка обыкновенная	желтый плакун	Ялutor. Тобол.	СРНГ 27: 78
Lysimachia vulgaris L.	вербейник обыкновенный	плакун желтый	Кунг. и Осин. у. Перм. губ. Минус. Енис.	Анненков 1878: 404 Крылов 1876: 77 Уткин: 81, № 281
Lythrum salicaria L.	дербенник иволистный	плакун	рус. и укр.	Анненков 1878: 205
Lythrum salicaria L.	дербенник иволистный	<i>красный или речной плакун⁶</i>	Перм.	Анненков 1878: 404
Lythrum salicaria L.	дербенник иволистный	<i>плакун-корень</i>	Шенкур. Арханг.	Анненков 1878: 205
Lythrum salicaria L.	дербенник иволистный	<i>плакун алый</i>	Минус. Енис.	Уткин: 81, № 282
Lythrum virgatum L.	дербенник прутовидный	<i>плакун</i>	Владим., Саратов., Астрах.	Анненков 1878: 206
Lythrum virgatum L.	дербенник прутовидный	<i>плакун алый</i>	Енис.	Уткин: 81, № 283
Melilotus albus Desf. = Melilotus vulgaris Willd.	донник белый	<i>плакун</i>	Перм. Кузнецк.	Анненков 1878: 212 Уткин: 81, № 291
Melilotus dentatus	донник зубчатый	<i>плакун</i>	Енис.	Уткин: 81, № 291
Onobrychis sativa Lam.	эспарцет посевной	<i>плакун горный⁷</i>	Перм.	Анненков 1878: 406 Крылов 1876: 77

6 У Н.И. Анненкова: белый плакун, красный или речной плакун. Однако у П.Н. Крылова, к которому явно восходят данные Н.И. Анненкова, белый плакун отсутствует (Крылов 1876: 77).

7 У Н.И. Анненкова неверно прочитано курсивное горный из книги П.Н. Крылова как черный.

Orchis maculata L.	пальчато-коренник пятнистый	<i>плакун трава</i>	Калуж.	Анненков 1878: 233
Polygonum persicaria L.	горец почечуйный	<i>плакун</i>	Тобол.	СРНГ 27: 78 Уткин: 79, № 229
Scabiosa Succisa L. = Succisa pratensis Mönch.	сивец луговой	<i>плакун</i>	Орл.	Анненков 1878: 318
Spiraea Ulmaria L.	таволга вязолистная	<i>плакун-трава</i>	Воронеж. Урал.	Анненков 1878: 340 СРНГ 27: 78
Verbascum nigrum L.	коровяк черный	<i>плакун-трава</i>	Сиб. Томск.	СРНГ 27: 78 Уткин: 91, № 517
Veronica longifolia L.	вероника длиннолистная	<i>плакун</i>	Калуж. Дон.	Анненков 1878: 377 СРНГ 27: 78
--	аир	<i>плакун</i>	Курск.	СРНГ 27: 77
--	валерьяна	<i>плакун</i>	Нижегор.	СРНГ 27: 77
--	белая лилия	<i>плакун-трава</i>	Ворон.	СРНГ 27: 78

Травники XVII – начала XX в.

Фитоним *плакун* встречается в русских рукописных травниках с конца XVII в. и вплоть до начала XX в. Существенно, что в отличие от других названий растений травников, фитоним *плакун* очень устойчив и почти не изменялся в процессе переписывания рукописей: нами зафиксировано лишь три случая, когда вместо *плакун* растение названо *плакут* (33.15.192, л. 2, № 4; Григ. А15, л. 3, № 10; Мальц. 792, л. 7 об., № 19)⁸. Этот факт свидетельствует о том, что слово *плакун* было хорошо знакомо переписчикам рукописей из обыденного опыта, поэтому у них не возникало сомнений в прочтении этого слова.

Материалом для статьи послужили 66 текстов о *плакуне* из 61 списка XVII в. – начала XX в. Эти тексты распадаются на шесть текстологических групп и единичные статьи⁹:

ПЛАКУН 1 - 14 текстов конца XVII – начала XIX в.

ПЛАКУН 2 - 21 текст нач. XVIII – XIX вв.

ПЛАКУН 3 - 20 текстов нач. XVIII – нач. XX в.

ПЛАКУН 4 - 2 текста второй четверти XIX в.

ПЛАКУН 5 - 2 текста XVIII в.

ПЛАКУН 6 - 2 текста XVIII в.

ЕДИНИЧНЫЕ СТАТЬИ - 5 текстов конца XVIII – нач. XX в.

ПЛАКУН 1

Текст распространен в самостоятельных списках, а также в списках родственного лальского, петрозаводского и владимирского типов. Представлен 2 вариантами в 14 списках.

Плакун 1А.

Выявлено 6 текстов конца XVII – XVIII в. (травники лальского типа¹⁰ и Щук. 285/292 - самостоятельный): Щук. 285/292, л. 201-201 об., № 39, л. 223-225, № 82; Вел. 26, л. 286-287, № 23; 38.5.51, л. 4 об.,

⁸ Х. Ходурска отмечает также варианты *плакун-трава*, *плакун-царь трава* и *лугун* (Chodurska 2003: 80).

⁹ Здесь и далее курсивом обозначается фитоним в конкретной рукописи, полужирным шрифтом – текстологическая группа.

¹⁰ О типах травников см.: Ипполитова 2008: 50–66.

38 об.-39 об. № 30; Забел. 653, л. 5, № 30¹¹; Тит. 3665, л. 22 об.-23 об., F.VI.19, л. 294, № 31¹².

Плакун 1В.

Выявлено 8 текстов сер. XVIII – начала XIX века (владимирский и петрозаводский типы и близкий к ним Барс. 2505): Тихонр. 382, л. 8-8 об., № 36; Увар. 705, л. 13-13 об. № 36; ЧКМ. 1043 (54), л. 10 об.-11, № 36; 33.14.11, л. 13-13 об., № 13; 45.8.175, л. 4 об.-5, № 13; СПНТ: 395-396; F19-292, л. 193-193 об., № 13; Барс. 2505, л. 30-31, № 50.

Структура статей о **ПЛАКУНЕ 1** содержит следующие элементы¹³:

Кака видно из таблицы, оба варианта близки в описании внешнего вида растения и локусов его произрастания, но различаются в описании функций растения. В варианте **А** дается подробное описание функций растения (более семи), в варианте **В** функций меньше, описаны они кратко. Кроме того, в варианте **В** отсутствует указание на фольклорные мотивы, имеющиеся в варианте **А**. По-видимому, составители варианта **В** взяли за основу текст варианта **А**, но при описании функций заимствовали из него только необходимые, сократив и скорректировав их описание; кроме того, составители варианта **В** пользовались и статьями о *плакуне* из других источников, о чем говорит пересечение следующих мотивов: корень класть младенцам под голову (ср. **ПЛАКУН 2**), „скот вертится“ (ср. **ПЛАКУН 2**), не рвать другие травы без плакуна (ср. **ПЛАКУН 3**). Мотивы умывания с корня *плакуна* „от всяких причин“ и ношения креста из корня от „черной немощи“ известны только по текстам о **Плакуне 1В**.

11 Текст без описания функций.

12 Функции в тексте только перечислены.

13 Здесь и далее цифры в скобках обозначают количество текстов с соответствующим признаком. Звездочка (*) рядом с признаком обозначает, что он заимствован из другой разновидности статей о *плакуне* (контаминация) либо является следствием ошибки прочтения (ср. „листом рогата“ - как неверно прочитанное в протографе „скоту рогатому“). Жирным шрифтом в описаниях структуры статей выделяются самые частотные элементы.

Примеры текстов

Плакун 1А.

Трава плакун¹⁴

Плакун есть трава, а растет по лугам и подле рек на дрествах и по песком, а стволы вышиною в аршин и больши. А растет та трава о пяти, и о четырех, и о трех, и о двух стволах, и об одной. А цвет на ней красновишневы, по стволу на четверть аршина, а отросли от ствола имеет малы, тако же со цветом. А потому ея познати, что у нее корень вельми крепок, а отрасли у него много. А столь корень крепок, что насылу его и топором урубишь. А пригодна она ко многим лекарством.

Трава плакун

Плакун есть трава. Ино взяти корень его, а тот корень вельми добр от всякого ухищрения бесовского, и бегают от него бесове. А которой человек вырежет ис того кореня крест и станет его носить на себе, ино того человека гром не бьет, и иное вражие прикосновение к нему не прикоснется, и от падучия болезни добро есть вельми. Да которую скотину ухватит борзо какая притча, ино тот же плакуновой корень толчи его мелко и смешати с водою со святою, или хотя не со святою, и давати борзо влити в рот или во ухо. Ино вельми от всякия немощи и от падучия болезни пользует. Да у которого человека скотина стояти не станет – кони, или коровы, или овцы, или куры, - ино то того плакуна травы к[о]рень выкопати до солнца на Происхождение в день Честнаго Креста августа в первый день и носить его в чистом платке. Как станут воду святити, и со ирдани как поидешь, и ты тот корень обмачивай во иердань и с платом. И после того с ним поди и к обедне. И как придешь от обедни в дом свои, и возми святыя воды и налей в сосуд, и тот корень положи во святую воду. И тою святою водою и с коренем кропи дом свои, стены, и во дворе стаи, и хлевы, и кони, и рогатой скот, ино от того вельми Бог утоляет гнев свои праведный. Да и то добро, которой человек один во храмине спит или един путем и дорогою едет или идет, и прилучится на пуге месте ему в пугой храмине или в лесу или на поли начевать. Ино тот корень привязывати ему ко кресту на гоитан,

¹⁴ Текст о плакуне в Щук. 285/292 состоит из двух частей (описание растения и описание его функций), расположенных в разных местах рукописи. Каждая часть озаглавлена названием растения.

ино к тому человеку отнюдь никакое вражие прикосновение не бывает и тоя ноци к нему не приблизится, и опочивает тот человек упокои-но. Да которой человек на мори, или в реках, или во озерах и в прудех плавати хоцет, ино тот корень плакуновой привязывати ему ко кресту на гоитан и плавати с ним, ино того человека враг губитель рода человека никако к нему в то время приступити и приблизитися не может, и погубити, и зла сотворити тако же не может. Да тот же корень добро есть давати младеньцем, которые беснуются от дияволя навождения, ино им вельми помогает. Понеже сия трава свята есть: егда плакала Пресвятая Богородица по Сыне своем, Господе нашем Иисусе Христе, и точила свои святыя слезы на сырую землю, и от тех слез сия трава плакуном и зовется. (Щук. 285/292, л. 201-201 об., № 39, 223-225, № 82)

Плакун 1В.

Трава плакун растет по лугам, и возле рек, и на деревьях, и по пескам, и возле болот. И стволы вышиною в аршин, и болши, и менши. А растет та трава о пяти, и о четырех, и о трех, и о дву[х], и об одной стволине. А цвет на неи красновишневы, а по стволу на четверть аршина отросли имеет мал[ы], тако ж с цветом. А корень у неи велми крепок, а отрослеи много, а корень едва тапором урубишь. А тот корень велми добр от всякаго ухищрения бесовскаго, и бегают от него бесове. У кого скот вертится и не стоят, давай скоту. А корень добр, кто черною немощию болен, делаи крест ис корени, носи на себе, хранит Бог. Пишет инде, яacob[ы] без нея никакия травы не берутся, а хотя без нея и рвешь, то ползы от тех трав ничего не будет (45.8.175, л. 4 об.-5, № 13).

ПЛАКУН 2

Распространен по преимуществу в списках типа Губерти, а также в одном списке устюжского типа и в одном – васильевского типа. Представляет собой краткий лаконичный текст.

Выявлен 21 текст нач. XVIII – XIX вв. (33.15.192, л. 2, № 4; 45.8.168, л. 7, № 48; л. 14, № 85; 45.9.21, л. 7-7 об., № 9; Балов: 24; Барс. 2257, № 8, л. 2; Барс. 2273а, л. 28 об.-29, № 18; Барс. 2505, л. 4, № 6; ВелКМ. 36, л. 2 об., № 8; Григ. А15, л. 3-3об., № 10; Губерти: 78-79, № 9; Латг. 112, л. 24 об.-25, № 32; Мезен. 91, л. 3об.-4, № 7; Новомбергский: 76, № 10; Пинеж. 464, л. 4, № 10; Погод. 1681, л. 24 об.-25, № 2; Флоринский: 4, № 7; ЯМЗ-15354, л. 143, № 15; О.VI.13; О.VI.19, л. 4 об., № 11; Q.VI.33, л. 5 об.-6, № 19).

Структура статьи о ПЛАКУНЕ 2 содержит следующие элементы:

- Название растения
 - **плакун (19)** / плакут (2).
- Описание внешнего вида
 - высока в стрелу (20) / в коноплю* (1);
 - цвет багров (21);
 - „листом рогата“* (1);
 - „корень рогатый“* (1).
- Описание локуса произрастания
 - **при озере (18)** / возле рек и озер (2);
 - „в осоках“*¹⁵ (1).
- Описание функций растения
 - держать в чистоте (10) / „в дворе держать ея в чистоте“ (1; Барс. 2257, № 8, л. 2) / носить в чистоте (1) / добра к чистоте (1);
 - если скот вертится (13) / скоту рогатому, у кого не стоит (3) / если скот „пятитца“* (1) / если скот „вестится“ (1) / скоту (1) / „скотом, птицам весьма благополучно“ (1; Барс. 2257, № 8, л. 2);
 - дитя не спит: класть в головы (13) / в головы или ко кресту (1) / в головы или на кресте (1) / крест из корня класть в головы (1) / класть (1) / дети не стоят – класть в головы (1) / детям класть в головы (1); люди или дети не спят – класть в головы (1)
 - вырезать крест, носить (6) / для чести вырезать крест из корня и носить (3) / вырезать крест из корня и носить (4) / „пречистья¹⁶ честныя вырезивать и носить при себе“* (1; Пинеж. 464, л. 4, № 10) / носить крест для чести, от пакости и злой смерти* (1) / сделать крест из корня и носить „от всякой напасти и порчи“ (1) / „носить человеку при себе от ножа“ (1; РНБ О.VI.19, л. 4 об., № 11);
 - не рвать другие травы без плакуна* (2).

Примеры текстов

Есть трава плакут, растет при озерах высокою в стрелу, цвет на ней багров. И та трава добра в чистоте дать скоту, которой скот вертитца. Или кое дитя не спит, класть в головы. Крест честныя вырезать и носить при себе. (33.15.192, л. 2, № 4)

¹⁵ В *осоках* – неверно прочитанное „высота“.

¹⁶ *Пречистья* – по всей видимости, ошибка прочтения переписчика вместо „кресты“.

Трава плакун при озере растет высока в стрелу, а цвет на ней багров. И тое траву держать в чистоте, давать скоту рогатому, у кого скот не стоит. Или дитя не спит - класти. А хочет в честе быть, и ты тое травы возми корень и вырежи крест, носи на себе. (Q.VI.33, л. 5 об.-6, № 19)

Есть на земли трава именем плакун, растет при озерах, высока в стрелу и выше, а цвет на ней богров. И та трава велми добра, держи ея в чистоте и давать скоту рогатому, у ково скот не стоит. Или которое дитя не спит, и ты ее клади в головы, и будет крепко спать. Аще кто захочет в чистоте ходить или в чести быть, возми тои травы корень да в тои траве крест вырешь. Буде сам не умеешь, и ты отдай вырезать мастеру. И наси тот крест на себе, велми хорошо жить. (Погод. 1681, л. 24 об.-25, № 2)

ПЛАКУН 3

Распространен преимущественно в списках костромского и поволжского типов, а также в Унд. 1072 и Муз. 4265. Представлен 3 вариантами в 20 списках.

Плакун 3А.

Выявлено 12 текстов нач. XVIII – нач. XX в. (костромской и заонежский типы, самостоятельные списки): Долг. 111, л. 16-16 об.; Унд. 1072, л. 27-27 об., № 10; Q.VI.18, л. 28, № 10; Киж. КП-4281/1, л. 9 об.-10, № 20; Муз. 10927, л. 7 об., № 11; Муз. 4265, л. 1-1 об., № 1; Муз. 2185, л. 115-115 об.; РГАДА. Ф. 196. № 1287. Л. 2; О.VI.15, л. 10-11; ЯМЗ-15354, л. 173-173 об., № 128; Богосл. 57, л. 4 об.-5, № 10; Богосл. 31, л. 23 об.-24, № 53.

Плакун 3В.

Известно 4 текста XVIII в. и один конца XIX в. (преимущественно травники костромского типа): Q.VI.39, л. 22 об.-23; Муз. 9530, л. 10 об.-11.; РГАДА. Ф. 181. Оп. 5. № 476/956. Л. 215 об.; Тит. 4809, л. 12 об., № 57.; Мальц. 792, л. 7 об.-8, № 19.

Плакун 3С.

Выявлено 3 текста середины XVIII – начала XIX в. (травники поволжского типа): Шиб. 289, л. 22, № 51; Ус. 26, л. 27-27 об., № 48; ЯМЗ-18097, л. 47-48, № 48.

Структура статьи о ПЛАКУНЕ 3 содержит следующие элементы:

	Плакун 3А.	Плакун 3В.	Плакун 3С.
Название растения	<i>плакун</i> (12)	<i>плакун</i> (4) / <i>плакут</i> (1)	<i>плакун</i> (3)
Описание внешнего вида	высота с коноплю (11)	высота с коноплю (5)	высота с коноплю (3)
	цвет багров или красноват (9) / багров или скрасен (1) / красен (1) / красносинь(1)	цвет багров или красноват (5)	цвет багров или красноват (3)
	корень желт (7) / корень жесток (4) / „корень желт и крепок яко кость“ (1)	корень жесток, что древо (4) / корень жесткой (1)	корень жесток, что древо (3)
Описание локуса произрастания	<ul style="list-style-type: none"> • при реках, озерах, поточинах¹⁷ (8); • при реках (2); • при реках, болотинах, озерах (2). 	<ul style="list-style-type: none"> • при реках (4) / при великих реках (1); • при озерах (5); • при малых реках (3); • при поточинах (4); • при „полниках“ (2). 	при реках, озерах, малых ручьях (2) / при реках, озерах, малых речках (1)
	держат в доме в чистоте (6) / держать в доме (2) / держать в чистоте (2)	держат в доме в чистоте (3) / держать в домах (1) / держать в чистоте (1)	держат в доме в чистоте (3)

¹⁷ Слово представлено разными вариантами: почины, паточины, поточники, поточины.

Описание функций растения	ставить/ закладывать на плакуне или его корне „храмину“ (9)	ставить на плакуне „храмину“ (4)	ставить на плакуне или его корне „храмину“ (3)
	класть в „храмину“ от нечистого духа (12)	класть в „храмину“ от нечистого духа (4)	изгоняет нечистого духа из „храмины“ (3)
	носить крест из корня (10) / носить корень, врезанный в крест (1) – от дьявола, супостата и злой смерти (4) / от дьявола и злой смерти (3) / от дьявола, злой смерти, для великой чести (1) / от злой смерти (1) / от всякой напасти (1)	носить крест из корня (3) – от дьявола, врага/ супостата, злой смерти (3) / от всякой пакости (1) / от духа и супостата (1)	носить крест из корня (3) – от дьявола и злой смерти (3)
не рвать другие травы без плакуна – не будет помощи (9) / без плакуна нет помощи (1)	не рвать другие травы без плакуна – не будет помощи/ мочи/пользы (4) / без плакуна никакие травы [не рвать] (1)	не рвать другие травы без плакуна – не будет помощи (3)	
	положить в тайне и скрыть (3) / „не могут приложить разума и в тайну не могут скрыти“ (1)		
дита не спит – класть в головы* (1)	если дети не стоят – класть в головы* (1)		

	если скот вертится* (1) / скоту рогатому, у кого [скот] не стоит* (1)	если скот вертится* (1) / скот вертится – положить в челюсти с воском (1)	
	помощь на охоте* (1) ¹⁸		
		от сонной грезы* (1)	
		„У кого дом порушится“ – траву пить* (1)	
Фольклорные мотивы	великая трава (6)	великая трава, мать и царь всем травам (4), царь-трава (1) / всем травам мать (1)	великая трава, мать всем травам (3)
		легенда о плачущей Богородице: когда „жидове“ распинали/ распяли Христа, Богородица плакала, бежала к реке Иордан и роняла слезы на траву, потому трава называется плакун (4)	легенда о плачущей Богородице: когда „жидове“ распинали Христа, Богородица плакала, бежала к реке Иордан и роняла слезы на траву, потому трава называется плакун (3)

Различия в вариантах незначительны и касаются лишь отдельных позиций. Описание внешнего вида растения в целом единообразно во всех списках. Исключение составляет вариант А, где корень в большин-

¹⁸ Долг. 111, л. 16 об., контаминация с текстом о растении *одолен*.

стве текстов не „жесток, что древо“ (как в **В** и **С**), а „желт“ (вероятнее всего – это ошибка прочтения вместо „жесток“). Несколько отличается в разных вариантах описание локусов. Во всех вариантах присутствуют реки и озера, в вариантах **А** и **В** они дополнены также „поточинами“, в варианте **В** - малыми реками, в варианте **С** – малыми ручьями.

Описание функций также достаточно единообразно. Отличительным признаком варианта **В** здесь является достаточно темный фрагмент о тайне: „Разумно положити в тайне и скрыти ею в тайне“ (Q.VI.39, л. 22 об.-23); „О сем разумному вложить в таину и скрыти вкратце“ (Муз. 9530, л. 10 об.-11, № 10).

Разночтения имеются также в отношении фольклорных мотивов. В отличие от вариантов **В** и **С** в варианте **А** отсутствует легенда о плачущей Богородице. Варианты различаются также по „величанию“ травы *плакун*. Если в варианте **А** она именуется только „великой“, то в варианте **В** – и „великой“, и „матерью и царем всем травам“, а в варианте **С** – и „великой“, и „матерью травам“.

Примеры текстов

Плакун 3А.

Есть трава Плакун, а растет она при реках, и при озерах, и при паточинах с конопель, а цвет на ней багров или красноват, а корень велми желт. И та трава велми добра и угодна держать в домех в чистоте, а на ней или на корени составлять храмины. И в которой храмине дух нечист глумится, и в ту храмину тоя травы положить, то отбежит, и дом от таковаго зла сохранен будет. Корень ея угоден в крест врезать, носить на себе, и той не убоится диавола и сопостата и злою смертию не умрет. Велика сия трава, без тоя травы не рвутся и иныя травы, и несть без нея помощи. (Q.VI.18, л. 28, № 10)

Плакун 3В.

Трава зовется Плакун, а растет при реках, и при полниках, и при озерах, и при малых реках, и поточинах. Ростом в конопель высока, а цвет на ней багров или красноват, а корень жесток, что древо. Велми угодна держать в чистоте в домах и на ней поставлять храмины. И в которой дух нечистой глумится - бежит прочь от той храмины, а дом покровен будет Богом от пакости. А корень ея резать в кресты и носить на себе, и тот человек не

боится диаволя и врага, злою смертию не умрет. Велика есть сия трава, всем мати и царь потому, егда жидове Христа распяли, тогда Пресвятая Богородица плакала, бежав к реце Иордану, и на ту траву слезы ронила. Потому сия трава зовется плакун и мати всем травам. Без нея никоторая трава не берутся, а хотя и рвешь без нея, помощи нет. О сем разумному вложить в таину и скрыти вкратце. (Муз. 9530, л. 10 об.-11, № 10)

Плакун 3С.

Есть трава Плакун, растет при реках, и при озерах, и при малых ручьях, ростом в конопель высока, цвет багров или красноват, а корень жесток, что древо. И та трава держать в чистоте в домах, и на ней или¹⁹ на корени поставлять, и то бежит прочь от той храмины дух нечисты, а дом покровен будет Богом от пакости. А корень ея аще угоден крест резати и носити на себе, и тот человек не боится диаволя и злою смертию не умрет. Велика бо есть, всем травам мати, никоторыя травы без нея и не рвутся, а хотя и рвет без нея, помощи нет. Потому сия трава зовется плакун: коли жидове Христа распяли, тогда Пресвятая Богородица плакала, и бежала к реке Иордану, и на ту траву слезы ронила. (Ус. 26, л. 27-27 об., № 48)

ПЛАКУН 4

Выявлен в 2 списках бирюковского типа второй четверти XIX в.: F.VI.16, л. 1, № 1; Муз. 3898, л. 2, № 1. Тексты достаточно сильно различаются (особенно детали внешнего вида и локусы), но пока мы оставляем их в одной группе – поскольку они происходят из текстологически близких списков.

Структура статьи о ПЛАКУНЕ 4 содержит следующие элементы:

- Название растения
 - плакун (2)
- Описание внешнего вида
 - высока (1) / в аршин и более (1);
 - кустом (1);
 - цвет мелок початком (1), цвет красен (1) / цвет красен или искрасна багров (1);
 - корень с отростками, „кочерявой“, крепок, как деревянный (2);

¹⁹ Испр., в ркп. - „ити“.

- лист **узок** (1) / лист продолговатый, **узенький** с зубчиками (1).
- Описание локуса произрастания
 - луг, при болотах (1) / при речках и озерах (1).
- Описание функций растения
 - держать в доме и во дворе (1),
 - **от нечистого духа (2):** носить в пути в чистоте (1) / помогает от нечистого духа (1)
 - „рыть“ другие травы с плакуном или после приложить траву к корню плакуна, то „будет всякая трава иметь свою силу“ (2);
- Фольклорные мотивы
 - мать всем травам (2).

Вероятно, составитель текста был знаком со статьей о **ПЛАКУНЕ 3** (мотивы: сравнение твердости корня с деревом, держать в доме, рвать с *плакуном* другие травы, от нечистого духа, „мать всем травам“) и, возможно, о **ПЛАКУНЕ 1** (высота в аршин). Однако большая часть описания, скорее всего, была выполнена им самостоятельно, на основе знаний о конкретном, знакомом ему в реальности растении.

Примеры текстов

Первая трава плакун всем трав мать. Растет при речках и при озерах, ростом в аршин и более, лист узинкой с зубчиками продолговат, цвет красен или искрасна багров, корень велик с отросками, кочерявой, крепок, как деревянной. Пригодна со оным корнем всякие травы рыть. А когда же не имешь при себе онаго корня, то хоша опосле приложи оной корень к траве, то и будет всякая трава иметь свою силу. И от нечистаго духа въспомосшествует. (Муз. 3898, л. 2, № 1)

ПЛАКУН 5

Выявлен в 2 списках XVIII в.: Забел. 652, л. 6-6 об., № 31; ЯМЗ-15354, л. 166, № 97.

Структура статьи о **ПЛАКУНЕ 5** содержит следующие элементы:

- Название растения
 - плакун (2)
- Описание внешнего вида
 - высота в пояс (2);

- видом синя (2);
- цвет лазорев (2); под цветком как пуговицы, в них семена, похожие на мак (2)
- корень крепок, как дубовый (2);
- лист синеват „бухонь“²⁰ (2).
- Описание локуса произрастания
 - низкие места при воде, болота, около ракушечных кустов (2).
- Описание функций растения
 - держать (в доме) человеку и скоту (2).

Примеры текстов

Трава плакун растет на низких местах при водах и болотах подле кустов ракушечных, что дерут лыки, называют ивником. Вышиною в пояс, видом синя, цвет лазорев²¹, лист синеват, бухонь, долог. Под цветком, что пуговицы, в них семя, что маковое, корень крепок, что дубовой. Добрая держать в доме человеку и скотом (Забел. 652, л. 6-6 об., № 31).

ПЛАКУН 6

Выявлен в 2 списках лечебников XVIII в.: Q.VI.44, л. 6; РГБ. Ф. 218. Д. 357, л. 77 об.-78, № 17.

Структура статьи о ПЛАКУНЕ 6 содержит следующие элементы:

- Название растения
 - плакун (2)
- Описание внешнего вида
 - высота „аршина в два и больше, и меньше“, толщина „в перст и тоньше“ (2);
 - растет „былинами“ - „зелены негладки“, много „отраслей“, от одного корня много стеблей (2);
 - „кусты великие“ (2);
 - листья „невелики кругловаты“ (2);
 - цветок „лазорев невелик“; на самой большой „былине“ наверху как маковки с лазоревым цветком (2);

²⁰ Бухонь – ср. бухонный ‘пышный, мягкий’; ‘крупный’ (СРНГ 3: 324–325).

²¹ Испр., в ркп. лалорев.

- корень тверд, толщиной „в перст и толще, и тоне“, растет неглубоко, корней много; корень снаружи „бур, а внутри бур накрасно“ (2);
- вкус у травы не горький и не сладкий (2);
- запах похож на запах ладана (2).
- Описание локуса произрастания
 - по подлесьям, около рек и озер, по лугам, между лесами по мокрым землям (2).
- Описание функций растения
 - Отсутствует (в списке РНБ. Q.VI.44 статья о *плакуне* помещена в раздел лечебных средств от „порчи воздушной“ - „когда чаровники и чаровницы напускают на грады и села“ различные стихийные бедствия: дождь, град, громы и молнии, мороз и снег, туманы, вихри и проч. (л. 3 об.)).

Примеры текстов

Трава словет плакун, растет по подлесьям и около рек и озер по лугам и меж лесами по мокрым землям. Растет былинами, а былины цветом зелены негладки, вверх вышиною аршина в два и больше, и меньше, а толщиной в перст и тоне. А на былинах много отрасле[й] и былин со отраслями, от единого корени растет много. Кусты великие, а листики невелики кругловаты. А цвет на былинах и на отраслях лазорев невелик. А на большой былине наверху будто что маковки и из маковки цвет лазорев. А корень растет по подземелью толщиной в перст и толще, и тоне, а в землю глубоко не растет, и корения бывает много. А цветом корень сверху бур, а внутри бур накрасно. А вкус у травы ни горек, ни сладок, а дух подобен ладану. А корень тверд добре. (Q.VI.44, л. 6)

ЕДИНИЧНЫЕ ТЕКСТЫ

В этом разделе представлены тексты о *плакуне*, выявленные в единственном экземпляре. Мы пока не присваиваем им номеров, так как их место в текстологической картине травников пока не определено. Часть из них представляют собой контаминации. Наличие таких уникальных текстов показывает, что перечень статей о *плакуне* остается открытым и нас еще ждут новые неожиданные находки.

Список конца XVIII в.: ДТЮС 1998: 427

Структура статьи содержит следующие элементы:

- Название растения
 - плакун
- Описание внешнего вида
 - высота в человека;
 - стебель жесткий;
 - лист [как] конопляный;
 - цвет багров;
 - корень, как засохнет, крепче дерева.
- Описание локуса произрастания
 - Подле воды.
- Описание функций растения
 - Держать в чистоте - в доме будет благодать;
 - На корне хоромы строить - дух нечистый не водится, бежит прочь;
 - Крест из корня носить - от дьявола, супостата, „зло противника“, от злой смерти;
 - если скот вертится - траву вlepить с воском в шерсть;
 - дитя не спит - крест класть в головы.
 - без плакуна нет силы ко рванию трав;
 - семь трав (плакун, Адамова трава, Царь очи, Богородица, Одолен, Девесил, Петров крест) положить на 40 дней под престол
 - от червей в огороде поливать грядки водой с плакуном*;
 - траву *плакун* развести в саду или в огороде - изобилие плодам и овощу*.
- Фольклорные мотивы
 - великая трава, царь и мать всем травам;
 - легенда о плачущей Богородице: Богородица плакала, бежала к реке, на ту траву слезы ронила

Текст основан на статьях о **ПЛАКУНЕ 3** (сравнение с коноплей; корень жесткий, как дерево; держать в чистоте; ставить на корне хоромы; носить крест от дьявола и пр.; не рвать травы без плакуна; фольклорные мотивы) и **ПЛАКУНЕ 2** (скот вертится, дитя не спит), но содержит дополнения (высота в человека, перечисление семи

трав и др.). Фрагмент об огороде заимствован из статьи о растении *измодник*²².

Примеры текстов

Плакун трава. Растет подле воды, вышиною в человека, стебель жесток, лист конопляной, цвет багров по стволу. Корень, как засохнет, крепче дерева. Держать в чистоте, в доме будет благодать. На корне хоромы строить, дух нечистый не [будет] водится. А если в котором углу и глумится, а эту траву имеет, бежит прочь, и Бог от напасти избавит. Из корня кресты делать и носить на себе, тот человек не боится дьявола и супостата, и зло противника, и злою смертью не умрет. У кого скот вертится, и той травы влепи с воском в шерсть. И если дитя не спит, и у кого скот вертится, и той травы влепи, и той крест клади в головы. А в иных писаниях скажут о сей траве, что она потому черна и велика весть, когда пресвятая Богородица при стасти Господа плакала и бежавши кои воду реце на ту траву слезы ронила. И потому она плакун называется, царь и мать всем травам. И без нея кто рвет, силы не имеет ко рванию трав. 1-ая плакун - 1-я, Адамова трава - 2-я, Царь очи - 3-я, Богородица - 4-я, Одолен - 5-я, Девесил - 6-я, Петров крест - 7-я. Чтобы они были 40 дней под престолом Божиим. Описывают же о ней, когда червь ка ка[пу]сту кинется и [на] другой овощ, и плакун иссушить и столчи мелко, разводя в воде, полевать по грядам, и червь пропадет и всюду не будет. А если плакун траву развести в саду или в огороде, то великое изобилие плодам будет и всякому овощу. Без нея никакие травы не берутся. (ДТЮС 1998: 427)

Список 1830-х гг. **ИРЛИ. Оп. 23. № 23** (л. 3 об.-4, № 36) содержит статью, в которой описываются два разных растения с названием *плакун*.

Структура текста о первом *плакуне* содержит следующие элементы:

- Название растения
 - плакун

²² Ср.: „Да она ж добра, у кого червь капусту ест или какой овощ, утолки мелко и попрыщи по грядам, то червь минется и в огороде отнюдь не будет; а только та трава посадить в огороде, и в том огороде всякому овощу развод будет“ (*измодник*, Ус. 26, л. 24-24 об., № 44).

- Описание внешнего вида
 - „коринь ничитай и веретень читай“²³;
 - цветок красный;
- Описание локуса произрастания
 - при озерах.
- Описание функций растения
 - Для рогатого скота – кормить в Великий четверг, будет скот вестись.
 - Носить крест из корня – человек будет справедлив, сохранен и благополучен. Можно предполагать, что основой для этого текста могли послужить статьи о ПЛАКУНЕ 2 (параллели: при озерах, скот вертится, носить крест из корня).

Структура текста о втором *плакуне* содержит следующие элементы:

- Название растения
 - [плакун]
- Описание внешнего вида
 - после цветения – стручки, а в них пух (из этого пуха вьет гнездо птица ремез).
- Описание локуса произрастания
 - при протоках.
- Описание функций растения
 - Окуривать скот.

Этот текст уникален и не имеет аналогий в прочих текстах о *плакуне*.

Примеры текстов

Есть трава плакун, растет при озерах, твет красной, коринь ничитай и веретень читай²⁴. Та трава велмы добра ради рогатава скота. Кормить

²³ См. примечание 24.

²⁴ „Коринь ничитай и веретень читай“ – так в ркп., смысл фразы не вполне ясен. Возможно, переписчик ошибся, и изначально фраза звучала как „коринь ничистай и веретень чистай“. Значение слова *веретень* в этом контексте тоже не вполне ясно, ср.: *веретень* – 1. Гряда в огороде; участок в огороде; мера длины; длина нивы, поля, расстояние на пашне между двумя точками поворота сохи; 2. Травянистое растение (*Archangelica officinalis* Hoffm.), растущее в сырых местах лесов и лугов, корни которого употребляются как лечебное средство (СРНГ 4: 137; Вержицкий 1898: 412). Поскольку слова *корень* и *веретень* в травнике явно противопоставлены, можно предположить, что словом *веретень* могла быть обозначена какая-то отличная от корня часть растения, например, стебель.

Великой четверк, то скот станит водитца. А котораи чиловек хочит чист быть, а с тово корне сделаи крест и носи на себе, [в]сегда будишь справедлив и сохранен и благополучин.²⁵

А ещо рот²⁶ растет при протоках, твет ... стом,²⁷ а как отве[те]т,²⁸ будут сырочки, а в них пушек. Из става пуху ремис²⁹ гнездо въет. Оттово она пригодна скот окуривать. (ИРЛИ. Оп. 23. № 23, л. 3 об.-4, № 36)

Список XIX века: ИРЛИ. Оп. 24, № 85, л. 6 об, № 32

Структура статьи содержит следующие элементы:

- Название растения
 - плакун
- Описание внешнего вида
 - цвет красный „на полчетверть и больше“;
 - растет „незабуденками“.
- Описание локуса произрастания
 - подле воды „по незабудочным“.
- Описание функций растения
 - от порчи и грыжи варить с полевым хмелем и пить натошак.

Этот текст уникален и не имеет аналогий в прочих текстах о *плакуне*.

Примеры текстов

Трава плакун растет подли воды незабуденками по незабудочным, все цвет красной на полчетверть и больше бывает. Добра эта трава от порчи, от грыжи от топить с полевым хмелем и пить натошак на молодой месиц, то всякую скверность, порчу и грыжу выгонит изнутри, удушье унимает (ИРЛИ. Оп. 24, № 85, л. 6 об, № 32).

25 Испр., в ркп. „брагополучин“.

26 „Рот“ – то есть „род“.

27 В ркп. утрачен угол листа, в утраченном фрагменте текста было около трех букв.

28 В ркп. утрачен угол листа, текст в квадратных скобках реконструирован по смыслу.

29 „Ремис“ – имеется в виду птица ремез обыкновенный *Remiz pendulinus* (Linnaeus, 1758).

Список XIX века: Грузд.124, л. 1 об.-2 об., № 1

Структура статьи содержит следующие элементы:

- Название растения
 - плакун
- Описание внешнего вида
 - растет как конопель зелена;
 - цвет темно-красный, по стволу на пять вершков;
 - корень суковатый, крепок как дуб;
 - листья без стебельков;
 - ствол гранями.
- Описание локуса произрастания
 - при реках и ручьях.
- Описание функций растения
 - резать крест из корня и носить – от напасти, демона, злой смерти;
 - не рвать другие травы без плакуна – не будет пользы;
 - употреблять плакун во все лекарства.
- Фольклорные мотивы
 - мать всем травам;
 - легенда о плачущих Богородице и Адаме: Богородица плакала о Христе, роняла слезы, трава называется плакуном от распятого Христа; Адама Господь изгнал из рая, он ушел к реке Иордан, [Адам и Ева] на траву слезы роняли и плакали о лишении Божьей благодати.

Вероятно, основой для создания этого текста могли послужить статьи о **ПЛАКУНЕ 1** (не рвать – пользы не будет, от демона, во всякое лекарство) и **ПЛАКУНЕ 3** (сравнение с коноплей, мать травам, легенда о плачущей Богородице с упоминанием Иордана).

Примеры текстов

Трава плакун. Сия трава всем травам мать. Потому она называемая плакуном от Господа Иисуса Христа распятого. Тогда Пречистая Богородица наяву слезы ронила и гороко [так!] плакала о Сыне своем, а о нашем Спасителе. Тогда Адама Господь выгнал из рая, и уйде к реке Иорьдан, а на траву слезы ронили и плакали о лишение благодати Божия. А росла она при реках и ручьях. Она растет, что конопель, зелена, листочки бе[з] стебельков, а самой ствол ея гранями. Цвет темно-красен, цвет по стволу вершков пять и более. Суковатой корень весма крепок, что дуб. Резать из него кресты и носить в чистоте, тот будет сохранен от всякой напасти, и к

тому человеку демон не прикоснется, и злою смертью не умрет. А без нея никакой травы брать не должно: естли кто и возмет, то ползи не будет. И ее во всякое лекарство употреблять должно. (Грузд. 124, л. 1 об.-2 об., № 1)

Список XIX века: Муз. 4265, л. 1-1об. (приписки на полях к статье о **Плакуне 3А**).

Структура статьи содержит следующие элементы:

- Название растения
 - [плакун]
- Описание внешнего вида
 - —
- Описание локуса произрастания
 - —
- Описание функций растения
 - помогает плавать на воде;
 - цветом со смородинным листом парить больные глаза;
 - корень – от зверя;
 - если „ум рушится“, пить цвет в молоке или уксусе;
 - держать в доме от трясовицы;
 - если дети не спят, класть в головы.
- Фольклорные мотивы
 - ритуал сбора: копать на Иванов день между утреней и обедней, читать псалом 90 Живый в помощи Вышняго и некую молитву.

По-видимому, текст является компиляцией из разных статей. Так, из текста о **ПЛАКУНЕ 1** заимствован мотив о помощи в плавании, о **ПЛАКУНЕ 2** - „если дети не спят“, из статей о растении **земляница** – фрагмент о лечении глаз смородинным листом. Ритуал сбора в Иванов день не характерен для других текстов о *плакуне*, поэтому, возможно, он тоже заимствован из статей об иных растениях либо из устной традиции.

Примеры текстов

Из другога травника.

Копать его на Иванов день между утрени и обедни и читать псалом „Живый в помощи“ и молитву одну (?). Не убоится с нею по воде плавать.

Цветом (больные) глаза припаривать, со смородинным листом. Корень хорош от зверя.

А у кого ум рушится, цвет пить в молоке или уксусе. И от трясовицы

держат в доме своем. Аще дети не спят, то коринь клади в головы, станут спать. (Муз. 4265, л. 1-1об., приписки на полях к статье о **Плакуне 3А**).

Выявление текстологических групп позволяет делать наблюдения над историей текста о *плакуне*. По-видимому, наиболее ранним является текст о **Плакуне 1А** (известен с конца XVII в.); не исключена возможность, что он переводной. Чуть позже, на рубеже XVII и XVIII вв. появляются тексты о **ПЛАКУНЕ 2** и **ПЛАКУНЕ 3**. Описание внешнего вида и локусов произрастания здесь во многом сходны, но это обусловлено, скорее всего, не текстологической близостью статей, а общим объектом описания. Функции **ПЛАКУНА 2** и **ПЛАКУНА 3**, напротив, почти не пересекаются (**ПЛАКУН 2** – для скота и детей; **ПЛАКУН 3** – преимущественно оберег дома и человека от нечистой силы). Статья о **Плакуне 1В**, известна с середины XVIII в., ее происхождение сложнее: она создана на основе статьи о **Плакуне 1А**. (особенно описание внешнего вида), а отдельные функции заимствованы из статей о **ПЛАКУНЕ 2** и **ПЛАКУНЕ 3**. Поздняя группа статей о **ПЛАКУНЕ 4** (известна со второй четверти XIX в.) является, вероятно, плодом самостоятельного творчества составителя бирюковских травников с опорой на элементы текста о **ПЛАКУНЕ 3**. Во всех указанных статьях описывалось одно и то же либо группа сходных растений (венчик красного оттенка, высокое, жесткий корень), поэтому эти тексты легко контаминировались друг с другом.

Статьи о **ПЛАКУНЕ 5** и **ПЛАКУНЕ 6** были не столь распространены, они не похожи на статьи о **ПЛАКУНЕ 1-4** и не оставили следов влияния в других текстах. Не исключено, что обе статьи как-то связаны друг с другом, так как имеют общие детали (лазоревый цветок, маковки).

Текстологический анализ статей о плакуне позволяет также соотнести каждую из выделенных групп с тем или иным ботаническим видом. Покажем, как это работает на примере только одного признака – цвета венчиков. Среди плакунов травников четко выделяется две группы: с венчиками разных оттенков красного цвета (*красновиншевого, багрового, красноватого, красного, искрасна багрового* - **ПЛАКУН 1, ПЛАКУН 2, ПЛАКУН 3, ПЛАКУН 4**) и с венчиками *лазоревого* цвета, который исторические словари русского языка единодушно определяют как светло-синий, но диалектные словари добавляют к этому значению также розовый и красный (**ПЛАКУН 5, ПЛАКУН 6**).

Среди диалектных плакунов венчиком красных оттенков обладают 10 видов: *Dianthus L., Epilobium angustifolium L., Epilobium tetragonum*

L., *Gymnadenia conopsea* Rich., *Hedysarum polymorphum* Ledb., *Lythrum salicaria* L., *Lythrum virgatum* L., *Onobrychis sativa* Lam., *Orchis maculata* L., *Polygonum persicaria* L. Если убрать из этого перечня сибирские виды, явно получившие название *плакун* вторично, по сходству с европейскими собратьями, то остается 7 видов (три наиболее частотных подчеркнуты. – А.И.): *Epilobium angustifolium* L. (Арханг., Олон., Нижег., Курск.), *Epilobium tetragonum* L. (Волог.), *Gymnadenia conopsea* Rich. (Олон.), *Lythrum salicaria* L. (рус. и укр.), *Lythrum virgatum* L. (Владим., Саратов., Астрах.), *Onobrychis sativa* Lam. (Перм.), *Orchis maculata* L. (Калуж.). Соцветия всех этих видов для непредвзятого наблюдателя достаточно похожи, что и послужило причиной общего наименования. Таким образом, основными претендентами на роль ПЛАКУНА 1-4 являются *Epilobium angustifolium* L., *Lythrum salicaria* L. и *Lythrum virgatum* L.

Венчики синих оттенков характерны для *Adenophora liliifolia* Ledb. (Томск.), *Iris sibirica* L. (Нижег.), *Succisa pratensis* Moench. (Орл.) и *Veronica longifolia* L. (Калуж., Дон.), но какие из этих растений описаны в текстах о ПЛАКУНЕ 5 и ПЛАКУНЕ 6, сказать сложно, так как однозначного соответствия всех признаков не наблюдается. Кроме того, описания ПЛАКУНА 5 и ПЛАКУНА 6 подходят и под указанные выше растения с венчиками красных оттенков (если считать, что *лазоревый* – это оттенок красного).

СОКРАЩЕНИЯ

АККМ – Алтайский краевой краеведческий музей. Барнаул

БАН – Библиотека Российской Академии наук. Санкт-Петербург

БЛАН – Библиотека имени Врублевских Академии наук Литвы = Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka. Вильнюс

ВелКМ – Вельский краеведческий музей имени В. Ф. Кулакова ГИАЭМЗ «Кизи» – Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кизи». Петрозаводск

ГИМ – Государственный Исторический музей. Москва

ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН. Санкт-Петербург

РГАДА – Российский государственный архив древних актов. Москва

РГБ – Российская государственная библиотека. Москва

РНБ – Российская национальная библиотека. Санкт-Петербург

СБ – Славянская библиотека. Прага

ЧКМ – Чердынский краеведческий музей.

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ

- 33.14.11 - Травник посл. четверти XVIII в. 47 л. 8°. БАН.
- 33.15.192 - Травник третьей четверти XVIII в. 14 л. 8°. БАН.
- 38.5.51 - Сборник-лечебник третьей четверти XVIII в. 163 л. 4°. (в составе – травник, л.1-22, 25-77). БАН.
- 45.8.168 - Травник посл. четверти XVIII в. 15 л. 4°. БАН.
- 45.8.175 - Травник сер. XVIII в. 21 л. 4°. БАН.
- 45.9.21 - Травник 1792 г. 30 л. 16°. БАН.
- F.VI.16 - Травник второй четверти XIX в. 34 л. 2°. РНБ. ОСРК.
- F.VI.19 - Лечебник перв. половины XVIII в. 349 л. 2°. РНБ. ОСРК.
- O.VI.13 - Травник лицевой XIX в. 18 л. 8°. РНБ. ОСРК.
- O.VI.15 - Травник кон. XVIII – нач. XIX в. 39 л. 16°. РНБ. ОСРК.
- O.VI.19 - Травник XVIII в. 11 л. 8°. РНБ. ОСРК.
- Q.VI.18 - Сборник-лечебник втор. пол. XVIII в. 39 л. 4° (в составе – травник, л. 2-3 об., 25-39 об.). РНБ. ОСРК.
- Q.VI.33 - Сборник-лечебник второй четверти XVIII в. 44 л. 4° (в составе – травник, л. 1-17 об.). РНБ. ОСРК.
- Q.VI.39 - Сборник-лечебник сер. и посл. четверти XVIII в. 52 л. 4° (в составе – травник сер. XVIII в.: л. 22-35 об.). РНБ. ОСРК.
- Q.VI.44 - Лечебник конца XVIII в. 67 л. 4° (в составе – отдельные статьи о растениях). РНБ. ОСРК.
- Барс. 2257 - Сборник посл. четверти XVIII в. 40 л. 4° (в составе травник: л. 1-17 об.). ГИМ. Собр. Е.В. Барсова. № 2257.
- Барс. 2273а - Сборник-лечебник втор. четверти XVIII в. 30 л. 8° (в составе – травник, л. 23-30 об.). ГИМ. Собр. Е.В. Барсова. № 2273а.
- Барс. 2505 - Сборник заговоров и апокрифических статей посл. трети XVIII в. 193 л. 16°. (в составе – травник, л. 1-51 об.). ГИМ. Собр. Е.В. Барсова, № 2505.
- F19-292 - Лечебник нач. XIX в. (в составе – травник, л. 187-214). 9+225 л. 4°. БЛАН.
- Богосл. 31 - Лечебник XIX в. 41 л. 4°. (в составе – травник, л. 40-41 об.). ИРЛИ. Колл. П.С. Богословского, № 31.
- Богосл. 57 - Травник XIX в. 22 л. 8°. ИРЛИ. Колл. П.С. Богословского, № 57.
- Вел. 26 - Лечебник второй четверти XVIII в. 326 л. 2° (в составе – травник, л. 279 об.-311 об.). ИРЛИ. Колл. В.В. Величко, № 26.
- ВелКМ, 36 - Травник XVIII в. 7 л. 4°. ВелКМ, № 36.
- Григ. А15 - Травник нач. XIX в. 14 л. 4°. СБ. Собр. Григорьева, № А15.
- Грузд. 124 - Травник XIX в. 51 л. 8°. РНБ. Собр. В.Ф. Груздева, № 124.
- Долг. 111 - Травник нач. XVIII в. 30 л. 8°. РГБ. Собр. С.О. Долгова, № 111.

- Забел. 652 - Сборник-лечебник сер. XVIII в. 43 л. 8° (в составе – травник, л. 1-10). ГИМ. Собр. И.Е. Забелина, № 652.
- Забел. 653. Сборник лечебного и хозяйственного содержания кон. XVIII в. 4° (в составе – травник, л. 2-18 об., 32-60 об.). ГИМ. Собр. И.Е. Забелина, № 653.
- ИРЛИ. Оп. 24, № 85 - Сборник XIX в. 25 л. 4°. (в составе – травник, л. 1-9 об.).
- ИРЛИ. Р. IV. Оп. 23. № 23 - Травник 1830-х гг. 15 л. 8°
- Кизи, КП-4281/1 - Травник конца XVIII в. 48 л. 8°. ГИАЭМЗ «Кизи», КП-4281/1.
- Латг. 112 - Травник XIX в., 46 л. 8°. ИРЛИ. Латгальское собр., № 112.
- Мальц. 792 - Травник конца XIX в. 32 л. 4°. ЗНБ СГУ. Собр. П.М. Мальцева, № 792.
- Мезен. 91 - Травник XIX в. 14 л. 16°. ИРЛИ. Мезенское собр., № 91.
- Муз. 10927 - Травник кон. XVIII – нач. XIX в. 36 л. 4°. РГБ. Музейное собр., № 10927.
- Муз. 2185 - Сборник-лечебник XVIII в. 141 л. 4° (в составе – травник, л. 112-129 об.). ГИМ. Музейское собр., № 2185.
- Муз. 3898 - Травник второй четверти XIX в. 32 л. 2°. РГБ. Музейное собр., № 3898.
- Муз. 4265 - Травник лицевой конца XIX - нач. XX в. 58 л. 4°. РГБ. Музейное собр., № 4265.
- Муз. 9530 - Травник третьей четверти XVIII в. 133 л. 8°. РГБ. Музейное собр. № 9530.
- Пинеж. 464 - Травник XIX в. 14 л. 4°. ИРЛИ. Пинежское собр., № 464.
- Погод. 1681 - Сборник-лечебник третьей четверти XVIII в. 37 л. 4° (в составе – травник, л. 24 об.-36 об.). РНБ. Собр. М.П. Погодина, № 1681.
- РГАДА. Ф. 181. Оп. 5. № 476/956 - Сборник-лечебник XVIII в. 241 л. 2° (в составе – травник, л. 208-230 об.).
- РГАДА. Ф. 196. № 1287 - Травник XVIII в. 4 л. 8°.
- РГБ. Ф. 218. Д. 357 - Лечебник конца XVIII в. 248 л. (в составе – отдельные статьи о растениях).
- Тит. 3665 - Травник втор. четверти XVIII в. 30 л. 4°. РНБ. Собр. А.А. Титова, № 3665.
- Тит. 4809 - Травник сер. XVIII в. 23 л. 4°. РНБ. Собр. А.А. Титова, № 4809.
- Тихонр. 382 - Травник сер. XVIII в. 24 л. 4°. РГБ. Собр. Н.М. Тихонравова, № 382.
- Увар. 705 - Травник сер. XVIII в. I+36 л. 4°. ГИМ. Собр. А.С. Уварова, № 705.
- Унд. 1072 - Сборник выписок из лечебника, травника, астрологических сочинений 1703, 1705 гг. 160 л. 8° (в составе – выписки из «народного» травника, 1703 г., л. 4-4 об., 25а об.-37 об.). РГБ. Собр. В.М. Ундольского, № 1072.

- Ус. 26 - Сборник-лечебник кон. XVIII в. 86 л. 8° (в составе – лицевой травник, л. 5-61 об.). РГБ. Собр. Е.И. Усова, № 26.
- ЧКМ. 1043 (54) - Травник конца XVIII в. 126 л. 4°. ЧКМ, № 1043 (54).
- Шиб. 289 - Травник лицевой сер. XVIII в. 39 л. 8°. РГБ. Собр. П.П. Шибанова, № 289.
- Щук. 285/292 - Сборник-лечебник посл. четверти XVII в. 231 л. 4° (в составе – травник, 192-231 об.). ГИМ. Собр. П.И. Щукина, № 285/292.
- ЯМЗ-15354 - «Книга записная лекарствам разных лекарей, собранная в 1773-м году из разных рецептов росийского дохтура Ерофеича». 126 л. 4°. (в составе – травник, л. 135-178). ЯМЗ, № 15354.
- ЯМЗ-18097 - Лечебник с травником. 1810-е гг. 48 л. 4°. (в составе – травник, л. 25-48 об.). ЯМЗ, № 18097.

ЛИТЕРАТУРА

- Анненков 1878: Н. Анненков, *Ботанический словарь*, Санкт-Петербург: Имп. Академия наук.
- Афанасьев 1994: А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*. Т. 2., Москва: Индрик.
- Балов 1898: А. Балов, Один из древнерусских «цветников». К истории русской медицины, *Еженедельный журнал «Практическая медицина»*, 2: 22–24.
- Бессонов 1861: П. А. Бессонов, *Калеки переходящие*. Т. 1., Москва: тип. А. Семена.
- Вержбицкий 1898: Т. И. Вержбицкий, Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губ. (Материал для народной медицины Курской губ.), *Живая старина*, 3-4: 409–420.
- Губерти 1859: Книга, глаголемая травник [Публикация В. В. Губерти], *Архив исторических и практических сведений, относящихся до России*. Кн. 1. СПб., 1859. С. 76–83 (4-я пагинация). [«Народный» травник XVIII в.].
- Ипполитова 2008: А. Б. Ипполитова, *Русские рукописные травники XVII-XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники*, Москва.
- Ипполитова 2012: А. Б. Ипполитова, Еще раз о траве *плакун* в русских рукописных травниках XVIII – начала XX в., *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы II международной научной конференции*, Екатеринбург, 8–10 сентября 2012 г. Ч. 2. Екатеринбург, С. 38–40.
- Ипполитова 2016: А. Б. Ипполитова, *Петров крест* в русских рукописных травниках XVII–XIX веков, *Демонология и народные верования*. Сост. А. Б. Ипполитова. Москва, С. 292–315.
- Ипполитова 2018: А. Б. Ипполитова, Растения с названием *адамова глава* в русских рукописных травниках, *Полетата на этнологията: между*

- знанию и познанию*. Гл. ред. Р. Малчев. София, Ассоциация «Онгъл»: 50–75. (Годишник на Ассоциация «Онгъл». Т. 16. Год XII, 2018).
- Каган 1992: М. Д. Каган, Голубиная книга, *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Отв. ред. Д.С. Лихачев. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. СПб., 1992.
- Казакова 1955: Н. А. Казакова, Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Нифонту Суздальскому, *Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – XVI века*. Москва-Ленинград: Наука: 312-313.
- Колосова 2009: В. Б. Колосова, *Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект*, Москва: Индрик.
- Криничная 1997: Н. А. Криничная, «Все м травам мати...», *Живая старина* 1: 32–33.
- Крылов 1876: П. Н. Крылов, *О народных лекарственных растениях, употребляемых в Пермской губернии*, Казань: тип. Имп. Университета. (Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Т. 5, вып. 2).
- Лепехин 1771: И. И. Лепехин, *Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году*. Санкт-Петербург: Имп. Академия наук: 72–78.
- Липинская 1998 (ДТЮОС): Действующий травник из Южной Сибири. Подгот. текста, предисл., словник В.А. Липинской, Г.А. Леонтьевой, *Традиционный опыт природопользования в России*. Отв. ред. Л.В. Данилова, А.К. Соколов. Москва: Наука: 414—479. [Травник конца XVIII в. АККМ. № ОФ 14159/173].
- Майков 1994: Л. Н. Майков, *Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова*. Послесл., примеч. и подгот. текста А. К. Байбурина. 2-е изд., испр. и доп. Санкт-Петербург: Изд-во Европейского дома.
- Новомбергский 1909: Н. Я. Новомбергский, *Слово и Дело Государевы (Материалы)*, Томск, Т. 2: 75–77 [травник из следственного дела 1703 г. РГАДА. Ф. 371. Оп. 287. Вяз. 4. Д. 85].
- Сахаров 1841: *Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым*. Т. 1. Санкт-Петербург: тип. Сахарова.
- СПНТ: Самолечение простого народа по травникам, *Олонецкие губернские ведомости*. 1884. № 41. С. 395–396. [Статьи из травника 1767 г.].
- СРНГ: *Словарь русских народных говоров*. Гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сорокалетов, Ленинград, Санкт-Петербург: Наука, 1965, Вып. 1– .
- Топорков 2010: *Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в.*. Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. Москва: Индрик.
- Флоринский 1879: Флоринский В.М. *Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия*. Казань: тип. Имп. Университета. [С. 3-15: травник перв. пол. XVIII в.]

Чулков 1786: М. Д. Чулков, *Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных протонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч.* Москва: изданием Ф. Гиппиуса.

Budziszewska 1992: W. Budziszewska, *Z terminologii starego folkloru rosyjskiego (alatyр', plakun, erek, gorezovica), Etnolingwistyka*, 5: 53–58.

Chodurska 2003: H. Chodurska, *Ze studiów nad fitonimami rękopiśmiennych zielników wschodniosłowiańskich XVII–XVIII wieku*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.

Alexandra B. Ippolitova

ПЛАКУН (LYTHRUM SALICARIA) IN RUSSIAN HERBAL MANUSCRIPTS XVII–XX CENTURY

Summary

The paper is devoted to the identification of varieties of articles on the grass *plakun* in Russian herbals of the 17th - early 20th centuries. The paper based on the analysis of texts from 61 manuscripts. As a result of the research, 6 variants of the articles were identified, as well as single contaminated texts. The work traces the evolution of texts about the *plakun*, identified the earliest versions of the text and later contamination. The descriptions of the appearance of the plants and the places of their growth allows us to say that in variants **PLAKUN 1-4** we are talking, apparently, about the same plant: most likely it is *Lythrum salicaria*, *Lythrum virgatum* L. or *Epilobium angustifolium*. Contenders for the role of **PLAKUN 5-6** can be *Adenophora liliifolia* Ledb., *Iris sibirica* L., *Succisa pratensis* Moench. и *Veronica longifolia* L.

Тања О. Ракић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
rakic.tanja@gmail.com

СИМБОЛИКА БИЉА У ДУБРОВАЧКИМ ЦИНГАРЕСКАМА

Ово цвиетје, човјек кад мре,
да га види, оздравио би.
(Nalješković, Čubranović et al. 1876: 237)

У раду се истражују различити типови именовања биљака и њихово симболичко значење у дубровачким покладним песмама, цингарескама. У корпуса нашег истраживања налазе се следеће песме: *Јеђупка*, штампана под именом Андрије Чубрановића; јеђупке Савка Бобаљевића, Хорација Мажибрадића и анонимног аутора; неколико адеспотних маскерата у којима препознајемо утицај овог жанра. Развијена флорална иконографија у цингарескама рефлектује народна веровања у магијску и исцелитељску моћ биљака, а имала је функцију да на пластичан начин представи хоризонт знања казивачице. Биљке се у цингарескама често не именују, већ се само уопштено указује на њихово благотворно дејство. Примећујемо и присуство ономастичке магије – име биљке указује на њену лековитост. Посебно издвајамо каталоге биљака, који су представљали део песнички уобличених рецепата које казивачица говори публици, како би задобила њене симпатије. У анализи трансформисаних лековитих тинктура и магијских радњи указујемо на симболику коју одређени фитоними имају у цингарескама и доводимо их у ширу везу са народним веровањима у моћ биља.

Кључне речи: покладна поезија, цингареске, јеђупке, биље, љубавна магија, ономастичка магија.

Карневалске светковине у старом Дубровнику, које су издавна биле „одлучене на танце игре и весеља“ (Držić 1987: 307) обележиле су и посебне покладне песме, цингареске, које су најчешће извођене у камерној атмосфери властеоских салона, пред бираном публиком. За разлику од уличних покладних песама, маскерата, у којима су учествовале поворке машкара, трудећи се да публику изненаде слободним еротским

алузијама, хумором и пародичним асоцијацијама,¹ цингареске су биле одмерене и прилагођене етичким кодексима и укусу високог сталежа (Павловић 1971: 116). С обзиром на то да су извођене пред младим девојкама и женама, у простору породичног дома, била је искључена свака ласцивност и алудирање на телесно доле.² У току карневалских свечаности цингареске су певане каткад и под прозорима госпи, о чему сведоче архивски извори,³ али су и у овом измењеном амбијенту чувале дискретан тон.

Казивач у цингарескама био је мушкарац прерушен у Циганку⁴, што је, претпостављамо, било дочарано специфичним костимом, а песма коју је изводио дотицала се типичних тема и мотива везаних за номадски живот. Стереотипне представе о Циганима у цингарескама имале су изворе у оновременим причама и хроникама, које су побуђивале велику пажњу широм Европе. Будући да је дубровачко друштво било строго уређено и догматично, његовим становницима морала су бити занимљива књижевна дела о животу слободних номада, скитница, просјака и врачева, који имају способност прорицања будућности и познају црну магију.⁵ Једно од предања препознајемо већ у именовану цингарески, које су насловљене као јеђупке, према етнониму Египћани – *Egiptius*, *Egiurach* (1482), потом и *Jegurach*⁶ (Петровић 1976: 126).

1 О карневалским свечаностима у Дубровнику видети опширније: Вучетић 1932: 37–80; Вошковић-Stuli 1991: 5–47; Lozica 1997: 184–197.

2 *Телесно снижавање* је Бахтинов термин који означава превођење високог, духовног, идеалног и апстрактног на материјално-телесни план (Bahtin 1978: 384–454).

3 У судској парници која је је вођена 1580. године два дубровачка младића оптужена су да су ноћу певали непристојне песме у Златарској улици, те су тако узнемиравали њене становнике. Будући да је током извођења песме, уз пратњу виолине и цитаре, на младиће бачена саксија са цвећем, настала је туча која је довела ди судског спора. Младићи су се правдали да нису изводили ласцивне песме, већ цингареску, а да је саксија пала када су певали другу станцу (в. Поповић 1908: 262–266).

4 У периоду ренесансе одомаћен назив за Роме био је Цигани, те у раду користимо овај етноним, који преовладава у историјским радовима.

5 У дубровачком друштву Цигани су живели према устројеним законима који су важили за странце и били су уклопљени у живот Републике (в. Петровић 1976: 123–158; Јововић 2014: 23–28).

6 Једна од најпопуларнијих и најраспрострањенијих хипотеза о пореклу Цигана била је да су из Египта, што препознајемо у етимологији етнонима у различитим језицима: *Gips* (енглески), *Agipiciano* (шпански), *Gitane* (француски) и сл. (Мујић 1953: 147).

Први писани траг о извођењу цингарески датован је 1527. године,⁷ а популарност ових покладних песама била је на врхунцу у другој половини XVI и првим деценијама XVII века. Најпознатија цингареска била је *Јеђупка*, објављена под именом Андрије Чубрановића (1599), о чијој слави сведочи множина сачуваних преписа, као и податак да је тридесетак година након првог издања два пута била прештампована (1612, 1632). Свака угледна дубровачка породица имала је *Јеђупку* у својој библиотеци, а била је и неизоставна лектира писцима који су знали њене стихове наизуст (Appendini 1803: 223). Књижевни историчари покушавали су да открију загонетну личност аутора Андрије Чубрановића, о којој није остало писаних трагова у дубровачком архиву.⁸ Својеврсни преокрет у књижевним истраживањима прве штампане *Јеђупке* представљало је научно откриће Миливоја Петковића који је недвосмислено указао да је Андрија Чубрановић плагијатор (Петковић 1950: 75–78). Петковићева истраживања, поткрепљена различитим фактографским доказима, показала су да је ово дело написао Хваранин Микша Пелегриновић који је до тада био у сенци Чубрановићеве мистификоване личности. Његова *Ијубка*, сачињена од уводне песме и осамнаест „срића“, настала је пре 1528. године.⁹ У Чубрановићевој *Јеђупки* уводна и првих пет песама пренете су из Пелегриновићевог зборника, а оригиналним се сматра само део песме *Шестој госпођи* (првих четрдесет стихова представљају једну изгубљену Пелегриновићеву „срићу“). Поменуте цингареске, дакле, својим највећим делом, излазе ван корпуса дубровачке књижевности. Међутим, због снажног утицаја на потоњи развој жанра, уврстили смо овај покладни зборник у целости у корпус нашег истраживања.

Лик Циганке у Пелегриновићевим цингарескама није био моноли-

7 Најстарији писани траг о цингарескама јесте забелешка на полеђини једног рукописа Игњата Градића, у којој се помиње да је јеђупка била извођена у Дубровнику 20. јула 1527. године, на дан Светог Илије. Овај податак био је оспораван јер је те године владала велика епидемија куге (Jeremić i Tadić 1938: 34; Lučić 1992: 17–58; Vlažina-Tomić 2007: 147–162). Међутим, како је средином године епидемија слабила, Дубровчани су могли организовати светковину у складу са увреженим веровањима, која су била раширена по европским градовима, да током трајања куге треба глумити веселост (Delimo 2003: 170–181).

8 О историји проучавања биографије Андрије Чубрановића видети: Kolendić 1962: 253–260.

9 У писму Петра Хекторовића, упућеном Микши Пелегриновићу, 1. марта 1528. године, уз посвету превода Овидијевог *Лика љувнога*, Хекторовић помиње његову „слатку и наредено сложену *Ијупку*“ (Hektorović i Lucić 1874: 53).

тан – постојала је широка лепеза различитих улога љубавне саветнице, пророчице, траварке и врачаре (в. Бојовић 1994: 93–101). Описи окултних способности настали су као рефлекс веровања да Цигани „имају моћ да призову снажна, невидљива бића у помоћ“ (Ђорђевић 1908: 38). Динамичност цингарески огледала се, управо, у непрестаним метаморфозама казивачице, која је мењала улоге у комуникацији са публиком. Казивачица је, на почетку извођења, апострофирала госпођу којој је, потом, врачала и прорицала судбину, претпостављамо по договору који је начињен пре извођења. Врхунац наступа представљале су родне травестије маске, која је била двоструко кодирана, мењајући се, у одређеним сегментима казивања, у заљубљеног младића, који под кринком прорицања и врачања изјављује своја љубавна осећања. Сложеност маске огледала се и у њеном психолошком сенчењу и реалистичности, која је постигнута увођењем народних фразеологизама и пословица (Костић 1982: 90). Успешност извођења зависила је, несумњиво, и од глумачког дара извођача, који се, претпостављамо, није строго држао текста, него је, у зависности од састава публике, слободно импровизовао у задатим оквирима матрица цингарески. Нажалост, није остало много података који би нам помогли у реконструкцији извођачког аспекта овог жанра на међи историје књижевности и историје представљачких форми: „a metà tra la storia della letteratura e la storia dello spettacolo“ (Castellani 2006: 3).

По узору на Пелегриновићево дело настале су три дубровачке јеђупке: Савка Бобаљевића, непознатог аутора и Хорација Мажибрадића. Међутим, за разлику од прве штампане *Јеђупке*, која је покладни зборник начињен од уводне и шест песама, млађе цингареске су дуже песме. Ове маскерате чувале су виталност тако што су „Чубрановићеви наследници“ (Medini 1897–1898: 19–40) уводили формалне иновације, уланчавајући различите теме и мотиве у дужу, хетерогену целину. У разнородним пасајима казивачица се у овим цингарескама представља као пророчица, врачара, траварица, али добија и нове улоге вештице и виленице. У Бобаљевићевој јеђупки препознајемо типичну слику вештице, која обавља магијски ритуал, преузет из фолклорне традиције (Вошковић-Стули 1991: 124–159) – она је „у кошуљи“, „развиј косе све до паса“. У *Јеђупки* непознатог аутора казивачица открива и своје име – она је Егрипнија Виленица – што сигнификује да је култ виленице био развијен у Дубровнику у XVI и XVII веку, а потврде за то проналазимо и у архивским списима¹⁰ (Ћића 2002: 69–120; Stojan 2003: 178–204). Сма-

¹⁰ Најстарији податак о веровањима везаним за виленице је из 1660. године и сачуван је у дубровачком архиву. Млада жена, оптужена за чаробњаштво, негирала

трало се да ови одабрани појединци комуницирају с вилама, усвајајући од њих знања о лековитости биља и праксама лечења.¹¹ У *Jeђупки* непознатог аутора назначено је демонско порекло виленице, преузето из филклорних предања о вилама. Порођена је од биљке зеленог ловора, „у страшивој тој дубрави“ „гд’је су пути сви крвави“ (Nalješković, Čubranović et al. 1876: 238). У најмлађој *Jeђупки* Хорација Мажибрадића (1636), која је написана у периоду у којем барокна поетика смењује ренесансну, посебно су развијени пасажу у којима казивачица описује своје окултне вештине и тајне вештичарења, али и бављење бабичком професијом, која је била веома поштована у Дубровнику (Stojan 2003: 175–183). Jeђупка себе назива „знахорицом“¹² која помоћу лековитих трава помаже женама: „Познам женске све немоћи ка ни’е плодна, што не плоди знам плод наприед ки ће доћи.“ Бабице су, према народним веровањима, такође, од вила училе тајне биљака. Ширењем спектра улога казивачице одржавао се витализам и инвентивност жанра.

Снажан утицај jeђупки огледа се и у тома што је маска Циганке доживљавала и друге метаморфозе у дубровачкој карневалској поезији. У малом корпусу од шездесетак дубровачких адеспотних маскерата¹³ сачуване су песме у којима су казивачи видарице (*Видарице*), бабице (*Примаље*), и старе жене које имају окултне моћи (*Бабке старице*) (Kolendić 1906: 4–18). У овим маскератама изостаје фигура Циганке, али се, по препознатљивој матрици, развијају специфичне карактеризације жена које познају лековитост трава. Песма *Бабке старице* надовезивала се просторно и темпорално на казивање jeђупки: „Нјеке jeђупчине овди доходаше ки никад истину у ничем не рише“. Можемо претпоставити да је ова песма део сложеног наступа у којем су старице нападале Циганке (Петковић 1950: 119), што је уносило додатне драмске елементе у наступе маскираних скупина.

Важно место у карактеризацији маске Циганке у наведеном корпусу покладних песама имала је флорална иконографија, која је симболички откривала хоризонт знања и веровања казивачице. Навођење биљака,

је да је вештица, представивши се као виленица која уме лечити. На питање ко ју је томе научио одговорила је: „тетка вила“ (Ћића 2002: 69).

11 И. Кукуљевић Сакцински навео је предање како су виле преносиле знања из „вилинске књиге“ (Kukuljević-Sakcinski 1851: 87–104).

12 Етимологија речи *бахор* словенског је порекла и истог је корена као речи *басма* и *бајати* (Bošković-Stuli 1959: 154–156).

13 Опширније о адеспотним дубровачким маскератама видети Т. Ракић 2017: 143–153.

познатих у фолклорној традицији и заступљених у магијско-обредној пракси, било је, како се сматра, повезано са тајнама живота, младости, здравља, лепоте и бесмртности (Елијаде 2003: 169–172). У цингарескама биљке су се појављивале самостално, или као део ширих и комплекснијих магијских поступака, народних рецепата, басми, и сл. Навођењем биљака, лековитих тинктура и враџбина, маска је добијала на уверљивости и, истовремено, постајала блиска публици. За разлику од петраркистичке лирике, која је представљала део естаблиране културе и била строго кодификована, те се фитоними појављују у строгим, формулативним оквирима (Петковић 2016: 133–141), цингареске су верно осликавале народна веровања. Популарност овог жанра била је повезана са „сујеверјем примораца, увјетованим бујном флором и наслеђеним од праседелаца“ (Петковић 1950: 42). Ритуали бајања и врачања били су блиски Дубровчанима који су, судећи према архивским изворима, често падали у замке Влахиња прерушених у траварице, који су у Граду убирале лаку зараду (Stoјan 2003: 187).

У казивању маске Циганке навођење биљака имало је различите функције. Могу се уочити правилне матрице у појављивању флоре у цингарескама, које су зависиле, пре свега, од варијације коју је маска имала у одређеној песми, или њеном делу, када је реч о „дужим цингарескама“. Најчешће, флорална симболика појављује се у песмама у којима се Циганка представља као траварица, која се обраћа одабраној жени из публике са позиције моћи – она је ту да излечи, посаветује, поучи и пренесе „женска знања“, која су неретко еротодидактичка. Улога траварице неодвојива је од улоге врачаре, те се у цингарескама преплићу певања о магијским обредима и лековитим својствима биљака. Употреба биљака, према сугестијама траварице/врачаре, требало је да изазове позитиван ефекат (повратак неверног мужа; срећан брак; излечење од различитих болести, а најчешће деликатних „женских“; улепшавања и одлагање старења и сл.). У флоралној иконографији цингарески именовање је разнородно и вишезначно, те можемо одредити више група фитонима: биљке неодређеног именовања; магијске биљке чији је назив уско повезан са ономастичком етимологијом; биљке познате у фолклорној традицији по лековитом дејству или по употреби у магијско-обредној пракси.

Као прву групу фитонима у цингарескама одредили смо биљке чије је име сакривено, а на чију се делотворност у лечењу и врачању указује у цингарескама без ближих епитета који би помогли да одгонетнемо њихов назив. Налазе се у синтагматским спојевима са: описним епитетом

(„румено и бело цвитје“); неодређеном присвојном заменицом („нико бил’је“, „нјеке траве“); или пак показном заменицом („ово биље“, „ово цвитје“). Навођење боје цвета имало је симболичку функцију: „румено“ је асоцирало на физиолошко стасавање жене, а „бело“, пак, на чедност и петраркистички идеал лепоте.

Употреба заменица, са друге стране, имплицитно открива да су биљке имале улогу реквизита током извођења. У маскератама у којима су мапиране неименоване биљке уверљивост маске постизана је њиховом употребом на наступу, који је тако добијао драмски потенцијал. Претпостављамо да је казивачица носила са собом корпе са биљем и другим предметима којима је придавана магијска вредност, што је доприносило живописности и аутентичности маске:

„Ал ну и сад јесам траве
 Ја дониела н’јеке теби,
 свака крипост има у себи
 многе моћи, многе славе.
 И још с њима много цвитја, многе масти и коријена,
 Крви, воде, к тому биља.“
 (подвукла Т. Р.)
 (Nalješković, Čubranović et al. 1876: 236)

Синтагма „неке траве“ односи се на враџбине које Циганка доноси госпи, будући да су различите траве коришћене у басмама (мрачна трава) и враџбинама (мацина трава, котрижна трава, шустна трава) (Чајкановић 1994: 261). Фитоним трава употребљаван је и описно, навођењем лековитог („траве ко’е нас здраве“), или пак магијског дејства („Ово је трава пак за мужа кад не може дома доћи“). Изостављање имена биљака у цингарескама вишеструко је кодирано. Сигнификује да аутор цингарески није био довољно упућен у „тајна знања“, те је само овлаш назначио врачарино познавање флоре. Скривање имена биљака може указивати и на „табу именована“, што је доприносило утиску енигматичности ритуала који је Ромкиња најављивала. То је, претпостављамо, могло позитивно утицати на интересовање публике да испрати извођење до краја и да у њему учествује.

Другу групу фитонима у цингарескама чине магијске биљке одређене ономастичком етимологијом – њихова имена упућују на својства, по принципу „Nomen est omen“. Једна од важних претпоставки магијско-митске свести заснива се на веровању да постоји чврста спрега између имена и означених ствари и бића – „име не само што означава суштину,

већ је сама суштина“ (Kasirer 1972: 4). Отуда се у магијским праксама понављају речи са истим кореном које се односе на припадајућу радњу или реквизит. На принципу репетитивности заснива се ономастичка магија у маскератама, тако што назив биљке на звуковном плану имитира њено жељено деловање. Фитоними у овим песмама изграђени су као сложенице састављене из два дела који сажимају магијску поруку коју биљка носи. У песми *Трећој госпођи у Јећупки* штампаној под именом Андрије Чубрановића помиње се цвет драгољуб (*Tropeolum majus*) који госпа по траваркиним сугестијама треба да носи у недрима да „војну буде драга љуба“, док вратижељу (*Anacamptis pyramidalis*) треба да стави око скута како би вратила љубавника:

„То ли те је вратит’ жеља
љубовника с друга пута,
Носи бил’ја око скута,
Ко’е се зове вратижеља.“
(Nalješković, Čubranović et al. 1876: 147)

На сродан начин уведена је и биљка вратимуж (дивљи першун, стидак, *Orlaya grandiflora*) у *Песми V* (Kolendić 1906: 7) чијим магијским деловањем треба да се врати у брачну ложницу неверни супруг. Функција биљака у наведеним цингарескама заснована је искључиво на ономастичкој магији, док се њихове друге карактеристике не помињу. У случају биљака вратимуж и вратижеља магијско дејство може се повезати у етимолошком кључу са веровањима везаним за биљку вратич (повратич, уманика, *tanacetum crispum*). Вратич, наиме „магијским начином враћа нешто на старо стање, које је туђим враџбинама било поремећено“ (Чајкановић 1994: 59).

Ономастичка поигравања са именима биљака, присутна су у љубавној магији (в. Карановић 2017: 57–75), али и у описима ритуала улепшавања. Циганка у песми *Трећој госпођи* препоручује биљку златовлас у нези косе, што је имплицитно повезано са петраркистичким кодексом женске лепоте, који је био познат писцима цингерски. Са друге стране, златна боја има сунчеву симболику и означава изузетну вредност, сјај, драгоценост (Gerbran i Ševalije 2013: 1097–1098; Карановић 2016: 10–11). За разлику од претходно наведених фитонима, за златовлас нисмо сигурни да ли је измишљена кованица, или је пак реч о заборављеном именовану биљке. Уочавамо етимолошку сродност назива златовлас и злат(н)оглав (златоглавак, наранцасти крин, *asphodelus ramosus*) који је у фолклорној традицији познат као биљка коришћена у љубавној магији и у обредима

на Ђурђевдан – девојке су се умивале са злат(н)оглавом, пре сунца, да би биле златне (Чајкановић 1994: 88). Можемо претпоставити и то да је писац познавао магијска својста биљке злат(н)оглав, те је начинио сродну кованицу, прилагодивши је тематици Циганкиног казивања.

Трећу, најбројнију групу фитонима чине биљке чија су имена позната у народној култури, а налазе као елементи рецепата или враџбина, казиваних током извођења. Најчешће, рецепти су у овим покладним песмама везани за љубавне болести – госпођа, којој се казивачица обраћа, је „трухава из срдачца“, са болешћу која „утрону сву обсине“ (*Четвртој госпођи*). Каталог биљака пропраћени су сугестијама у форми императива („вазми“, „стави“, „чин’ да вре“, „обари“, „потри“ и сл.), како би се што верније имитирала форма рецепата:

„Вазми пони девесиња
Бил’ја госпо, и калопера,
Руте и мака до два пера,
И још к тому рубазина.
Вазми руже и љубице,
И с јасенком чинчидари,
Тер тој скупа све обари
Ау крви голубице.“
(Nalješković, Čubranović et al. 1876: 148)

Инкорпорирани „рецепт“ јасно показује да је аутор цингареске, Микша Пелегриновић, добро познавао својства биљака: калопер (*tanacetum balsamita*) и девесиње (оман, *inula helenium*) коришћени су у љубавним враџбинама, што потврђују доцнији етнографски записи (Чајкановић 1994: 156), док је рута (*ruta graveolens*) служила за лечење „женских болести у ногама и утроби“ (Милићевић 1894: 287), које се помињу у уводном делу песме. Од „рубазина“ (рузмарина, *rosmarinus officinalis*) прављен је напиток који помаже у лечењу грудних болести (Medić 1909: 180), а које су, такође, назначене у цингарески. Доследно је одабрана и биљка јасенак (*fraxinus excelsior*), позната у многим етнографским бележењима по великој лековитости и магијским својствима¹⁴ (Чајкановић 1994: 104). Каталог биљака вероватно је представљао лековиту смешу, чија се

14 „У Сријему се приповеда да уочи Спасова дна ноћу виле откину врх јасенку; зато аლოსану чељад носе те оставе ону ноћ под јасенком метнувши код болесника колач хлеба и једну чашу воде, а другу вина (као вечера вили), па сјутрадан ујутру копају под јасенком, и шта нађу (нпр. црва или бубицу каку), оно дају болеснику те изије или у воду попије (као лијек, који му је вила оставила)“ (в. Стефановић Карацић 1957: 37).

делотворност огледала, како у појединачним својствима биљака, тако и у њиховом садејству. Томе је придодата, на крају „крв голубице“, што се може довести у везу са обредима жртвовања (Žirar 1990: 203–233). Претпостављамо да је жртвовање голубице алудирало на култ Афродите¹⁵ (Golan 1991: 252), будући да је Циганка лечила од љубавних „болести“.

По узору на Пелегриновићеву *Четврту срећу у Јеђупки* непознатог аутора дато је неколико „љубавних рецепата“. У каталог лековитих трава, које служе за улепшавање, уврштени су „слиез“ (*althaea officinalis*) и „шкробут“ (бела лозица, *clematis vitalba*). Ове биљке госпа треба да користи „ако узжуди бити биела“ – сам изглед цвета или листа ових биљака повезан је са лековитим учинком који треба да изазову. За срећу и весеље казивачица је сугерисала госпи да узме „јавора до три прута“, а познато је да наведено дрво има апотропајску моћ (Чајкановић 1994: 101). Уместо крви голубице у овој адеспотној цингарески помиње се крв гуштера која „све немоћи гони изнутра“, у чему проналазимо рефлексе анимистичких веровања да ова животиња лечи грозницу (Nikolić, Đurđević et al. 2018: 22).

Рецепт за љубавне јаде, проналазимо и у *Јеђупки* Савка Бобаљевића:

„Узми брзо кранчић један,
у ком прије ни’е бил’ ништа,
тер га вино од годишта
напун’ и став’у њ кус медан.
А пак у том све једино
Стави варит све те дуње,
И чин’ да вре, до кли у ње
Вас мед уври и све вино.“
(Nalješković, Čubranović et al. 1876: 209)

У Бобаљевићевој цингарески изостаје каталог биљака, а акценат је стављен на различита веровања везана за дуњу (*cydonia oblonga*), која је коришћена у љубавним враџбинама управо у комбинацији са медом, па се, на пример, каже: „Дјевојка намаже медом лист од дуње и носи га уза се; па ‘нда ће је сви момци вољети“ (Бубало Кордунаш 1896: 249).

У анономној маскерати *Бабке старице* фитоними су пак бројнији него у Пелегриновићевој цингарески, а инвентивност ове покладне песме огледа се у томе што маске старица не обећавају публици само рецепт

¹⁵ Крв голубице коришћена је у справљању сирупа који се користио у љубавној магији (Петковић 1950: 44).

за „љуvene јаде“, већ се шири спектар њихових магијских знања – оне лече аритмију, главобољу, катар (упалу слузокоже дисајних путева), „задуху“ (диспнеју), бол у душницима. Наглашава се лековитост: „од слеза с ширупи“, попонца (*convolvulus arvensis*) „леће“ (сочива, *lens culinaris*), бршљана (*hedera helix*), „жиља од лопуха“ (репуха, *petasites hybridus*), „кострике“ (*ruscus aculeatus*), „козје браде“ (*aruncus dioicus*), руте (*ruta graveolens*) и хмеља (*humulus lupulus*). Казивачице за сваку болест наводе једну или две биљке које могу помоћи, а дају и ближа образложења како да се рецепт припреми:

„Ну ако задуха ку мори, узеће
жиља од лопуха с три зрна од леће,
тер ће то у јуси од граха размутит.
Што када окуси здрава ће часом бит.“
(Kolendić 1906: 9)

Према овој покладној песми казивачица нема магијске моћи, већ је њено знање искључиво везано за познавање лековитих трава, које се налазе у непосредном окружењу. Она суверено истиче важност биљака у исцељењу различитих болести, што одсликава народна веровања тога времена.

У најмлађој *Јеђупки* Хорација Мажибрадића, која припада делом и поетичким тенедецијама XVII века, казивачица поседује различите окултне способности, али и бабичку вештину. По узору на Пелегриновићеву песму *Четвртој госпођи*, њено казивање је усмерено ка женском делу публике, којем нуди лекове за различите тегобе. У песми је инкорпорирано петнаестак различитих враџбина, које имају функцију да представе умешност казивачице. У највећем броју враџбина имена трава остала су неодређена, уз изузетке спомињања: ораха (*iuglans regia*), „кориена од омана“ (*inula helenium*) одољена (*valeriana officinalis*), бршљана и слеза. Навођење ораха, који отклања зле чини, може се довести у везу са веровањима да је ово дрво вештица и злих духова (Чајкановић 1932: 167–228):

„У овој љуски од ораха
Све је сало од комара,
Кој су уроци али страха,
трт’се оздал њим и одзгара,
скопне јак лед
у очи поглед.“
(Bunić-Babulinov, Mažibradić et al. 1876: 227)

Биљке одољен и оман имале су апотропајско значење, због чега су их ушивали у појас хаљине или носили као амајлије (в. Чајкановић 1994: 155–157), које штите од „вражијих очију“: „Свакој трави вјештица одољела, само није оману и одољену“ (Софрић 1912: 171). Рефлексе ових веровања проналазимо у стиховима у којима се пева о скидању чини:

„А ови од ољена
Ко га уза се помно држи,
Да ш ње обујми кога сјена,
Да се за њим сатре и скрши,
У ње кори вас да гори“
(Bunić-Babulinov, Mažibradić et al. 1876: 229).

У Мажибрадићевој цингерески алудира се и на лековито дејство биљке оман, која је, иначе, коришћена у припреми препарата за раст косе¹⁶ (Живковић 2004: 90–92), што препознајемо у стиховима:

„Ка се буде с њега мити
Коса јој ће са свиех страна
Како из воде наприед ити“
(Bunić-Babulinov, Mažibradić et al. 1876: 229).

Остале биљке Мажибрадићевог „хербаријума“ понављају се из опуса раније насталих цингарески, али у различитом кључу, јер аутор уноси другачија народна веровања везана за њихово лековито дејство. Тако се слез користи за бељење зуба у *Мажибрадићевој Јеђуки*, док у песми *Бабке старице* „од слеза с сирупом“ лечи назеб (Kolendić 1906: 9). Биљка одољен, која у Мажибрадићевој *Јеђупки* штити од урока, у адеспотним маскератама *Бабке старице* и *Видарице* користи се у одржавању трудноће:

„Узмите ољена, у роси тер згрите,
с пупка до кољена ким се пак потрите“
(Kolendić 1906: 9).

Варијације у народним веровањима везаним за биљке показују да се овај сегмент цингарески опирао формулативном укалупљавању.

¹⁶ „Столов петак, то је петак уочи Тодорове суботе. Тога дана одлази женскиње на оближњу планину Стол, те бере траву јађер (оман), којом се мију, да би им расла коса.“ (Ђорђевић 2004: 76)

Писци јеђупки доследно су се такмичили у познавању лековитих и магијских својстава биљака, народних рецепата и враџбина. Публика је, вероватно, са нестрпљењем очекивала нове медицинске савете и љубавне гатке, које је казивачица препоручивала. Тако су се, у духу карневала, у дубровачким салонима директно сусретале аристократска и народна култура, равноправно се мешајући и прожимајући у самом чину извођења.

Моћ биљака у цингарескама вишеструко је везана за домен женског – оне помажу у оздрављењу, враћају бившег љубавника, или су пак козметичка средства која служе за улепшавање. Популарност цингарески лежала је, управо, у томе што се, посредством казивања Циганке, као жене са маргине, из искошене перспективе откривао хоризонт знања и веровања Дубровкиња. У ширем смислу, поетски уобличени рецепти и враџбине у цингарескама откривали су друго, сакривено лице ренесансе коју Делимо назива „раздобљем крајње лаковерности“ (Delimo 2007: 491). Богати каталози биљака у цингарескама представљали су и аутохтоно обележије у развоју жанра, које је ове покладне песме одвојило од италијанске књижевне традиције. Мапа фитонима у цингарескама неупитно открива, дакле, и оригиналне црте дубровачке покладне поезије.

ЛИТЕРАТУРА

- Бојовић 1994: З. Бојовић, Призори и помени врачања у дубровачким ренесансним пастирским драмама и фарсама, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 42/1–3: 93–101.
- Бубало Кордунаш 1896: М. Бубало Кордунаш, Низ српских народних празновјерица из Горње Крајине, *Босанска вила*, 15–16: 249–250.
- Вучетић 1932: А. Вучетић, *Св. Влахо у Дубровнику, Братсво*, XVII, Београд: 37–80.
- Ђорђевић 1908: Т. Ђорђевић, Вера, начин живота и занимање у Цигана у Краљевини Србије, *Годишњица Николе Чутића*, Београд: Штамп Државне штампарије Краљевине Југославије: 3–39.
- Ђорђевић 2004: Т. Ђорђевић, *Кроз наше Румуне: путописне белешке*, Бор: Ariadnae Filum.
- Елијаде 2003: М. Елијаде, *Свето и профано*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Живковић 2004: Г. Живковић, Народна знања и веровања о лековитим својствима биљке оман, *Развитак*, XLIV: 90–92.

- Јововић 2014: В. Јововић, Цигани на Балканском полуострву у вријеме освајања османских Турака у XIV и XV вијеку, *Медијски дијалози*, VII/8: 23–28.
- Карановић 2016: З. Карановић, У почетку беше реч (именовање биљака у Вуковом Рјечнику из 1852. године), у: З. Карановић и Ј. Дражић (ур.), *Гора љиљанова (биљни свет у традиционалној култури Срба)*, Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека Београд: 19–48.
- Карановић 2017: З. Карановић, Љубавне чини биљем у српској народној поезији, рефлекс магије, у: З. Карановић (ур.), *Гора божурова (биљни свет у традиционалној култури Словена)*, Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека Београд: 57–75.
- Костић 1982: С. Костић, Јеђупка у нашој књижевности, *Стремљења*, 23/3: 89–105.
- Милићевић 1894: М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд: Српска краљевска академија.
- Павловић 1971: Д. Павловић, *Старија југословенска књижевност*, Београд: Научна књига.
- Петакловић 2016: М. Петаковић, Петраркистички хербаријум – прилог проучавању дубровачке ренесансне поезије, у: З. Карановић и Ј. Дражић (ур.), *Гора љиљанова (биљни свет у традиционалној култури Срба)*, Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека Београд: 133–141.
- Петковић 1950: М. Петковић, *Дубровачке маскерате*, Београд: Научна књига.
- Петровић 1976: Ђ. Петровић, Цигани у средњовековном Дубровнику, *Зборник филозофског факултета*: 123–158.
- Поповић 1908: П. Поповић, О певању Јеђупке у Дубровнику, *Зборник у славу Ватрослава Јагића*: 262–266.
- Ракић 2017: Т. Ракић, Елементи карневализације у дубровачким анонимним маскератама, *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 47/2: 143–153.
- Софрић 1912: П. Софрић, *Главније биље у народном веровању и певању нас Срба*, Београд: Св. Сава.
- Стефановић Караџић 1957: В. Стефановић Караџић, *Живот и обичаји народа српскога*, коло 50, књ. 340, Београд: СКЗ – Култура.
- Чајкановић 1932: В. Чајкановић, Неколике опште појаве у старој српској религији, *Годишњица Николе Чупића*, 73: 167–228.
- Чајкановић 1994: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, прир. В. Ђурић, Београд: СКЗ.
- Appendini 1803: F. M. Appendini, *Notizie istoricho-critiche sulle antichità storia e letteratura de' Ragusei*, II, Ragusa: dale stampe di Antonio Martechini.
- Bahtin 1978: M. Bahtin, *Stvaralašvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Beograd: Nolit.

- Blažina-Tomić 2007: Z. Blažina-Tomić, *Kacamorti i kuga: Utemeljenje i razvoj zdravstvene službe u Dubrovniku*, Zagreb – Dubrovnik: Zavod za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku.
- Bošković-Stuli 1959: M. Bošković-Stuli, *Istarske narodne priče*, Zagreb: Grafička škola.
- Bošković-Stuli 1991: M. Bošković-Stuli, *Pjesme, priče, fantastika*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Bunić-Babulinov, Mažibradić et al. 1876: M. Bunić-Babulinov, M. i O. Mažibradić, M. Burešić, *Pjesme Miha Bunića Babulinova, Maroja i Oracija Mažibradića, Marina Burešića, Stari pisci hrvatski*, XI, Zagreb: JAZU.
- Castellani 2006: A. Castellani, *Nuovi canti carnascialeschi di Firenze: Le “canzone” e mascherate di Alfonso de’ Pazzi*, Firenze: Olschki Editore.
- Čiča 2002: Z. Čiča, *Vilenica i vilenjak: sudbina jednog prekršćanskog kulta u doba progona vještica*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Delimo 2003: *Strah na zapadu (od XIV do XVIII veka)*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Delimo 2007: Ž. Delimo, *Civilizacija renesanse*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića – Novi Sad: Budućnost.
- Držić 1987: M. Držić, *Djela*, Zagreb: Izdanja Centra za kulturnu djelatnost.
- Gerbran i Ševalije 2013: A. Gerbran i Ž. Ševalije, *Rečnik simbola*, Novi Sad: AMB grafika.
- Golan 1991: A. Golan, *Myth and Symbol: Symbolism in Prehistoric Religions*, South Deerfield: Schoen Books.
- Hektorović i Lucić 1874: Pjesme Petra Hektorovića i Hanibala Lucića, *Stari pisci hrvatski*, VI, Zagreb: JAZU.
- Jeremić i Tadić 1938: R. Jeremić i J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, I, Beograd: Centralni higijenski zavod.
- Kasirer 1972: E. Kasirer, *Jezik i mit*, Novi Sad: Tribina mladih.
- Kolendić 1906: P. Kolendić, *Nekoliko dubrovačkih pokladnijeh pjesama iz XVI vijeka*, Dubrovnik: Srpska Dubrovačka štamparija M. Gracića.
- Kolendić 1962: A. Kolendić, Jeđupka i njen autor, *Republika*, XVIII/2–3: 79–94.
- Kukuljević-Sakcinski 1851: I. Kukuljević-Sakcinski, *Pjesnici hrvatski XVI vijeka*, Zagreb: Knjigotiskarna Dragutina Albrehta.
- Lozica 1997: I. Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb: Golden marketing.
- Lučić 1992: J. Lučić, Arhivska građa o kugi u Dubrovniku godine 1526.–1527. i obitelj Držić, *Rasprave i građa HAZU*, 7: 17–68.
- Medić 1909: M. Medić, Četiri ljekaruše, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, JAZU, 16: 201–257.
- Medini 1897–1898: M. Medini, Dubrovačke poklade u XVI. i XVII. vijeku i Čubranovićeve nasljednici, *Program ć. k. velike državne gimnazije u Dubrovniku*: 19–40.

- Mujić 1953: M. Mujić: Položaj Cigana u jugoslovenskim zemljama pod osmanskom vlašću, u: *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod osmanskom vlašću*: 146–148.
- Nalješković, Čubranović et al. 1876: N. Nalješković, A. Čubranović, M. Pelegrinović, S. Mišetić Bobaljević, anonim, Pjesme Nikole Nalješkovića, Andrije Čubranovića. Miše Pelegrinovića, Saba Mišetića Bobaljevića i Jeđupka neznana pjesnika, *Stari pisci hrvatski*, VIII, Zagreb: JAZU.
- Nikolić, Đurđević et al. 2018: M. Nikolić, A. Đurđević, S. Petković, J. Crnobrnja-Isailović, *Narodna verovanja i divlje životinje u Srbiji*, Niš: Biološko društvo „Dr Sava Petrović“.
- Stojan 2003: S. Stojan, *Vjernice i nevjernice: žene u svakodnevici Dubrovnika*, Zagreb – Dubrovnik: Prometej.
- Žirar 1990: R. Žirar, *Nasilje i sveto*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Тања О. Ракич

СИМВОЛИКА РАСТЕНИЙ В ДУБРОВАЦКИХ ЦИНГАРЕСКАХ

Резюме

В статье анализируются различные типы наименований растений и их символическое значение в дубровацких карнавальных песнях, цингаресках. В корпус нашего исследования вошли следующие песни: „Еджупка“, напечатанная под именем Андрия Чубрановича; „еджупки“ Савко Бобалевича, Горация Мажибрадича и анонимного автора; несколько анонимных маскерат, в которых узнается влияние этого жанра. Развитая растительная иконография в цингаресках отражает народные верования в магическую и целебную силу растений. В цингаресках растения часто не именуется, а только обобщенно указывается на их благотворное воздействие. Было проанализировано присутствие ономастической магии – название растения указывает на его лечебные свойства. В качестве отдельного целого, мы выделили катологи растений, представлявших собой часть поэтически оформленных рецептов. В ходе анализа трансформированных лечебных настоек и магических действий указывается на возможную символику, присущую определенным растениям в цингаресках. Также указывается на варьирование в связанных с растениями народных верованиях, которые содержатся в цингаресках.

Сергей Ю. Темчин
Институт литовского языка (Вильнюс)
sergejus.temcinas@flf.vu.lt

ЛИТ. ŽIEDAS, ЛТШ. ZIEDS 'ЦВЕТОК', ДР.-ПРУССК.
SEYDIS 'СТЕНА' И ЮЖНОСЛАВ. *ZIDŦ 'СТЕНА': О
ФЛОРИСТИЧЕСКИХ ИСТОКАХ БАЛТО-СЛАВЯНСКОГО
СТРОИТЕЛЬНОГО ТЕРМИНА

В статье обосновывается этимологическое тождество лит. žiedas 'цветок' и южнослав. *zidŦ 'стена', которые точно совпадают по форме, но сильно различаются своими значениями. Основное внимание уделяется семантической эволюции литовского слова žiedas 'цветок' и появлению у него вторичных (переносных) значений, связанных с ремеслами и строительным делом. В качестве исходного пункта рассматривается взаимное этимологическое тождество лит. 1 žiedas 'цветок' и 2 žiedas 'кольцо' и обосновывается развитие вторичных (культурных) значений на базе первичного (флористического) при учете семантического спектра однокоренных литовских глаголов с привлечением данных латышского и древнепрусского языка. Установление семантического развития балтийских слов способствует прояснению семантической предыстории южнослав. *zidŦ 'стена', а также установлению более точных балто-славянских этимологических соответствий рассматриваемого корня.

Ключевые слова: сравнительно-историческое языкознание, этимология, словообразование, семантическое развитие, балто-славистика.

В литовском языке сосуществуют омонимы 1 žiedas 'цветок' (3) и 2 žiedas (3) 'кольцо, перстень', каждый из которых имеет акцентный вариант žiėdas (4), регионально ограниченный друскининкайским говором южноаукштайтского (дзукийского) диалекта¹.

Семантический спектр 1 žiedas таков: 1. цветок (орган размножения растения); 2. цветок (растение, имеющее такой орган размножения); 3. цветение; 4. цвет; 5. избранные, лучшие люди, цвет (в том числе о молодежи); 6. мн. менструация; 7. плесень; 8. лунка (белое пятно)

¹ Все лексемы литовского языка (после имен в скобках указываются номера акцентных парадигм) и их значения даются по двадцатитомному словарю Lietuvių kalbos žodynas (LKŽ 1924–2002), материал которого доступен в интернете: www.lkz.lt

ногтя; 9. ласкательный эпитет парня или девушки². Обращает на себя внимание наличие семантически тождественных вариантов 2 *žaidas* (3)/*žaidas* (4), а также 1 *žėidas* (3). Отметим также параллельное существительное женского рода: *žiedà* (4) ‘затвердевшая земля’.

Семантический спектр 2 *žiedas* таков: ‘1. перстень, кольцо (в том числе как знак чего-либо); 2. кольцо (предмет, деталь или часть округлой формы); звено; перевязь (на венике); металлическая часть тяжа телеги, прикрепленная к оглобле; серьга; 3. вставная округлая часть сруба колодца (из цемента); 4. округлая часть органа тела; 5. окружность, круг; петля; 6. годичное кольцо на древесине; рубец на рогах, показывающий количество лет коровы или иного рогатого животного; 7. наперсток; 8. пирог крестных родителей; 9. расположение людей (напр., военных) в виде замкнутого круга, кольцо; окруженная территория’³. Семантику этого слова следует дополнить значением ‘*глиняный сосуд, горшок’, которое устанавливается на основе производного *žiedžius* (2) ‘гончар’, ср. в семантическом и словообразовательном отношении *ruodas* ‘горшок; (металлическая) кастрюля’: *ruodžius* ‘гончар’.

Существительные 1 *žiedas* ‘цветок’ и 2 *žiedas* ‘кольцо, перстень’ этимологически тождественны (Fraenkel 1965: 1305; Smoczyński 2007: 781; Носк 2015: 1304–1305; Derksen 2015: 518), различаясь по категориальному признаку естественный (природный)/искусственный

. Латышские примеры приводятся по четырехтомному словарю *Latviešu valodas vārdnīca* (Mūlenbachs, Endzelīns 1923–1932) и двухтомному дополнению к нему (Endzelīns, Hauzenberga 1934–1946).

2 Ср. также фразеологизмы: *akmeņš* (*ākmenis*) *žiedas* ‘собачий помет (досл. каменный цветок)’, *baltī žiedai* ‘бели (досл. белые цветы)’, *kaīr žiedas* ‘1. красивый; 2. нарядный (досл. как цветок)’, *kviēčio žiedas* ‘пирог (досл. пшеничный цветок)’, *miēžio žiedēlis* ‘пиво (досл. ячменный цветочек)’, *rugīķ žiedēlis* ‘водка (досл. ржаной цветочек)’, *švento Juozapo žiedeliai* ‘бот. ветреница дубравная (досл. цветочки св. Иосифа)’, *vaīgo žiedas* ‘бот. фиалка (досл. цветок горя)’, *vandeņš žiedai* (*vāndenis žiedas*) ‘бот. зеленая ряска (досл. водные цветы, водный цветок)’, *žēmēs žiedai* ‘гриб олений трюфель (досл. земляные цветы)’, *žiedķ mēnuo* (*mēnesis*) ‘1. месяц апрель; 2. месяц май (досл. месяц цветов)’.

3 Ср. также фразеологизмы: *bēģiamāsis* (*bēģtīnis*) *žiedas* ‘игра (получивший перстень должен бежать, а сидящие – задержать его)’, *kaīr ant žiedo* ‘1. быстро, проворно; 2. опрятно (досл. как на кольце)’, *kaīr žiedu dalinasi* ‘баловать кого-либо (досл. словно кольцом делится/делятся)’, *kaīr žiedu rītasi* ‘везет (досл. как кольцом катится)’, *žiedā dalīti* ([*pa*]dalīti) ‘игра (досл. кольцо (по)делить)’, *žiedeliū eīti* ‘игра (досл. идти колечком)’, *žiedus keīsti* (*mainīti*) ‘жениться (досл. поменяться кольцами)’, *žiedus permainti* ‘пожениться (досл. обменяться кольцами)’, *žiedus sudēti* (*sukeīsti*, *sumainīti*) ‘жениться (досл. кольца сложить, обменять)’.

(культурный) предмет. Их семантическая взаимосвязь, признаваемая этимологами неясной (Носк 2015: 1304–1305), в большой степени обусловлена метафоризацией исходного понятия 'цветок', который мыслится как округлый предмет, особенно состоящий из множества расположенных кругом идентичных элементов, как лепестки вокруг центральной (генеративной) части. Такой концепт цветка порождает весь спектр переносных значений 'кольцо; перстень; округлая часть чего-либо; *глиняный сосуд (округлой формы, сделанный на гончарном круге); круговое расположение людей' и т.п.

Более того, оба существительных этимологически тождественны также лит. 1 žaīdas (4)/ žáidas (3) '1. (кузнечный) горн; 2. печь; 3. очаг; 4. крышка очага (в овине)', 3 žáidas 'игрушка' и 2 žaida 'рана'. Значение первого из них 'горн; печь; очаг' связано в конечном счете с тем же основным концептом цветка как округлого предмета (ср. 2 žiedas '3. вставная округлая часть сруба колодца (из цемента)'), о чем ниже, а семантическая мотивация второго и третьего станет понятной из дальнейшего изложения. Их фонетический облик (корневой дифтонг ai вместо ie) вторичен и вполне аналогичен формальному различию 1 žėidas 'цветок' и 2 žáidas 'то же' (об исходном корневом дифтонге см. далее).

Исходя из положения об архаичности чередования гласных, П. Скарджюс, наоборот, считал в данном корне дифтонг ai первичным, а ie – вторичным, хотя и старым в данном случае (Skardžius 1996: 29), поскольку именно второй представлен в однокоренном глаголе (см. далее). Однако иные балтийские языки свидетельствуют о первичности лит. ie (← *ei), что поддерживается также славянским *zidъ (о чем ниже). При этом вариативность подобного рода известна в балтийских и славянских языках (Būga 1959: 307, 560) и за их пределами (ср. греч. τεῖχος 'стена' и τοῖχος 'то же').

Наконец, все пять рассмотренных существительных этимологически тождественны 2 žėidas 'рана', что станет ясно из дальнейшего.

Весь этот ряд этимологически тождественных существительных – 1 žiedas/žiėdas 'цветок' (с žiedà 'затвердевшая земля'), 1 žėidas 'цветок' и 2 žáidas/žaidas 'то же' (с 2 žaida 'рана'), 2 žiedas/žiėdas 'кольцо, перстень', 2 žėidas 'рана', 1 žaīdas/žáidas 'горн; печь' и 3 žáidas 'игрушка' – соотносится с глаголами активного действия (а, б, в), естественного процесса (г) и состояния (д):

а) žiėsti, žiėdžia, žiėdė '1. лепить, формировать (из глины); делать, изготавливать; 2. (неолог.) воспитывать; 3. выдумывать, фантазировать;

формировать, создавать, делать'⁴ с приставочными образованиями: *ĩžiēsti, ĩžiēdžia (ĩžiedžia), ĩžiedē* '1. встроить внутрь чего-либо; 2. распалить, развести (огонь); 3. отметить, поставить знак', *išžiēsti, išžiēdžia (išžiedžia), išžiedē* '1. поставить знак; 2. выгрести, вымести (золу)', *sužiēsti, sužiēdžia (sūžiedžia), sūžiedē* '6. смотать (клубок)' и синонимическим вариантом *2 žaīsti, žaīdžia, žaīdē* '1. лепить, формировать (из глины); делать, изготавливать; 2. накаливать, калить, раскалять';

б) *1 žeišti, žeiđžia, žeidē* '1. ранить; портить какой-либо внутренний орган, какую-либо поверхность; 2. увечить, калечить; 3. причинять боль или неприятное физическое ощущение; 4. причинять душевые страдания, обижать; 5. порочить, хулить; 6. портить душевное или физическое состояние, оскорблять (чувства); 7. вредить' с приставочными образованиями *1 ĩžeīsti, ĩžeīdžia, ĩžeīdē* '2. ударить, повредить (ножом, топором); 4. заразить; 7. унижить', *1 pažeīsti, pažeīdžia, pažeīdē* '5. надорвать кого-либо тяжелой работой; 6. нарушить правила, преступить закон; 11. арх. разозлить; 12. арх. согрешить', *1 sužeīsti, sužeīdžia, sūžeīdē* '5. затоптать, растоптать', *1 užžeīsti, užžeīdžia, užžeīdē* '2. refl. обидеться' и синонимическим вариантом *3 žaīsti, žaīdžia, žaīdē*;

в) *1 žaīsti, žaīdžia, žaīdē* (вариант *žáisti, žáidžia, žáidē*) '1. играть, резвиться, забавляться; 2. играть (в спортивные или азартные игры); 3. танцевать, водить хоровод, веселиться; 4. игриво, грациозно двигаться (о птицах, животных, рыбах и под.); 5. игриво сверкать (о солнце и под.); 6. неосторожно себя вести, рисковать; 7. играть (на музыкальном инструменте); петь; воспевать; щебетать; 8. играть на сцене; 9. принуждать к половому сношению; оплодотворять, покрывать (о животных, птицах); 10. тратить, транжирить'⁵ с приставочными образованиями *1 išžaīsti, išžaīdžia, išžaidē* '4. истребить', *1 nužaīsti, nužaīdžia, nužaidē* '4. лишить девственности, надругаться; оплодотворить (о птицах)', *1 pažaīsti, pažaīdžia, pažaidē* '4. побывать в сексуальной связи', *1 užžaīsti, užžaīdžia, užžaidē* '4. оплодотворить (о птицах)';

г) *žiedēti, žiedēja (žiedi, žiesti), žiedėjo* 'твердеть, черстветь' с приставочным образованием *ĩžiedēti* '1. состариться; 2. стать черствым, ленивым';

д) *1 žydēti, žydi (žýdžia, žýsti, žýdi), žydėjo* '1. цвести; 2. процветать; 3. хорошо выглядеть, цвести; 4. хорошо жить, процветать; проводить

4 Ср. также фразеологизм *rųpkes (liùlkas) žiēsti* 'дремать (досл. делать (курительные трубки)';

5 Ср. также фразеологизм *ugnimi žaīsti* 'неосторожно себя вести (досл. играть с огнем)';

(много времени); 5. блестеть, сверкать, сиять; отражаться (на лице); 6. плесневеть; 7. цвести (о стоячей воде); 8. иметь лунку, белое пятно (о ногте); 9. иметь нездоровый румянец; алеть ярко красным цветом (о крови); 10. менструировать⁶ с приставочными формами 1 aržydėti '3. наградить, одарить кого-либо', 1 atžydėti '2. refl. долго работать, намучиться', 1 išžydėti '4. refl. засидеться, загоститься', 1 nužydėti '4. попасть в беду', 1 ražydėti '3. повеселиться; 4. долго пробыть (в работе, беде); долго быть где-либо' и образованием с моментным значением žýsti, žýsta, žýdo 'начинать цвести, расцветать'.

Семантическое развитие глагола žiēsti 'лепить (из глины); делать, изготавливать' → 'разводить (огонь); выгребать, выметать (золу)' → 'накаливать, калить, раскалять' на первом своем этапе вполне аналогично тому, что наблюдается у глагола лит. 1 kùrti 'разводить, разжигать (огонь, костер); создавать, творить; основывать, учреждать; быстро бежать, мчаться', где на основе исходной семантики 'лепить, создавать' возникло более специализированное значение 'разводить, разжигать (огонь)' (Temčinas 2017). Сам же глагол žiēsti 'лепить (из глины); делать' образован при помощи суффикса -j- в презентной основе от сущ. 2 žiedas '1. перстень, кольцо; 2. кольцо (предмет, деталь или часть округлой формы)' (= 1 žiedas 'цветок') и фонетического варианта 1 žaidas/žaidas 'горн; печь', о чем подробнее ниже.

В. П. Казанскене (2003), наоборот, считает, что сущ. 2 žiedas 'перстень, кольцо' образовано от глагола žiēsti 'лепить (из глины)', ориентируясь на отглагольную семантику существительного (nomen resultati), а сущ. 1 žiedas 'цветок' рассматривает как nomen loci от того же глагола. Получается, что здесь мы имеем дело со словообразовательными омонимами. Я же считаю 2 žiedas 'перстень, кольцо' и 1 žiedas 'цветок' одним образованием с некогда единой, но впоследствии разошедшейся семантикой, причем отглагольным считаю не само существительное, а лишь его значение 'перстень, кольцо' (и иные культурные значения), тогда как форма žiedas явно первична по сравнению с глаголом žiēsti, содержащим в основе презенса суффикс -j- (žiēdžia ← *žeidja), который однозначно указывает на направление деривационного процесса (подробнее ниже). В предположении В. Смочиньского о том, что лит.

6 Ср. также фразеологизмы: ant nósies žýdi 'скоро наступит (досл. на носу алеет)', galvà žýdi 'о сидящем человеке (досл. голова цветет)', garstýčios pausiuosè žýdi 'о начинающейся седине (досл. горчица возле ушей цветет)', kviečiaĩ (rugiaĩ) žýdi 'о хорошей ситуации для кого-либо (досл. пшеница (рожь) цветет)', širdyjè žýdi 'чувствует обиду (досл. на сердце цветет)'.

žiedas ‘цветок; перстень’ является поствербальным (обратным отглагольным) образованием от глагола žydėti ‘цвести’ (Smoczyński 2007: 781), нет необходимости (см. далее).

Глаголы žiēsti, žiēdžia, žiēdė ‘лепить (из глины)’ и 1 žeīsti, žeidžia, žeidė ‘ранить’ являются этимологическими дублетами с далеко разошедшейся семантикой. Второй глагол, не имеющий надежной этимологии из-за отсутствия соответствий в иных языках⁷, сохраняет исходную огласовку, тогда как первый отражает хорошо известный нерегулярный восточнобалтийский фонетический переход ei → ē(/ī) → ie (первоначально под ударением с последующим фонетическим выравниванием морфем). Таким образом, глаголы žiēsti ‘лепить (из глины)’ и 1 žeīsti ‘ранить’ представляют собой пример этимологически тождественных (но семантически уже различных) фонетических дублетов типа 1 žiedas ‘цветок’ и 1 žėidas ‘то же’, míelas ‘милый’ и meilūs ‘ласковый’, šviēsti ‘светить; просвещать’ и šveīsti ‘лощить, натирать, чистить’, tiēkti ‘поставлять’ и teīkti ‘предоставлять’, tiesūs ‘прямой; прямолинейный, правдивый’ и teisūs ‘правый (как антоним к ‘неправый’)’ и т.д.

Семантическая взаимосвязь глаголов žiēsti ‘лепить (из глины)’ и 1 žeīsti ‘ранить’ обусловлена их словообразовательной (суффиксальной) производностью от сущ. žiedas в разных значениях: žiēsti ‘лепить (из глины)’ : 2 žiedas ‘*глиняный сосуд’, а 1 žeīsti ‘ранить’ : 2 žeidas ‘рана’ и, возможно, 1 žiedas ‘б. менструация’. Можно думать, что исходно ‘рана’ метафорически мыслилась как (красный) цветок (первоначально означая синяки и кровоподтеки на теле), а значение ‘ранить’ развилось на основе исходного ‘*расцветить, т.е. разукрасить, придать яркую окраску (нанесением синяков и кровоподтеков, вызывая кровотечение)’, ср. семантику однокоренного глагола 1 žydėti, ‘1. цвести; 9. иметь нездоровый румянец; алеть ярко красным цветом (о крови); 10. менструировать’ и фразеологизма širdyje žydi ‘чувствует обиду (досл. на сердце цветет, т.е. ощущение раны)’.

7 Э. Френкель не привел этимологии глагола, ограничившись констатацией его родства с существительным -žaida в ražaidà (3b), pāžaida (1) ‘рана; вред’ (Fraenkel 1965: 1285, 1296). В. Смочиньски постулировал происхождение от и.-е. *ghej-, сославшись на вед. hinóti ‘гонит, поганяет’ < *g̃hi-né- (Smoczyński 2007: 775–776), хотя Ю. Покорный предполагал происхождение от другого однокоренного варианта g̃heis- ‘ранить’, несмотря на иной (якобы вторичный) распространитель -d- в литовском, идентичный наблюдаемому в отпчковавшемся от того же корня образовании g̃heis- : g̃heizd- ‘раздраженный, пораженный, напуганный’ (Pokorny 1959: 424–425, 427). Г. Рикс уже не приводит лит. žeīsti при упомянутых и.-е. глагольных корнях (Rix 2001: 174–175). В. Хок оценил сближение с вед. hinóti как фонетически проблематичное и семантически непривлекательное (Hock 2015: 1295).

Ранее уже предлагалось считать оба рассмотренных глагола этимологически тождественными третьему глаголу 1 žaīsti, žaidžia, žaidė 'играть' (Karaliūnas 1987: 36–38), который иначе остается без надежной этимологии из-за отсутствия соответствий в иных языках (Sabaliauskas 1990: 223). Теперь эту догадку можно дополнительно обосновать. Корневой вокализм последнего слова объясняется уже упоминавшейся выше вариативностью дифтонгов ei/ie и ai (см. выше). Поэтому формальные различия между žiēsti 'лепить (из глины)', 1 žeīsti 'ранить' и 1 žaīsti 'играть' вполне идентичны тем, что наблюдаются между уже рассмотренными абсолютными синонимами: а) 1 žiedas, 1 žėidas и 2 žaidas 'цветок'; б) 1 žeīsti и 3 žaīsti 'ранить'; в) žiēsti и 2 žaīsti 'лепить'.

Семантика глагола 1 žaīsti 'играть' обусловлена его словообразовательной (суффиксальной) производностью от сущ. žiedas в предполагаемом значении '*круг в хороводе', где виден тот же исходный концепт цветка как округлого предмета, состоящего из множества расположенных крúгом идентичных элементов: люди в игровом и песенном хороводе образуют ту же кольцевую форму, что и лепестки вокруг центральной (генеративной) части цветка. Остатком такого употребления может служить фразеологизм žiedeliù eīti 'игра (досл. идти колечком)', который в принципе может пониматься и как 'досл. идти цветочком'.

Правомерность этого предположения подтверждается типологической параллелью, где значение 'круговое расположение людей (и предметов)' также развилось на ботанической основе: лит. vainikas '1. венок (из цветов или растений); 9. нечто имеющее округлую, кольцевую форму; круговое расположение людей или предметов'. Представляется вероятным, что по крайней мере на балтийской территории хоровод первоначально обозначался растительными названиями (лит. vainikas и, согласно реконструкции, žiedas), которые позже были вытеснены ремесленными: лтш. giņķa deļa 'досл. пляс кольца', лит. ratėlis '1. прялка; 2. хоровод; крúгом расположившиеся танцоры (досл. колесико)', ср. полес. кола 'хоровод (досл. колесо)', серб. коло 'то же'. Эта ситуация вполне естественна, ведь народный танец заведомо старше любого ремесла. Но даже если 1 žaīsti 'играть' образовано не от 1 žiedas 'цветок', а от 2 žiedas 'кольцо' (ср. лтш. giņķa deļa 'досл. пляс кольца'), то ввиду этимологической тождественности обоих существительных исходным все равно окажется флористическое значение, т.е. 'цветок' (→ 'кольцо') → 'хоровод'.

Обозначающий естественный процесс глагол žiedėti 'твердеть, черстветь; стариться' образован от сущ. 1 žiedas '1. цветок; 7. плесень',

равно как и глагол состояния с корневой апофонией 1 *žydėti* ‘1. цвести; б. плесневеть’ (о словообразовательной истории которого ниже).

Здесь важно отметить, что тот же корень **žeid-* ‘цветок’ (*žiedas*, *žėidas*, *žáidas*, *žiedėti*), наряду со словообразовательным вариантом **žīd-* (*žydėti* ‘цвести’), имеет в литовском также вариант с кратким вокализмом **žid-* в составе некоторых существительных: *židinys* (3b) ‘1. очаг; камин; 2. место в углу шестка (печи), куда сгребаются пепел и угли; 3. центр, очаг (культуры); 4. белое пятно на земле в лесу; 5. рассадник, очаг (болезни)’, 1 *židuikas* (2) ‘молочник, посуда для молока’, *ziduikas* (2) ‘то же’ (о двух последних см. ниже) и *židuikas* ‘очаг, камин’, а также *priežidà* (3a) ‘шесток (печи)’ со вторичным (синкопированным) вариантом *prieždà* (4)/*priežda* (1) и *priežidas* (1) при параллельных образованиях с корневым дифтонгом *priežiedà* (3a) и *priežiedas* (1) ‘то же’⁸.

Семантика этих образований вполне понятна в контексте сказанного выше: так, очаг в своей древнейшей форме представляет собой кострище, обложенное кругом камнями (наподобие лепестков вокруг центральной части цветка), а значение ‘посуда для молока’ весьма близко реконструированному значению ‘глиняный сосуд’ у сущ. 2 *žiedas*. Однако причины появления здесь краткого корневого гласного не ясны, пока мы остаемся на балтийской почве (см. далее).

Таким образом, литовский материал позволяет предполагать сущ. **žėidas* ‘цветок (с рядом метафорических значений)’ и образованный от него (с суффиксальным *-j-* в презенсе) глагол **žėisti* (← **žėid-tei*), **žėidija*, **žėidė* ‘создавать цветок (в разных переносных значениях)’ со вторичными глагольными образованиями **žīdėti*, **žīdi*, **žīdējā* ‘цвести (т.е. распускать цветы)’ и **žīsti* (← **žīd-tei*), **žīsta* (← **žīd-sta*), **žīdā* ‘начинать цвести, расцветать’, а также деривационно неясный вариант с кратким вокализмом **žid-* в составе некоторых существительных.

При этом со временем **žėidas* ‘цветок’ под влиянием расширяющейся семантики своего глагольного деривата **žėisti* ‘создавать цветок (в переносных значениях)’ существенно расширил свою исходную семантику за счет вторичного приобретения целого ряда отглагольных значений, обозначающих культурные артефакты и включаемых современными лексикологами в семантику 2 *žiedas*: ‘перстень, кольцо и т.д.’. В результате сущ. **žėidas* обладает смешанной семантикой: одни его значения (обозначающие естественные природные явления) первичны, а другие

8 Последнее слово, имеющее в литовском множество разных фонетических вариантов, заимствовано в латышский в виде лтш. *priežuda* и (с метатезой) *priedaza* ‘шесток (печи)’.

(обозначающие предметы производства и культуры) – вторичны и имеют отглагольное происхождение, поскольку приобретены позже под влиянием соответствующих значений глагола *žeisti 'создавать цветок (в переносных значениях)'. Последний сегодня уже не употребляется в прямом значении (в отношении растений используется сочетание *kráuti žiedus* 'досл. складывать цветы'), но его исходную растительную семантику продолжает дериват *židėti* 'цвести'.

Наличие у лит. *žiedas* целого ряда отглагольных (культурных) значений не может свидетельствовать об отглагольном характере этого существительного. Во-первых, он обладает немалым количеством иных значений, не связанных с культурными артефактами: таков весь семантический спектр 1 *žiedas* '1. цветок (орган размножения растения) и д.т.' и следующие значения 2 *žiedas*: '4. округлая часть органа тела; 6. годичное кольцо на древесине; рубец на рогах, показывающий количество лет коровы или иного рогатого животного'. Во-вторых, словообразовательные отношения между глаголом *žeisti (← *žeid-tei), *žeidia*, *žeidē* 'создавать цветок (в переносных значениях)' и сущ. *žeidas 'цветок (с рядом метафорических значений)' вполне однозначно определяются по наличию словообразовательного форманта у глагола (суффикс -j- в основе настоящего времени) и отсутствием такового у существительного, что выдает вторичный (десубстантивный) характер первого и словообразовательную первичность второго.

Однако родственные существительные с окончанием -is, обладающие лишь культурными значениями – лит. 3 *žiēdis* (2) 'печь, печка' и *žaidis* (2) 'очаг; топка (печи)' – являются несомненными девербативами (ведь лит. -is регулярно оформляет вторичные образования), в отличие от сущ. 1 *žaidas/žaidas* '1. (кузнечный) горн; 2. печь; 3. очаг; 4. крышка очага (в овине)', форма которого первична в словообразовательном отношении (← *žeidas 'цветок (с рядом метафорических значений)'), несмотря на ряд отглагольных (культурных) значений.

В латышском языке ситуация проще: его данные, за некоторыми исключениями, соответствуют рассмотренным выше литовским лексемам (Karulis 1992: 556–557, 558–559), а их семантика подтверждает правомерность предложенных выше семантических реконструкций.

Спектр значений лтш. 1 *zieds* таков: '1. цветок; 2. пора цветения; 3. первые плоды; 4. дар, подарок (плодами), пожертвование, свадебный подарок; подарок, положенный где-либо без расчета, что его найдет конкретный человек; жертва; налог, пошлина; 5. малая часть чего-либо; 6. плесень; 7. сыпь на коже; 8. мн. менструация; 9. мн. свернувшиеся

творожные хлопья в молоке; творог со сладким молоком; 10. (цветное) пятно; 11. мн. красочные, узорчатые перчатки; 12. мушка ружья; 13. *ziediņu došana* 'такая игра (досл. раздача цветочков); 14. окраска'⁹. Это существительное соответствует лит. **žėidas* 'цветок (с рядом метафорических значений)', но 7-е и 14-е латышские значения 'сыпь на коже' и 'окраска' весьма близки предполагаемому литовскому значению '*синяки и кровоподтеки (на теле)'

Лтш. *ziedēt, zied/ziež, ziedēja* '1. цвести (о растениях и о стоячей воде); 2. пестреть, быть пестрым; иметь лунку, белое пятно (о ногте); 3. плесневеть (напр., о хлебе); 4. светиться (о восходе)'¹⁰ со своим дериватом *ziedināt* '1. каузатив к *ziedēt* 1; 2. наносить пятна краски на стену (щеткой); 3. красить (яйца); 4. украшать свадебными подарками; 5. каузатив к *ziedēt* 3' поддерживает форму лит. *žiedėti, žiedėja (žiedi, žiesti), žiedėjo* 'твердеть, черстветь' и одновременно семантику лит. *1 žydėti* 'цвести'. При этом лтш. каузатив *ziedināt* в своем 2-м и 3-м значениях близок предполагаемой исходной семантике '*расцветить, т.е. придать яркую окраску (нанесением синяков и кровоподтеков, вызывая кровотечение)' у лит. *1 žėisti* 'ранить'.

Лтш. *1 ziest, ziež, zieda* 'мазать, намазывать, смазывать; refl. быть засаленным (об одежде)' со своими дериватами *zaidīt* и *zaidēt* 'итератив к *1 ziest*' соответствует лит. *žieisti* и *2 žaisti* 'лепить', однако приставочное образование *2 saziest* 'расцвести' по своей форме полностью соответствует лит. *žieisti* 'лепить (из глины)' и одновременно наглядно демонстрирует сохранение в латышском исходной семантики 'расцветать (о растениях)', которая послужила исходной основой для реконструированного нами на литовском материале метафорического значения лит. *1 žėisti* 'ранить' (← '*расцветить, т.е. придать яркую окраску (нанесением синяков и кровоподтеков, вызывая кровотечение)').

Латышский глагол *1 ziet(ies), zej(as)* 'цвести; появляться, обнаруживаться', в реальности которого сомневался редактор и издатель словаря Я. Эндзелин, может отражать исходное **žeitei(si), *žeja(si), žējā(si)* 'цве-

9 Ср. также фразеологизмы: *ūdens ziedi* 'бот. зеленая ряска (досл. водные цветы)', *ziedu mēnesis* 'месяц июнь (досл. месяц цветов)', *ziedu laiks* 'пора цветения (досл. время цветов)', *zieda gadi* 'лучшие годы (досл. годы цветка)', *ziedos* 'в разгаре (досл. в цветах)', *ziedu nauda* 'денежное пожертвование; небольшая переплата; символическая сумма, которая дается кому-либо лишь для того, чтобы у него были деньги (досл. деньги цветов)', *baltie ziedi* 'бели (досл. белые цветы)', *zieda negliņa* 'гвоздь, который кладут туда, где омывается труп, чтобы используемая вода не причинила вреда (досл. гвоздик цветка)'

10 Зафиксировано также лтш. *ziedāt* 'цвести'.

сти', не засвидетельствованное в литовском, но в принципе способное служить деривационной основой для балтийского *žėidas 'цветок (с рядом метафорических значений)'. Тогда в последнем следует выделить формант -d-, редкий, но все же существующий в восточнобалтийском (Ambrasas 2000: 185). В таком случае именно глагол *žėitei(s) 'цвести' (а не вторичное глагольное образование *žīdēti 'цвести') может происходить из и.-е. *g'ēi-, *g'ī- 'прорасти, расцвести' (Pokorny 1959: 355–356).

Наконец, сюда же относится др.-прусс. *seydis* [zeidis] 'стена', которое этимологически родственно общебалтийскому *žėidas 'цветок (с метафорическими значениями)', а также дериват с кратким корневым вокализмом *siduko* [zidukō, т.е. *zidukā] 'горшок для процеживания', соответствующий лит. *1 židūikas* 'молочник, посуда для молока' и *zidūikas* 'то же' и показывающий вторичность суффиксального дифтонга у двух последних образований, которые вполне могут быть литовскими пруссизмами (что объясняло бы фонетическую вариативность ž-/z- и наличие фонетической адаптации в суффиксе). Формальное соответствие корня др.-прусс. *seydis* [zeidis] 'стена' балтийскому *žėidas 'цветок' является вполне точным (см.: Mažiulis 2013: 835–836, 845; ср.: Matzenauer 2009: 112), а в отношении типа склонения на -is и семантики следует учесть лит. *3 žiēdis* 'печь, печка' и *žaĩdis* 'очаг; топка (печи)' как варианты к *1 žaĩdas/žaĩdas* '1. (кузнечный) горн; 2. печь; 3. очаг; 4. крышка очага (в овине)' ← *žėidas 'цветок (в рассмотренных выше переносных значениях)': округлая форма цветка была вполне подходящей не только для семантики типа 'перстень; кольцо', '*глиняный сосуд', '*круг в хороводе', но также для обозначения строений в форме круга: 'округлая часть сруба колодца', '(обложенный камнями) очаг (→ печь, горн)'. При этом слово со значением 'цветок' в древнепрусском не засвидетельствовано ввиду скудости сохранившихся письменных памятников.

Наличие у др.-прусс. *seydis* [zeidis] значения 'стена' не обязательно означает, что первоначально оно относилось лишь к строениям округлой формы (хотя это и не исключено). Подобно рассмотренным выше лит. *3 žiēdis* 'печь, печка' и *žaĩdis* 'очаг; топка (печи)', оно не только обладает девербативным значением, но и само является девербативом. Но поскольку значение балтийского глагола *žėisti 'создавать цветок (в переносных значениях)' постепенно расширялось 'лепить, формировать (из глины)' → 'делать, изготавливать', то перечисленные здесь девербативы могли быть образованы на основе уже расширенного глагольного значения. Поэтому нет уверенности в том, что первоначально значение 'стена' подразумевало именно глиняную или глинобитную стену (хотя

это и не исключено), не говоря уже о ее круглой форме. Тем не менее стоит упомянуть лингвистическую аргументацию П. Скока в пользу того, что древние славяне использовали при строительстве дерево и глину, а не камень (Skok 1973: 653). Однако вряд ли методологически правомерен сделанный на основе семантики литовских соответствий вывод В. Махека о том, что из глины создавались лишь очаги и печи, а все остальное строилось из дерева (Machek 1968: 714).

Древнепрussкий девербатив *seydis* ‘стена’ весьма близок вторичной (девербативной) семантике литовских словообразовательно первичных существительных 1 *žaidas* ‘1. (кузнечный) горн; 2. печь; 3. очаг; 4. крышка очага (в овине)’ и 2 *žiedas* ‘3. вставная округлая часть сруба колодца (из цемента)’.

Др.-прussк. *seydis* [*zeidis*] ‘стена’ традиционно соотносится с южнославянским суц. **zidь* ‘стена; очаг; *скала; *горшок (последние три значения – в словенском)’ → болг. *зид*, макед. *сид*, серб., хорв., словен. *zid* (и балканские славизмы: рум. *zid* ‘стена’, алб. *zid* ‘каменная стена’) и морфологическими вариантами в праслав. **zьdь m* = **zьdь f* ‘стена’ (ст.-слав. *зьдъ* ‘1. глина, сосуд, черепок; 2. стена, постройка’, болг. *зъд* ‘каменная или кирпичная стена’, черногор. *zâd*, род. *зда* ← **zьdь*), рефлексы которых выходят далеко за пределы южнославянского ареала: чеш. *zed’*, род. п. *zdi* ‘каменная стена’, польск., кашуб. *zdun* ‘печник; гончар’ ← **zьdunь* : *zьdь*; др.-прussк. *зьдъ* ‘глина’, русск. *здо* ‘кров, дом’ (Machek 1968: 714; Trautman 1970: 367; Георгиев 1971: 639; Skok 1973: 653–654; Brückner 1985: 650; Фасмер 1986: 89–90; Bezlej 2005: 410; Boryś 2005: 736–737; Derksen 2008: 544).

В отличие от балтийского, где вариация долгого и короткого корневого вокализма немотивированна, в славянском подобное явление вполне прозрачно, поскольку подобные варианты соотносятся с разными основами того же общеславянского глагола **zьdati*, наст. **zidjō* ‘строить, созидать’. Это не единственный случай наличия чередования корневых гласных в праславянском при его отсутствии в балтийских соответствиях, ср.: слав. **lьzati*, наст. **ližō* ‘лизать’ при этимологически родственном лит. 1 *lièžti, lièžia, lièžė* ‘лизать’, слав. **рьsati*, наст. **rišō* ‘писать’ при соответствующем лит. 1 *pièšti, pièšia, pièšė* ‘рисовать’ (от которого образован вторичный глагол *rišti, rỹšta, rišo* ‘покрываться сажой (о дымоходе)’ с корневым инфиксом в презенсе и категориальным значением естественного процесса/неинтенционального действия).

Славянское чередование корневых долгот **zьdati*, наст. **zidjō* ‘строить, созидать’ позволяет думать, что у этимологически родственного

балтийского глагола *žeisti (← *žeid-tei), *žeidja, *žeidē 'создавать цветок (в переносных значениях)' или, скорее, у иного однокоренного глагола тоже наблюдалось подобное чередование. Гипотетически можно предположить существование в прошлом переходно-непереходного глагола *žisti, *žeida, *židā 'цвести; распускать цветы' (типа лит. (pa)likti, (pa)liēka, (pa)liko 'оставаться; оставлять'), от которого могли быть исконно образованы:

а) при помощи презентного суффикса -j-: глаг. *žeisti, *žeidja, *žeidē 'создавать цветок'; в таком случае последний глагол исконно был бы девербативом (подобная словообразовательная модель известна в германском);

б) итератив 1 žydėti, žýdi/žỹdi, žydėjo 'цвести' (как лит. gīsti, gīša, gīšo 'вязать; завязывать, повязывать': гуšėti, гўši, гуšėjo 'носить (платок, галстук)'); в этом случае, видимо, слоговая интонация žýdi была бы первичной.

С течением времени из-за своей категориальной двузначности переходно-непереходный глагол *žisti, *žeida, *židā 'цвести; распускать цветы' вполне мог быть вытеснен своими однозначными дериватами: переходным *žeisti, *žeidja, *žeidē 'создавать цветок' и непереходным 1 žydėti, žýdi/žỹdi, žydėjo 'цвести', что должно было привести к перестройке словообразовательных отношений между оставшимися однокоренными словами.

Место в этой картине лтш. 1 ziet(ies), zej(as) 'цвести; появляться, обнаруживаться' (← *žeitei(si), *žeja(si), žējā(si) 'цвести?') остается не вполне ясным. Если эта форма действительно служила словообразовательной основой для сущ. *žeidas 'цветок', то гипотетическую глагольную форму *žisti, *žeida, *židā 'цвести; распускать цветы' следует рассматривать как бессуффиксальное отыменное образование.

Реконструкция для балтийского состояния древнего глагола с корневым чередованием естественным образом объясняет наличие существительных с кратким корневым гласным *žid- (см. выше), которые следует считать старыми девербативами, позже утратившими свою исходную словообразовательную основу.

В результате выстраивается общая система рассматриваемых балтийских и славянских лексем (после утраты гипотетического балтийского глагола *žisti, *žeida, *židā 'цвести; распускать цветы'):

1) балт. *žeitei(si), *žeja(si), žējā(si) 'цвести' (если это слово в латышском все же реально): первичный девербатив *žeidas 'цветок (исходное значение сохранилось в восточнобалтийском); стена (отглагольное

значение в древнепрусском) и т.д.: суффиксальный в презенсе глагол **žeisti* (← **žeid-tei*), **žeidja*, **žeidē* ‘цвести, т.е. распускать цветы (сохранилось в латышском); лепить (из глины); мазать; ранить; играть’: вторичные девербативные существительные с кратким гласным в корне **žid-* и отглагольными (культурными) значениями;

2) слав. **zidъ* ‘стена; очаг (← *цветок) и т.д.’: **zъdati*, **zidiq* ‘строить, созидать (← *цвести; распускать, создавать цветок)’: исконно девербативные существительные с кратким гласным в корне и отглагольными (культурными) значениями **zъdъ m* = **zъdъ f* ‘глина, сосуд, черепок; стена, постройка’.

В результате приходится констатировать, что др.-прусск. *seydis* [*zeidis*] ‘стена’ и южнослав. **zidъ* ‘стена’ не являются эксклюзивным западнобалтийско-южнославянским лексическим схождением (которое, к тому же, оказывается неточным, поскольку прусский девербатив соответствует южнославянскому исходному существительному с девербативным значением), поскольку включены в более широкий балто-славянский контекст. Не менее показательными оказываются однокоренные девербативные лексические параллели с участием восточнобалтийского и западнославянского: а) с исторически долгим корневым вокализмом: лит. *priežiedas m* = *priežiedà f* ‘шесток (печи)’ и серб., хорв. *prizid m* = *prizida f* ‘перегородка; пристроенная стена; пристройка (каменная)’; б) с исторически кратким корневым вокализмом: лит. *priežidà* и (с синкопой) *prieždà/priežda* ‘шесток (печи)’ и ст.-чеш. *prízda* ‘небольшая комната’.

Хотя южнослав. **zidъ* ‘стена и т.д.’ сохранило лишь отглагольные (культурные) значения, его точные формальные соответствия в лит. *žiedas* и лтш. *zieds* ‘цветок’ (при морфологически отличном др.-прусск. девербативе *seydis* [*zeidis*] ‘стена’) позволяют констатировать флористические истоки этого древнего строительного термина. Переход от исходной (растительной) семантике к строительной осуществился под влиянием расширившегося значения однокоренного глагола, что ясно показывают:

а) этимологически тождественные литовские существительные 1 *žiedas* ‘цветок’ и 2 *žiedas* ‘кольцо, перстень’, причем последнее демонстрирует элементы строительной семантики (‘3. вставная округлая часть сруба колодца (из цемента));

б) литовский глагол *žiēsti* ‘лепить (из глины)’ в его приставочном образовании *sužiēsti* ‘1. слепить (из глины); 2. создать’, последнее значение которого проиллюстрировано, среди прочего, таким примером: *Vargais*

negalais namą sužiedėm (Мы дом насилу построили (досл. слепили)).

Исходная растительная семантика этих слов подробно аргументирована выше: глагол žiēsti означает делать на гончарном круге (лит. žiedžiamasis ratas) глиняный сосуд (лит. 2 žiedas в значении, реконструированном по имени деятеля žiėdžius 'гончар') в форме кольца (лит. 2 žiedas 'кольцо'), подобной чашечке цветка (лит. 1 žiedas 'цветок').

Получается, что исходное значение глагола žiēsti 'делать/создавать цветок' посредством своего переносного значения 'делать/создавать глиняный сосуд (цветок)' породило широкий семантический спектр, отражающий разные стадии этого технологического процесса: → 'лепить из глины (первоначально – на гончарном круге)' → 'отметить, поставить знак (первоначально: на готовой к обжигу глиняной посуде)' → 'разводить огонь (который сам может пониматься как (красный) цветок)' → 'накаливать, раскалять (первоначально: обжигать глиняную посуду в печи)' → 'выгрести, вымести золу (первоначально: после обжига глины)'.

Флористические основы балтийских и славянских строительных терминов дополнительно подкрепляются типологически, ср.: лит. vainikas '1. венок; 8. ряд бревен по всем четырем стенам избы', лтш. vainags (варианты: vainaks, vaiņags) '1. венок; корона; головной убор, носимый незамужними девушками и служащий символом девственности; 2. ряд бревен стены строения, лежащий на основных балках', русск. венец '1. головной убор девушки (в том числе из цветов для невесты); 11. нижний ряд бревен в срубе; выложенный для постройки ряд бревен или кирпичей вокруг здания' и 1 венок '1. девичий головной убор; 7. букет из травы, веточек деревьев и цветов; 11. ряд бревен в срубе, в деревянном строении; венец' (Филин 1969: 111–115), серб. véнац/вијéнац '1. украшение из цветов или листьев (естественных или искусственных), сплетенных в форме круга; 9. архитект. части строения, выступающие над стенами под крышей или между этажами' (РСКЖ 1990, 1: 351).

Приведенные выше данные заставляют усомниться в справедливости широко распространенного мнения о происхождении рассмотренных балтийских и славянских слов в результате метатезы согласных *ǵheidh- ← *dheigh- 'месить глину', тем более что в балто-славянском ареале этимологи фиксируют параллельные ряды образований: с предполагаемой метатезой и без нее. Объяснение этого странного обстоятельства намеренной перестановкой согласных на счастье с целью сохранения результатов производительной деятельности или особенностями женской речи индоевропейцев (Gluhak 1993: 696) выглядит наивно, когда

речь идет о значительном количестве идиомов двух языковых групп (балтийской и славянской).

ЛИТЕРАТУРА

- Георгиев 1971: В. И. Георгиев (ред.), *Български етимологичен речник*, 1, София: Издателство на Българската академия на науките.
- Казанскене 2003: В. П. Казанскене, К этимологии лит. *žiedas*, *žiėdas* ‘кольцо’ и ‘чашечка цветка’, *Материалы XXXII международной филологической конференции Санкт-Петербургского государственного университета, 1: Секция балтистики (5–6 марта 2003 г.). Тезисы докладов*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета: 13–14.
- РСКЈ: М. Стевановић и др. (ред.), *Речник српскохрватскога књижевног језика*, друго фототипско издање, 1–6, Нови Сад: Матица српска.
- Фасмер 1986: М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, издание второе, стереотипное, 2, Москва: Прогресс.
- Филин 1969: Ф. П. Филин (ред.), *Словарь русских народных говоров*, 4, Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Ambrazas 2000: S. Ambrazas, *Daiktavardžių darybos raida*, 2: Lietuvių kalbos vardažodiniai vediniai, Vilnius: Spindulys.
- Bezljaj 2005: F. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, 4, Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Boryś 2005: W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brückner 1985: A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Būga 1959: K. Būga, *Rinkiniai raštai*, 2, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Derksen 2008: R. Derksen, *Etymological dictionary of the Slavic inherited lexicon*. Leiden – Boston: Brill (= Leiden Indo-European etymological dictionary series, 4).
- Derksen 2015: R. Derksen, *Etymological dictionary of the Baltic inherited lexicon*. Leiden – Boston: Brill (= Leiden Indo-European etymological dictionary series, 13).
- Endzelīns, Hausenberga 1934–1946: J. Endzelīns, E. Hausenberga, *Papildinājumi un labojumi K. Mūlenbacha Latviešu valodas vārdnīcai*, 1–2, Rīga: Kultūras fonds/Grāmatu apgāds.

- Fraenkel 1965: E. Fraenkel, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, 2, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gluhak 1993: A. Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb: August Cesarec.
- Hock 2015: W. Hock (ed.), *Altlitauisches etymologisches Wörterbuch*, 2, Hamburg: Baar Verlag, 2015 (Studien zur historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft, 7).
- Karaliūnas 1987: S. Karaliūnas, *Baltų kalbų struktūrų bendrybės ir jų kilmė*, Vilnius: Mokslas.
- Karulis 1992: K. Karulis, *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, 2. Rīga: Avots.
- LKŽ – *Lietuvių kalbos žodynas*, 1–2, antras leidimas, Vilnius: Mintis, 1968–1969; 3–20, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla – Mokslas – Lietuvių kalbos institutas, 1956–2002.
- Machek 1968: V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, druhé, opravené a doplněné vydání, Praha: Československá akademie věd.
- Matzenauer 2009: A. Matzenauer, *Beiträge zur Kunde der altpreussischen Sprache*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Mažiulis 2013: V. Mažiulis, *Prūsų kalbos etimologijos žodynas, antrasis pataisytas ir papildytas leidimas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Mülenbachs, Endzelīns 1923–1932: K. Mülenbachs, J. Endzelīns, *Latviešu valodas vārdnīca*, 1–4, Rīga: Izglītības ministrija – Kultūras fonds.
- Pokorny 1959: J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1–2, Bern – München: Francke Verlag, 1959.
- Rix 2001: H. Rix (ed.), *Lexikon der indogermanischen Verben: Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Sabaliauskas 1990: A. Sabaliauskas, *Lietuvių kalbos leksika*, Vilnius: Mokslas.
- Skardžius 1996: P. Skardžius, *Rinktiniai raštai, 1: Lietuvių kalbos žodžių daryba: fotografuotinis leidinys*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Skok 1973: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 3, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Smoczyński 2007: W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny języka litewskiego*, Wilno: Uniwersytet Wileński.
- Temčinas 2017: S. Temčinas, Lie. kurti: etimologinė apybraiža, *Zabarskaitė J., Temčinas S., Gritėnienė A., Vaičiulytė-Semėnienė L., Stunžinas R., Gaidienė A., Kūrybiškumo slinkty ir lūžiai. Semantinė kurti analizė: Kolektyvinė monografija*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas: 13–20.
- Trautmann 1970: R. Trautmann, *Baltisch-Slavisches Wörterbuch*, 2. unveränderte Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sergejus Temčinas

LITH. ŽIEDAS, LATV. ZIEDS 'FLOWER', OLD PRUS. SEYDIS 'WALL' И SOUTH SLAVIC *ZIDŦ 'WALL': BOTANICAL ORIGINS OF THE BALTO-SLAVIC BUILDING TERM

Summary

The author argues that Lith. žiedas and Latv. zieds 'flower' are etymologically identical to South Slavic *zidŦ 'wall': these words precisely coincide in form, but strongly differ in their meanings. The main focus is placed on the semantic development of Lith. žiedas 'flower' and its secondary (metaphoric) meanings related to craft and construction business. Starting from the etymological identity of Lith. 1 žiedas 'flower' and 2 žiedas 'ring', a development of secondary (cultural) meanings based on the primary (botanical) one is postulated taking into consideration the semantic spectrum of the related Lithuanian verbs and their correspondences in Latvian and Old Prussian. The proposed clarification of the semantic development of the Baltic lexemes is used for identifying the semantic prehistory of South Slavic *zidŦ 'wall' and establishing more precise Balto-Slavic correspondences of the root in question.

Гордана Р. Штасни
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
gordanastasni@ff.uns.ac.rs

ЛЕКСИЧКИ СПОЈЕВИ С КОМПОНЕНТОМ *ЈАБУКА*¹

На примерима забележеним у РСА, РМС и у Матешићевом Фразеолошком речнику (даље ФР) разматрају се различити типови лексичких спојева с компонентом *јабука* с намером да се на основу семантичког садржаја ове лексеме утврде концепти који се остварују у оквиру синтагми, колокација и фразеолошких израза. Анализом је обухваћено декомпоновање семантичког садржаја лексеме *јабука*, а затим се утврђују компоненте значења и семантички механизми којима су индукована секундарна значења ове лексеме. Семантичком анализом се утврђују појмовни домени остварени у лексичким спојевима који су формализовани као синтагматске или синтаксичке структуре. За анализу су одабране језичке јединице овога типа будући да *јабука* у српској култури и традицији заузима веома важно место што се одражава и на језичком плану, али и на плану менталног лексикона што потврђују најфреквентнији асоцијати у њеном семантичком пољу.

Кључне речи: лексема *јабука*, лексички спојеви, фразеологизми, асоцијати, српски језик.

1. Јабука у српској култури и традицији

У српској култури симболичка представа о јабуци углавном припада семантичком пољу емоција – љубави, али и мржње и раздора. Њена бинарна амбивалентна симболика обухвата, дакле, оно што се у српској култури позитивно вреднује – даривање у породичним обредима и обичајима,² нарочито свадбеним, у којима јабука представља симбол плодности (Толстој и Раденковић 2001: 233). Она је доказ љубави и

1 Рад је настао у оквиру пројекта *Стандардни српски језик: синтаксичка, семантичка и прагматичка истраживања* (178004), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 „Јабука је поклон у обредима календарског и породичног циклуса: њоме су даривали положајника, коледаре, све сватове и госте на крштењу“ (Толстој и Раденковић 2001: 233).

пријатељства, а носи се у и понуде болесноме (Чајкановић 1985: 112). Она може бити симбол помирења, о чему сведоче стихови из песме *Бајо Пивљанин и Бег Љубовић*:

Господару, Беже Љубовићу!
Штета теби погинут' од мене,
Мени жао умријет' од тебе
Него хајде да се помиримо
Ако сам ти брата погубио,
Мене јесте младост занијела,
И ја сам се давно покајао;
Него хајде, да се помиримо:
Послаћу ти лијепу јабуку,
Уз јабуку стотину дуката.
(Карацић 1846: бр. 70)

Јабука је и сеновита биљка јер може имати везе и са доњим светом, а употребљава се и за мртвачку жртву (Чајкановић 1985: 108; Карановић 2010: 78; Толстој и Раденковић 2001: 234).³ Користи се и у дивинацији, нарочито љубавној, у бајањима и као лек. У сну значи непријатност, болест, беду, али и гозбу, пир (Чајкановић 1985: 112).

Негативна симболичка димензија јабуке везује се за свађу, сукобе, мегдане и бојна поља. Њена позитивна конотација веома је изражена и она је „незаменљиви симбол здравља, плодности, напретка, среће и сваке врсте благонаклоности. Ретко има супротно значење и другачију улогу“ (Кулишић et al. 1998: 220).

Њена симболичка дисперзија вероватно произилази из тога што је човеку „најближе родно воће (јабука), а најдаље неплодно дрвеће (топола, врба) као и бодљикаво растиње“ (Раденковић 1996: 198). „Симболичка функција јабуке као родног дрвета (воћке) припада свету културе, а не природе, а то је слика стварности заснована и на наивним представама и на интуитивној спознаји“ (Вуксановић).

3 3. Карановић наводи да се у српским песмама међу биљкама које ничу на гробовима заљубљених налази и јабука, поред бора, ружице, винове лозице, бршљена, руже (2010: 78). Д. Поповић Николић (2016: 111) констатује да се у српским тужбалицама, забележеним на простору Србије и Црне Горе, вегетативно кодирано обраћање покојнику не одликује разноврсношћу (*ружжа, босиљак, невен, јабука, бор, јавор, јаблан и цвеће*, као облик којим се биљке збирно одређују).

2. Семантичка структура лексеме јабука

Симболичко значење јабуке остварено у народним веровањима и обичајима, одражава се и на њено лексичко зачење. Према подацима у РСА, лексема *јабука* има осам семантичких реализација. Основно номинационо значење одређује је као ботанички термин 'воћка са много врста, која рађа меснате, округласте за јело укусне плодове; плод те биљке'. Семантичким садржајем обухваћене су архисема 'воћка' и диференцијалне семе 'рађа', а све остале компоненте значења односе се на њен плод и садрже информације о структури, облику, укусу и јестивости ('меснат', 'укусан' и 'јестив'). Значење 'плод те биљке' у метонимијском је односу према семантичкој реализацији 'воћка'.⁴

На развијену семантичку структуру лексеме *јабука* утиче, у првом реду, сема облика, дакле, она која је заступљена у значењу 'плод'.⁵ Тако су се под дејством метафоричне асоцијације по облику развила значења: 2.а. 'лоптаст предмет или лоптасти део, завршетак неког предмета (обично као дршка, ручица), кугла' и б. покр. 'предњи, лучни део седла (*Па се зави седлу на јабуку* [Карацић 1852]), ункаш' и в. покр. 'грудваста балега'.

Анатомска значења 3. а. 'Адамова јабучица'; б. 'лоптаст, заобљени крај зглобне кости' такође су мотивисана компонентом облика (б. и в.). Анатомски израз *Адамова јабучица* који означава 'спољашње испупчење штитасте хрскавице гркљана (нарочито изражене у мушкараца)' повезан је с именом праоца Адама. Њему је, „према раширеном веровању у народу, када је прекршио божанску забрану и појео плод са стабла познања добра и зла и када је схватио какав је грех учинио и колико је ће га невоља невоља због тога у будућности снаћи, застао

4 Д. Гортан-Премк наводи да се поуздано не може рећи које је значење примарно. „Знамо само то да готово све лексеме из лексичко-семантичке групе речи с архисемом *воћка* имају и значење *плод те воћке*“ (2004: 97). У руском језику, на пример, постоје два облика прасловенског порекла *(j)ablъko – *яблоня* за биљку и *яблоко* за плод (<https://ru.wiktionary.org/wiki/яблоко>). Первоначално *яблоком* називали плод јубого дрвета и кустарника (исключая *ягоды*, но включая *орехи*). Отсюда пошло и библијско *запретное яблоко* – т. е. "запретный плод" (не обязательно яблони) (Фасмер).

5 И у руском језику богатији семантичко-деривациони потенцијал има лексема *яблоко*, која је вишезначна, за разлику од једнозначне лексеме *яблоня* (лат. *malus*). Она се чешће јавља и као фразеолошка компонента: *адамово яблоко*, *антоновские яблоки*, *в яблоках*, *глазное яблоко*, *запретное яблоко*, *земляное яблоко*, *мясные пирожки с яблоками*, *яблоко раздора*, *яблоку негде упасть* и у пословици *яблоко от яблони недалеко падает*.

комад јабуке у грлу, па је тако настало испупчење на грлу, којим су и данас обележени сви Адамови потомци, тј. мушкарци“ (Карацић 1852; Шипка 2008: 61–62).⁶

Питање је, међутим, зашто је баш јабука постала плод стабла познања добра и зла? Трагајући за идентитетом забрањеног воћа, М. Стефановић (2015) наводи да постоје разне спекулације о врсти плода са дрвета познања добра и зла. „Уврежено мишљење да су Адам и Ева загризли баш јабуку (Пост. 3, 3–6) дошло је са Запада, раширило се и актуелно је до дана данашњег (сл. 1). Св. Августин је неодлучно прихватио могућност јабуке као плода греха. Забуна је настала, највероватније, услед латинског превода *Библије* (Пост. 2, 17). *Mālum* је реч за јабуку (плод), а *mālum* је реч за зло или несрећу. Разлика је само у дужини самогласника, као и код речи *malus*, малициозно и *malus* јабуково дрво.“

Значење 4. покр. а. ’дар, поклон (обично као награда, надокнада за нешто)’; б. (и ист.) ’материјална надокнада, одштета за убијеног, крвнина’ обухвата позитивно (4.а.), али и негативно симболичко поље лексеме *јабука* (4.б.) и такође је засновано на метафори. Наиме, церемонијално даривање у српском традиционалном друштву није се могло замислити без јабуке. При сватовском даривању кад сватови поседају у девојачкој кући „Млада добива од кума јабуку с много металика у њу забодених“ (Тановић 1927: 176); „За погачом се износи девојачка јабука у коју законици и сватови убадају новац. Овај добијени новац изброји војвода пред законицима, па га преда старојку, а он га преда млади као личну својину“ (Петровић 1948: 279).

Негативна симболика јабуке конкретизује се у виду материјалне надокнаде, одштете за убијеног, као „крвнина“ при решавању конфликта крвне освете, као у примеру: „Кад се погоде колико ће се дати за јабуку а колико за укуп, определијеле и дан када ће ... доћи на мирење“ (Вуксановић).

Значење под 5. етн. а. ’прстеновање девојке, веридба’; б. ’новац који девојка прими од момка као знак да прихвата његову просидбу’ мотивисано је обичајима везаним за просидбу и веридбу. „Даривање јабуке најчешће се реализује у церемонији веридбе уз прстеновање девојке, где се изводе конкретне радње: „дати јабуку“, „примити јабуку“, „послати јабуку“: Момкова мати даје девојци позлаћену јабуку с рузмарином, а њен пристанак означава се изразом *да је девојка примила јабуку*.⁷

6 Ево како Карацић (1852) тумачи ово значење: „У нас се приповиједа да Адам ону јабуку што му је Јева дала да изије, није прождрво, него је сажватао па му стала у грлу, и отуда у људи да је постала јабучица, које жене немају.“

7 О јабуци у пресвадбеним обичајима в. у Карановић 2010: 116–117.

Материјално даривање је у новцу који девојка прима од момка као знак прихватања његове просидбе, а јабука је обавезан пратилац те церемоније. Домаћин се обраћа својој кћери, па ако од ње добије потврдан одговор, узима се јабука. Момак вади новац и полаже га – „меће јабуку на симију“ као део завршеног церемонијала веридбе (Вуксановић).

Код Срба у Војводини, на пример, приликом просидбе „момкови би ишли да „ишту“ девојку од оца, што директно упућује на процес размене, у којој су момкови дужни и да дарују девојку: момак даје јабуку у којој је дукат, а свекар хаљину (Карановић 2010: 97). И сама веридба се у овим крајевима зове „јабука“, „прстен“, кад се даје „велики дар“, а момкови девојци као уздарје дају по дукат „у јабуку“, чиме се успоставља реципрочност дара између девојке и момкове фамилије (Карановић 2010: 117).

У значењску структуру лексеме *јабука* укључена је и реализација б. 'назив и име за женке домаћих животиња (краву, кобилу, овцу)'. Мотивација за надевање овог имена домаћој животињи подстакнута је симболиком која се приписује јабуци – здравље, плодност, лепота. Тако *Момчило има коња Јабучила, Јабучила, коња крилатога* (Караџић 1852).

Седмо по реду значење покр. 'врста украсног веза или мотива у везу' заснива се на преношењу облика и боје јабуке на платно. И ово значење, које бележи РСА, али га не бележе РМС и РСЈ, у вези је с везиљском традицијом у српској култури. За последње осмо значење 'врста дечје игре пиљцима' (каменчићима величине лешника) није јасна мотивација.

Упоређивањем семантичких реализација лексеме *јабука* у РСА, РМС и РСЈ уочљиво је да се њихове структуре разликују по броју и распореду значења. Секундарна значења представљена у РСА под бројем 4. б. 'крвнина', б. 'назив и име за женке домаћих животиња (краву, кобилу, овцу)'; 7. покр. 'врста украсног веза или мотива у везу' и 8. 'врста дечје игре пиљцима' као неактуелна у савременом српском језику нису заступљена у семантичкој репрезентацији лексеме *јабука* у РМС и РСЈ, а само се у РМС као последња реализација наводи фигуративно значење 'мила и драга особа'.

Значај компоненте облика у ширењу семантичке структуре лексеме *јабука* потврђује позиција секундарног значења које је у свим речницима наведено одмах после примарне реализације. Највише је разлика у распореду термилошког значења 'Адамова јабука' које је у РСА и РСЈ наведено као друго секундарно, а у РМС је оно на последњем месту. Разлог томе може бити то што је чешће у употреби конструкција

Адамова јабучица.

3. Лексички спојеве с компонентом јабука

3. 1 Двочлани устаљени изрази с компонентом јабука

Лексема *јабука* се јавља као управни члан синтагматских спојева чији зависни чланови могу бити: придев, именица у номинативу/генитиву или глагол. Ове јединице имају различит статус у лексичком систему српског језика.

а) Adj + N

Грађа показује да су бинарни спојеве типа Adj + N најпродуктивнији. То су углавном конструкције с термилолошким значењем, и то из домена ботанике, анатомије, етнологије. Забележени су и један фразеологизам и један израз с фигуративним значењем. Придеви у ботаничким спојевима у својој концептуалној вредности садрже информацију о укусу (*блага/горка ј.*), изгледу грана (*бодеша/бодљива ј.*), боји плода (*златна ј.*), нејестивости плода (*отровна ј.*), култивисаности (*дивља ј.*), мирису плода (*ружина ј.*), пореклу (*јапанска ј.*). Има их и са придевима у чијој су основи зооними (*вучја /медвеђа /коњска/пасја ј.*). Међу њима су биљке које не припадају роду јабука (*вучја, коњска, пасја*) а у називу садрже лексеми *јабука* углавном због облика плода.

Анатомски термини имају различиту мотивациону базу. О *Адамовој јабучи* већ је било речи, а израз *очна јабука* мотивисан је компонентом облика.

Бинарни спојеве нетермилолошког својства имају експресивну димензију. Тако се *зобрањена јабука* доводи се у везу с првобитним грехом, а у структури *зелена јабука* – придев *зелен* остварује значење засновано на семантичкој компоненти ‘млад, незрео’ (плод који је зелене боје). Полазни садржај везује се за биљку, циљни за човека посредством експресивне семантичке трансформације метафоричног типа. И друга компонента – *јабука* – такође је развила значење ‘момак, девојка’ под утицајем метафоре.⁸ Наиме, „виталистичка тумачења зелене боје пре свега се везују за бујност и младост, живот, здравље, срећу и благостање, али и незрелост. Из овог основног модела одвајају се

⁸ Атрибутска конструкција *зелена јабука* у епским оквирима добија врло специфична хтонска обележја (одсечена глава/рука, замена за мртвачку свадбу) (Детелић 2013: 51).

бочно два комплементна симбола: вечне младости (зимзелено дрвеће) и недозрелости (кроз опозицију зелен – зрео), који и у језику и у фолклору имају добро дефинисане посебне функције (Усачева 2001: 143).

Етнографски термини већ су тумачени. У њиховој структури налазе се релациони (*деверска*, *кумовска*) или посесивни (*старојкова*) придеви мотивисани називом важнијих учесника у свадбеном обреду и функцијом коју у обреду има јабука.⁹

Посматрани спојеви припадају лексичким колокацијама с високим степеном постојаности. Највиши степен постојаности имају оне с придевом у примарној релацији, те су некада веома блиске фразним именицама (Дражић 2014: 139) и стога лако подлежу терминологизацији.

Adj + N	Извори
<i>забрањена јабука</i> 'ствар у коју се не сме дирати'	(РСА, РМС, ФР)
<i>зелена јабука</i> 'недорастао момак, недорасла девојка'	(РСА, РМС)
<i>Адамова (вратна) јабука / јабучица</i> анат.	(РСА)
<i>очна (очња) јабука</i> в. <i>очна јабучица</i>	(РСА)
<i>деверска (кумовска, старојкова) јабука</i> етн. 'јабука у коју забадају новац, као дар невести, најпре девер (кум, старојко), па остали сватови на свадбеном ручку'	(РСА)
<i>блага јабука</i> бот. <i>бодећа (бодљива, пасја) јабука</i> бот. 'татула' <i>вучја јабука</i> бот. а. 'медвеђе (мечије) грожђе'; б. 'кокотиња'. <i>златна, Евина, рајска јабука</i> 'патлиџан' <i>горка јабука</i> бот. <i>гранат-јабука (златна јабука)</i> бот. <i>дивја јабука</i> бот. <i>дивља јабука</i> бот. 'некалемљена јабука' <i>земаљска (коњска) јабука</i> бот. <i>ружина јабука</i> бот. 'биљка чији укусни плод величине јабуке има мирис руже' <i>јапанска јабука</i> бот. 'воћка слатког меког плода сличног урми' <i>отровна јабука</i> бот. 'средњоамеричко дрво'	(РСА)

⁹ У церемонијалу „свадбарске софре“ помињу се деверска, кумовска и старојкова јабука. У јабуку положену на софру забада се новац као дар невести, и то најпре девер или кум или старојко, па тек онда остали сватови на свадбеном ручку (Вуксановић).

б) Синтагме типа $N_1 + N_2$

Терминологизацији лако подлежу и структуре $N_1 + N_2$ и оне су у функцији именовања сорти јабука: *јабука колачара*, *јабука кожара*, *јабука петровача*, *јабука ранка* (јабука и шљива), *будимка*, *кисељача*, *мирисавка*. Познате су и ове врсте јабука: *видовача*, *румена*, *бедрика*, *ђула*, *колачарка*, *зеленика* (Петровић 1948: 53). У номинационим јединицама овога структурног типа N_1 представља факултативни члан (*јабука*), те је N_2 главни носилац целокупне структуре који се може потпуно самостално употребљавати (*колачарка*, *кожарка*...). Изузетак чини N_2 која се комбинује с другим називима воћа (*шљива ранка*, *јабука ранка*).

в) $N_1 + N_{2gen}$

Фразеолошку вредност имају двочлане конструкције типа $N_1 + N_{2gen}$ будући да се у њима реализује метафорично значење лексеме *јабука*, а цео израз је експресивно обојен. Поред тога, именица у генитиву целом изразу даје квалификативно значење (*јабука раздора/спознаје/спознања*). Потврђена је и јединица с обрнутим распоредом компонената (*кићење јабуке*). Глаголска именица у чијој је концептуалној вредности семантички садржај мотивног транзитивног имперфективног глагола *китити* допуњена је објекатским генитивом (*кићење јабуке*). „Деноминализацијом девербативне именице, именица у генитиву прелази у облик слободног акузатива и на синтаксичком плану заузима позицију објекта (појма који је на различите начине обухваћен радњом) уз прелазни глагол (Антонић 2005: 132–133). Овај израз има терминологизовано значење.

$N + N_{gen}$	Извори
<i>јабука раздора</i> 'оно што изазива свађу, раздор' (РМС) <i>јабука раздора</i> мит. 'златна јабука с натписом најлепшој коју је, према грчкој митологији, богиња свађе Ерида бацила међу богиње Херу, Атину и Афродиту и тиме међу њима изазвала спор' (РСА)	(РСА, РМС, ФР)
<i>јабука спознаје</i> 'сазнања врло важна, судбоносна спознаја чега' (РМС) <i>јабука сазнања</i> / <i>јабука спознаје</i> рлг. 1) в. дрво позна(ва)ња (под дрво изр.) 2. фиг. 'врло важна, судбоносна спознаја о нечему' (РСА)	(РСА, РМС)
<i>кићење јабуке</i> етн. 'даривање новорођенчета забадањем новца у јабуку'	(РСА)

г) V + N_{acc}

Све двочлане структуре с глаголском компонентом и именицом *јабука* у функцији директног објекта имају етнолошко термилошко значење (*примити/узети/бацити/добити/послати јабуку*). Јабуку код момкове куће баца девојка у сватовским обичајима: „На источну страну баца јабуку, коју хватају момци и девојке“ (Петровић 1948: 281). Ове јединице се могу сврстати у тип везаних глаголско-именичких колокација јер су без могућности замене именичког конституента (Дражић 2014: 139) без обзира на то што се у овој конструкцији реализује секундарно значење лексеме *јабука*.

Трочлане конструкције проширене обавезним детерминатором (убрати *кржаве јабуке*, загристи *киселу јабуку*) имају обележја фразеологизма јер настају у резултату специфичних фразеологизационих процеса који доводе до мање или веће трансформације семантичког садржаја мотивационе структуре иако је значење целине у извесној мери мотивисано значењем саставница.¹⁰

Уз то, фразеологизми су експресивна језичка средства (Мршевић-Радовић 1987: 16), а експресивност као њихово главно обележје почива на сликовитости полазног садржаја и емотивно-вредносној оцени утканог у конотативну макрокомпоненту њиховог значења. Фразеологизми су још носиоци и културних информација, у којима су садржани еталони и стереотипи говорне заједнице којој припадају (Штрбац и Штасни 2017: 8).

V + N _{acc}	Извори
<i>примити (узети) јабуку</i> етн. 'прихватити брачну понуду, бити испрошен (о девојци)' (РСА)	(РСА, РМС)
<i>примити, узети јабуку</i> (на прстеновању) 'примивши дар пристати на удају' (РМС)	
<i>бацити јабуку</i> етн. 'раскинути веридбу'	(РСА)
<i>добити јабуку</i> етн. 'бити изазван на двобој'	(РСА)
<i>послати јабуку</i> (некоме) етн. 'позвати, изазвати на мегдан (некога)'	(РСА)

¹⁰ Према Виноградову (1975: 231–252), ове јединице би се могле одредити као фразеолошка јединства, за разлику од фразеолошких сраслица у којима значење целине не произилази из значења саставница и фразеолошких спојева речи где значење целине произилази из значења појединих саставница.

V + Det. + N _{асс.}	Извори
<i>обрати крваве јабуке</i> (у борби) 'бити поражен'	(РСА, РМС)
<i>загристи</i> (у) <i>киселу јабуку</i> 'упустити се у неки тежак, обиман, ризичан и сл. посао, прихватити се таквог посла, ризиковати' (РСА) <i>загристи</i> (у) <i>киселу јабуку</i> 'дати се на неизведив потхват, за посао за који недостаје снаге' (РМС)	(РСА, РМС, ФР)

3.2 Поредбене конструкције с компонентом јабука

Поредбене конструкције одликују се делимичном десемантизацијом услед избора својства на основу којег се повезује елемент који се пореди с елементом с којим се пореди. Таква асоцијативна веза често је семантички прозирна и јасно је зашто се та два појма доводе у везу. Поређења с компонентом *јабука*, која се може јавити самостално или с детерминаторима (*црвена, румена, златна*), имају подразумеваног референта (дете, девојка, момак), а њихова концептуална вредност обухвата појмове 'леп, здрав и јак' без обзира на начин којим су поредбене конструкције формализоване (с глаголом *бити* или без њега).

Поредбене конструкције	Извори
<i>као јабука</i> (<i>црвена, румена, златна</i>) 'леп, здрав и јак' (дете, девојка, момак)	(ФР, РМС)
<i>бити</i> (<i>црвен, једар, здрав</i>) <i>као јабука</i>	(ФР)

У фразеолошком систему поредбени фразеологизми с компонентом *јабука* успостављају парадигматску везу с јединицама сличног састава *црвен као мак* (ФР), с којим је и у синонимном односу, што се не може констатовати и за израз *црвен као наприка* (ФР) будући да се њихова значења не подударају. Значење првог фразеологизма припада спољашњем домену физичког изгледа, а другог – унутрашњем домену емоционалног стања.

У основи фразеологизма (*бити*) *расечена јабука (некоме)* 'бити) врло сличан (некоме), много личити (на некога)' (РСА) налази се поредбена конструкција која се чува у његовом варијантном лику *као да си јабуку располовио* 'наличити/наликовати једно другому као расечена јабука'.

3.3 Фразеолошки реченични изрази

Фразеологизми реченичног типа с компонентом *јабука* такође успостављају парадигматске везе с јединицама сличне синтаксичке структуре. Тако фразеологизми *дати јабуку за јабуку* и *вратити мило за драго* успостављају синонимну везу на основу значења ‘узвратити ударац’ а са фразеологизмима *дати/давати боб за грашак* или *дати рог за свећу* остварује врсту антонимске релације на основу супротстављених значења ‘дати дар за дар’ према ‘преварити некога, подвалити некоме’. У синонимном односу су и фразеологизми *јабука не пада далеко од стабла* и *не пада ивер далеко од кладе*, као и фразеологизми *кад роди јавор јабукама*, *убрати са букве јабуке* и *кад на врби роди грожђе*. Последњи фразеолошки низ заснива се на адинатону, стилској фигури којом се изражава концепт онога што не може бити помињањем неке природне немогућности. Д. Мршевић-Радовић (2008: 45) фразеолошке јединице са значењем ‘никад’ сврстава у два структурно-семантичка модела: а) „календарски“ модел са синтагматском структуром (*на свето Јурјево, на Бурин петак* и сл.) и б) „парадоксни“ модел који обухвата алогичне фразеологизме с реченичном структуром (*кад на врби роди грожђе* и сл.) за које се са синхроног аспекта не може утврдити реална и логична веза међу појмовима. Међутим, претпоставља се да је на формирање фразеолошког значења утицао култ божанског дрвета и начин на који му се указивало поштовање, при чему се посебно истиче значај ритуалног калемљења. Претпоставља се, такође, да је у време рационалног просуђивања митских садржаја и критичког односа према њему, већ у класичној књижевности у божански воћеродни модел унета сумња заснована на искуству, што је утицало да значење базног облика митског израза који је изражавао реалност као извесну и будућу, почне да означава садржај сумњив и немогућ, а израз постане алогичан и бесмислен (Мршевић-Радовић 2008: 69).

На искуству су засновани и фразеологизми *јабука не пада далеко од стабла*, док се фразеолошко значење *дати јабуку за јабуку* 1. ‘дати дар за дар’; 2. ‘узвратити ударац, вратити мило за драго’ (РСА) заснива на значењу које јабука има у народним обичајима или фигуративном значењу у изразима *још јабука није зрела* и *пала ми (ти и сл.) је златна јабука у крило*.

Фразеолошки реченични изрази	Извори
<i>дати јабуку за јабуку</i> 1. 'дати дар за дар'; 2. 'узвратити ударац, вратити мило за драго' (РСА)	(РСА, РМС, ФР)
<i>јабука не пада далеко од стабла</i> 'какви родитељи таква деца'	(РСА, РМС)
<i>још јабука није зрела</i> 'девојка још није за удају'	(РСА, РМС)
<i>кад роди јавор јабукама</i> (РСА) / <i>кад јавор роди јабукама</i> (ФР) / <i>биће када јавор јабукама роди</i> (РМС) 'неће бити никада'	(РСА, РМС, ФР)
<i>пала ми (ти и сл.) је златна јабука у крило</i> 'оженио сам (си и сл.) се добром девојком (лепом и ваљаном)'	(РСА, РМС, ФР)
<i>пала је кому златна (злаћана) јабука у крило</i> (ФР)	

4. Асоцијативно поље лексеме јабука

Асоцијативно поље организовано око неке речи има свој центар (најфреквентнији односно прототипични асоцијат), као и јаче или слабије изражено језгро у које улазе најчешће асоцијације и периферију (Пипер et al. 2005: 14). Према подацима у *Асоцијативном речнику српскога језика* (2005: 233), најчешћи асоцијат на стимулус *јабука* представља лексема *воће* (115) и *воћка* (1) која функционише као њен хиперонимски појам и представља језгро асоцијативног поља. Разлог томе јесте психолошка потреба да се одређени ентитет сврста у категорију којој припада. Међутим овој асоцијативној мрежи припада и лексема *здравље* (77), друга по учесталости. Ова асоцијативна веза заснива се на симболици коју јабука има у српској култури. Занимљив је податак да се као асоцијати са високим степеном фреквентности јављају боје: *црвена* (48), *црвено* (26), *румено* (2), *велика црвена* (1), *зелена* (47), *зелено* (13), *златна* (1), *жуто* (1) *жутозелена* (1) и укус јабуке: *слатко* (11), *слатка* (3), *кисела* (3), *кисело* (10), што је засновано на искуству и чулним рецепцијама. Ово су компоненте значења имплицитно садржане у појмовној вредности лексеме *јабука*, а она која је од значаја за семантичку дисперзију њене семантичке структуре, сема облика – *округло* (2), мотивисала је реакције који су на самој периферији њеног асоцијативног поља. Знање о јабуци и њеној улози у обредима иницирало је само четири реплике: *свадба* (3), *дар* (1).

Није без значаја и утицај устаљених лексичких спојева с лексемом *јабука* као извор асоцијативног повезивања. Тако је *забрањеном јабуком* индуковано 29 асоцијата: *Адам* (5), *Адам и Ева* (12), *Библија* (1), *грех* (8), *превара* (1), *искушење* (2), а *јабуком раздора* 7 асоцијата: *раздора* (6), *сукоб* (1).

Уочљиво је да на плану менталног лексикона говорника српског језика, који се може илустровати асоцијативним пољем, делују другачији дисперзивни механизми од оних на плану лексичке семантике. Категоризација појма и чулна рецепција представљају примарне процесе, којима се индукују језгрени асоцијати.

5. Закључак

У лексикографској интерпретацији лексеме *јабука* заступљене су осим номинационог ботаничког значења и секундарне реализације које су засноване на њеној симболици и значају који има првенствено у српској традиционалној култури, поред оних цивилизацијских – библијског порекла или из грчке митологије. Дакле, у њеној семантичкој структури диференцирана су значења која припадају различитим терминологијама: примарно ботаничко, секундарна – анатомска, етнологска. Секундарна значења индукована су метафоричним асоцијацијама различитог типа. Декомпоновање семантичког садржаја лексеме *јабука* указује на значај компоненте облика која је омогућила трансфер номинације како на анатомски термин (*Адамова јабука*) тако и на реалије које својим обликом подсећају на јабуку. Остале метафоричне асоцијације у нераскидивој су вези са симболиком која је, претпостављамо, заснована на непосредном искуству – плод јабуке је здрав, хранљив, сочан, мирисан, лепог облика и боја и отуда је јабука предмет даривања или симбол лепоте, здравља, плодности. Негативно симболичко поље лексеме *јабука* потиче из исте семантичке базе. Одштета за убијеног или узрок раздора може бити само онај предмет или биће коме се приписује вредност и колективни значај.

Захваљујући свом семантичком садржају лексема *јабука* има изражену способност лексичког удруживања. Она се јавља у спојевима различитог структурног и семантичког типа.

Лексички спојеви с компонентом *јабука* имају различит статус у систему српског језика. Терминологизацији подлежу бинарне структуре Adj + N, N₁ + N₂, односно V + N_{acc}. Претежно се јављају у саставу ботаничких термина. У првом случају оба синтагматска члана на семантичком плану углавном остварују своја основна значења (*бодећа/*

дивља/отровна јабука). Међутим, у појединим номинационим изразима Adj + N долази до померања значења лексеме *јабука*, и то под утицајем компоненте облика, па се њима именују биљне врсте које не припадају роду јабука. Придевски члан је носилац квалификације, а у другом случају ту функцију има N₂ (*колачарка, кожара, петровача*) и будући да је семантички потпуна и довољно информативна може се самостално употребљавати као средство номинације. Етнолошки термини формализовани су као везане глаголско-именичке колокације (*дати/примити/узети јабуку*). Са семантичког аспекта уочљиво је да процес терминологизације омогућава метафорична асоцијација подстакнуте компонентом облика и секундарна реализација лексеме *јабука* 'дар'.

Фразеологизацији подлежу поредбени изрази и реченичне конструкције. У поредбеним конструкцијама мотивациона база је веома прозирна иако долази до измене семантичког садржаја (*бити [црвен, једар, здрав] као јабука*) док реченични фразеологизми имају израженији степен експресивности (*јабука не пада далеко од стабла*). Фразеологизам заснован на адинатону припада читавој парадигми са истим структурним и значењским обележјем (*кад на врби роди грожђе*).

Асоцијативно поље које се формира око лексеме *јабука* показује доминацију хиперонимске лексеме *воће* као најфреквентнијег асоцијата, а остали вискофреквентни асоцијати мотивисани су бојом и укусом јабуке. Иако се на компоненти облика заснива семантичка дисперзија лексеме *јабука*, нису без значаја и боја и укус јабуке и у домену лексичке семантике јер су као компоненте имплицитно садржане у њеном семантичком садржају, а активирају се као индуктори или као мотиватори лексичког удруживања.

ИЗВОРИ

РМС: *Речник српскохрватскога књижевног језика*, књ. 2, Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска.

РСА: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књ. VIII, Београд: Институт за српскохрватски језик.

РСЈ: *Речник српскога језика* (ур. Мирослав Николић), Нови Сад: Матица српска.
ФР: J. Matešić, *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*, Zagreb: Školska knjiga, 1982.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонић 2005: И. Антонић, Синтакса и семантика падежа, у: П. Пипер, И. Антонић, В. Ружић, Љ. Поповић, Б. Тошовић, *Синтакса савременога српског језика. Проста реченица*. Београд – Нови Сад: Матица српска – Београдска књига – Институт за српски језик САНУ: 119–300.
- Вуксановић: Р. Вуксановић, *Симболика јабуке у српској традиционалној култури*: <<http://www.politika.rs/sr/clanak/369804/Simbolika-jabuke-u-srpskoj-tradicionalnoj-kulturi>> 28.07.2018.
- Гортан-Премк 2004: Д. Гортан-Премк, *Полисемија и организација лексичког система у српском језику*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Детелић 2013: М. Детелић, Зелена јабука у епским песмама, у: С. Томин, Љ. Пешикан-Љуштановић, Н. Половина (ур.), *Зборник у част Марији Клеут*, Нови Сад: Филозофски факултет: 51–72.
- Дражић 2014: Ј. Дражић, *Лексичке и граматичке колокације у српском језику*, Нови Сад: Филозофски факултет.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Карацић 1846: према В. Ст. Карацић, *Српске народне пјесме. Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 3. Ур. Г. Добрашиновић и др. 1988, Београд: Просвета.
- Карацић 1852: В. Ст. Карацић, и. Књ. 11 (1). Ур. Г. Добрашиновић и др, 1986, Београд: Просвета.
- Кулишић et al. 1998: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд: Етнографски институт САНУ – Интерпринт.
- Мршевић-Радовић 1987: Д. Мршевић-Радовић, *Фразеолошке глаголско-именичке синтагме у савременом српскохрватском језику*, Београд: Филолошки факултет.
- Мршевић-Радовић 2008: Д. Мршевић-Радовић, *Фразеологија и национална култура*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Петровић 1948: П. Ж. Петровић, Живот и обичаји народни у Грузи, *Српски етнографски зборник*, LVIII.
- Пипер et al. 2005: П. Пипер, Р. Драгићевић, М. Стефановић, *Асоцијативни речник српскога језика*, Београд: Београдска књига – Службени лист СЦГ – Филолошки факултет у Београду.
- Поповић Николић 2016: Д. Поповић Николић, Бор оборен – прилог истраживању функције растиња и биља у усменим тужбалицама, у: З. Карановић и Ј. Дражић (ур.), *Гора љљанова: биљни свет у традиционалној култури Срба*, Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“: 109–120.

- Раденковић 1996: Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Београд – Ниш: Балканолошки институт САНУ – Просвета.
- Стефановић 2015: М. Стефановић, Библијско воће: јабука, *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 1169: <<http://www.monokl-online-shop.net/pravoslavlje/2016/06/15/biblijsko-voce-jabuka/>> 28.07.2018.
- Тановић 1927: С. Тановић. Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази, *Српски етнографски зборник*, LVIII.
- Толстој и Раденковић 2001: С. Толстој и Љ. Раденковић, *Словенска митологија, Енциклопедијски речник*, Београд: Zepet book world.
- Усачева 2001: В. В. Усачева, Семиотика зеленог цвета в народной культуре славян, *Kodovi slovenskih kultura*, 6: 141–151.
- Фасмер: М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*: <<http://www.slovorod.ru/etym-vasmer/index.html>> 28.07.2018.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: Српска академија наука и уметности – Српска књижевна задруга.
- Шипка 2008: М. Шипка, *Зашто се каже?*, Нови Сад: Прометеј.
- Штрбац и Штасни 2017: Г. Штрбац и Г. Штасни, *Соматизми и концептуализација стварности у српском језику (глава и њени делови)*, Нови Сад: Филозофски факултет.
- Vinogradov 1975: V. V. Vinogradov, *Izbrannye trudy. Issledovanija po russkoj grammatike*, Moskva: Nauka: <<https://ru.wiktionary.org/wiki/яблоко>> 28.07.2018.

Gordana R. Stasni

PHRASES WITH A COMPONENT *JABUKA* (AN APPLE)

Summary

In this paper, on the examples recorded in PCA, PMC and the phraseological dictionary of J. Matešić (1982) it is examined different types of phrases with a component *jabuka* in order to determine, based on the semantic content of this lexeme, the concepts that are realized within syntagmas, collocations and phraseological expressions. We selected the units of that type since *jabuka* has a very important place in Serbian culture and tradition, which is also reflected in the language.

In the lexicographic interpretation of the lexeme *jabuka* there are in addition to nominational botanical meaning also secondary realizations that are based on its symbolism and significance that it primarily has in Serbian traditional culture,

in addition to those that has biblical or Greek mythology origin. Decomposing the semantic content of the lexeme *jabuka* points to the importance of the shape component that enabled the transfer of nominations both to the anatomical term (*Adamova jabuka*) and to realities that have an apple shape. Other metaphorical associations are inextricably linked with symbolism, which, we assume, is based on the immediate experience – apple fruit is healthy, nutritious, juicy, fragrant, of a good shape and colour, and hence the apple can be a gift or a symbol of beauty, health, fertility. The negative symbolic field of lexeme *jabuka* comes from the same semantic basis. The object of the disagreement can be only the one that has the value and significance, as well as a compensation for the killed person.

By virtue of its semantic content the lexeme *jabuka* has a pronounced ability of lexical associations. It occurs in sequences of different structural and semantic types. The binary structures are terminologized Adj + N (*divlja jabuka*), N₁ + N₂ (*jabuka kolačarka*) and V + N_{acc} (*dati jabuku*).

They usually occur in the structure of botanical terms. In the first case, both syntagmatic members on the semantic plan generally realize their basic meanings (*bodeća/divlja/otrovna jabuka*). However, in some nominational expressions Adj + N there is a shift in the meaning of the lexeme *jabuka* under the influence of the shape component.

Comparative expressions and sentence constructions are phraseologized. In comparative constructions, the motivational base is very transparent, although there is a change in semantic content (*biti [crven, jedar, zdrav] kao jabuka*) while sentence phrases have a more pronounced degree of expressivity (*jabuka ne pada daleko od stabla*). Adynaton-based phraseologism belongs to the entire paradigm with the same structural and meaningful features (*kad na vrbi rodi grožđe*).

In the processes of terminologization and phraseologization the shape component has an inductive ability, as well as other metaphoric associations whose semantic base derives from immediate experience.

Клара И. Шарафадина
Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов
belkaklara@mail.ru

СТРАТЕГИИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ЭТНОБОТАНИЧЕСКИХ РЕСУРСОВ В *ЗАПИСКАХ ОХОТНИКА* И. С. ТУРГЕНЕВА

В статье рассмотрены этноботанические флорообразы в произведениях И. С. Тургенева. Дан подробный обзор этноботанических и фольклорных репутаций упоминаемых писателем растений, предложена интерпретация этноботанической флорообразности. Выявлены стратегии использования Тургеньевым этноботанических ресурсов.

Ключевые слова: Тургенев, *Записки охотника*, рассказ *Свидание*, этноботаника, флоропоэтика, фольклорные репутации растений.

„... заходили передо мной эти русские люди, запестрели березовые рощи, нивы, поля и ... прощай Шанхай, камфарные и бамбуковые деревья и кусты, море, где я – всё забыл. Орел, Курск, Жиздра, Бежин луг – так и ходят около“ – таким восхищенным читательским впечатлением от тургеньевских *Записок охотника* поделился в письме Николаю Языкову (декабрь 1853 г.) Иван Гончаров, будучи в это время далеко от родины (Гончаров 1955: 262).

Впоследствии, в статье *Лучше поздно, чем никогда* он точно определил биографическую причину „истинно реальной правды“ тургеньевского изображения „мелкого барства, крестьянского люда и неподражаемых пейзажей русской природы“: по его мнению, с раннего детства будущий писатель „пропитался любовью к родной почве своих полей, лесов“ и „сохранил в душе образ страданий населяющего их люда“ (Гончаров 1955: 108–109).

Целостным образом живой и поэтической народно-крестьянской России, увенчанной природой, поразили *Записки охотника* многих современников Тургенева, а признанный мастер природного живописания И. С. Аксаков назвал в числе лучших рассказов цикла *Свидание* (1850) (Письма 1894: 476).

Этот рассказ как ключевой будет рассмотрен нами в аспекте этноботанических знаний Тургенева и их художественного преломления в

его произведениях. Этноботаникой (в широком смысле) мы называем использование и интерпретацию традиционной культурой мира растений, а именно в народной медицине и магии, народные номинации флоры, в частности диалектные фитонимы, а также фольклорные образы растений.

Название рассказа отражает его фабульную ситуацию: молодая крестьянка Акулина пришла поздней осенью в березовую рощу на последнее свидание с соблазвившим ее камердинером богатого барина, уезжающим вместе с хозяином в Петербург. Рассказчика-охотника она поразила необыкновенной трепетной одухотворенностью своего облика: „Я взгляделся: то была молодая крестьянская девушка. Она сидела в двадцати шагах от меня, задумчиво потупив голову и уронив обе руки на колени; на одной из них, до половины раскрытой, лежал густой пучок полевых цветов и при каждом ее дыханье тихо скользил на клетчатую юбку. ... Она, видимо, ждала кого-то; в лесу что-то слабо хрустнуло: она подняла голову и оглянулась. ... в прозрачной тени быстро блеснули передо мной ее глаза, большие, светлые и пугливые, как у лани“ (Тургенев 1979: 242–243).

Обратим внимание на цветочный мотив в ее портретировании: он удивительно гармонично вписывается в облик Акулины и вторит малейшим нюансам ее поведения и смены эмоций: „Несколько мгновений прислушивалась она, не сводя широко раскрытых глаз с места, где раздался слабый звук, вздохнула, повернула тихонько голову, еще ниже наклонилась и принялась медленно перебирать цветы“ (Тургенев 1979: 242–243).

Разговор Акулины с пришедшим наконец-то Виктором в определенный момент касается цветов: „Что это у тебя, – прибавил он, придвинувшись к ней, – цветы? – Цветы, – уныло отвечала Акулина. – Это я полевой рябинки нарвала, – продолжала она, несколько оживившись, – это для телят хорошо. А это вот череда – против золотухи. Вот поглядите, какой чудный цветик; такого чудного цветика я еще отродясь не видала. Вот незабудки, а вот маткина-душка... А вот это я для вас, – прибавила она, доставая из-под желтой рябинки небольшой пучок голубеньких васильков, перевязанных тоненькой травкой, – хотите?“ (Тургенев 1979: 245).

Свой перечень девушка-крестьянка начинает и заканчивает выразительными метафорическими простонародным (обыденными) названиями растений: *полевая/желтая рябинка* и *маткина-душка*. Пояснения Акулины свидетельствуют о несомненном знакомстве писателя с этно-

ботаническими фитонимами¹ и народной медициной, знанием которых он обязан в первую очередь Спасскому-Лутовинову: там на аптекарском огороде обязательно высаживались лекарственные цветущие растения, такие как шалфей, мята, иссоп, рута и пр.

Под псевдонимом *полевая/желтая рябинка* скрыто травянистое растение лесной и лесостепной зоны пижма (*Tanacetum vulgare*), произрастающее в луговых степях и берёзовых лесах, на суходольных лугах, по дорогам, полям, межам, в кустарниках и на опушках.

В романе *Дворянское гнездо* (1859) в XVIII главе она также будет упомянута писателем под этим привлекательным именем как растительная примета национального тоposa – степного пейзажа, недаром навеявшего на Лаврецкого давние воспоминания, в частности о матери и отце: „Приложившись головой к подушке и скрестив на груди руки, Лаврецкий глядел ... на длинные межи, заросшие чернобыльником, полынью и полевой рябиной²; ... вся эта, давно им невиданная, русская картина навевала на его душу сладкие и в то же время почти скорбные чувства, давила грудь его каким-то приятным давлением“ (Тургенев 1981а: 59).

Крестьянскую девушку Тургенев тоже недаром наделил цветолобием и травознанием. Они – естественное продолжение присущей ей внутренней одухотворенности, способной живо и непосредственно откликаться на окружающую ее неброскую красоту родной природы: „Вот поглядите, какой чудный цветик; такого чудного цветика я еще отродясь не видала“ (Тургенев 1979: 245). В ее пояснениях незамысловатые полевые цветы и травы представлены образно-эмоциональными диалектными фитонимами: *полевая рябинка, маткина-душка, чудный цветик, голубенькие васильки*.

1 Ср.: в рассказе *Льгов* (1847), описывая прибрежную растительность, Тургенев упомянет *густой тростник* и посчитает нужным дать читателю этноботаническое пояснение, связанное с родной для него Орловщиной: „...на болотистой речке Росоте. Эта речка верст за пять от Льгова превращается в широкий пруд, по краям и кое-где посередине заросший густым тростником, по-орловскому – майером“ (Тургенев 1979: 75). В рассказе *Бежин луг* тоже есть отсылка к орловскому наречию, связанному с речной растительностью: „– Во-вон, в камыши полез, – прибавил он, прислушиваясь. Камыши точно, раздвигаясь, ‘шуршали’, как говорится у нас“ (Тургенев 1979: 102).

2 Следует исправить казус, который подстерег некоторых исследователей, атрибутировавших *полевую рябину* как дерево. Но общий ландшафт (загоны полей, длинные межи) и растительные соседи (травянистые растения *чернобыльник* и *полынь*) не оставляют сомнений в том, что под этим диалектным фитонимом скрыта именно *пижма*, но никак не *рябина*. А упоминание *пижмы* под *рябиновым* псевдонимом в рассказе *Свидание*, хронологически предшествующем роману *Дворянское гнездо*, с очевидностью свидетельствуют о знании его Тургеневым.

Начнем с диалектного фитонима *полевая рябинка* – так образно народное воображение откликнулось на выразительные природные особенности *пижмы*, „распространенной почти во всей России, растущей на полях и между кустарниками, цветущей во второй половине лета ... очень пахучей многолетней травы с прямостоящим стеблем выш. 14 – 22 ½ верш. с многочисленными золотисто-желтыми корзинками, собранными на верхушке стебля в большое плоское щитковидное соцветие ... Все части растения отличаются сильным запахом и горьким вкусом“ (Залесова 1900: 763).

В диалектных названиях *пижмы* этнолингвисты отмечают нередкое использование растительного кода традиционной культуры: ее уподобляют *ромашке* (*романник, ромашка, ромешек*), рябине и полыни. Сходство *пижмы* с *полынью* одорическое (оба растения наделены сильным запахом), а родственность с *рябиной* усмотрена народной ботаникой в сходстве формы листьев и цветочных корзинок *пижмы* с гроздью ягод *рябины*. Рябиновые названия *пижмы* вариативны: *рябинка, рябинчик* (Малор.), *рябишник* (Ворон.). Имя *рябинка/рябина* дополняется определениями – *полевая, дикая, желтая, богова* (Галич. Костр.) (Анненков 1878: 348–349). Из названий *пижмы*, основанных на уподоблении другим растениям, Тургенев отдал предпочтение дендрониму.

Двойное, почти не дистанцированное, настойчивое упоминание *рябинового* псевдонима *пижмы* в пояснении Акулины дает повод привлечь для комментария богатый ассоциативный ряд, связанный с этим деревом в народном сознании.

Тургенев не мог не откликнуться на образ самого яркого из деревьев – он несколько раз поэтизировал *рябину* как непременную деталь русского ландшафта, наделенную притягательно-манящим буйством красок, огненной красотой:

Осень настала давно; ее прощальные ласки
 Часто милее душе первых улыбок весны.
 Бурые сучья раскинула липа; береза
 Вся золотая стоит; тополь один еще свеж –
 Так же дрожит и шумит и тихо блестит, серебристый;
 Но побагровел давно дуба могучего лист.
 Яркие краски везде сменили приветную зелень:
 Издали пышут с рябин красные гроздья плодов,
 Давно рдеет заря причудливым, долгим пожаром...

Молча гляжу я кругом, вниманья печального полный...
В тронутом сердце звучит грустное слово: прости!
(*Деревня*, VII, 1846) (Тургенев 1978: 63).

В рассказе *Смерть* (1848) из *Записок охотника* золотисто-прозрачная зелень рябин вписана в отмеченный живописной картинностью образ леса, который врезался в память рассказчика с детства (Тургенев 1979: 197).

Пожалуй, рябина занимает одно из первых мест среди деревьев и кустарников фольклорного дендрария во многом благодаря особому почитанию и даже культуре в славянской традиции. Яркой особенностью ее фольклорного инварианта стала феминная соотнесенность: часть этиологических преданий связывает происхождение дерева с женщиной (скорее всего, благодаря грамматическому роду названий). Отсюда известный балладный сюжет и поверья о том, что рябина – заклятая в дерево девушка. В этом контексте становится ясен подтекст песенной формулы *заламывать рябину* - желать любви и *взять сударушку замуж*: „Подуй, подуй, погодушка немаленькая, Раздуй, развей мне рябинушку кудрявенькую! Не вызревши, рябинушку нельзя заломить, Не вызнавши, сударушку нельзя замужь взять. Повызнаю, повызмотрю, возьму за себя ...“ (*Соболевский 1896*: 353).

В русских частушках рябина недаром наделена ролью помощницы-наперсницы: „Пойдем, подруженька, помолимся, Рябинушке сухой, Не избавит ли рябинушка От славушки лихой“ (Сборник 1914: 221).

Немалую роль в культовой репутации рябины сыграла ее роль действенного апотропея в хозяйственной и календарной, а также семейной магии. Так, во Владимирской губернии и в Среднем Поволжье ее брали с собой в свадебный поезд, а листья подстилали в обувь жениха и невесты от сглаза (Тульцева 1976: 91). В Воронежской губернии сваха сыпала жениху в сапоги рябиновые коренья, чтобы не навели на него, порчу во время свадьбы. В известном лечебнике Лахтина (середины XVII в.) описывается изготовление заветного посоха из рябины, с помощью которого оберегали помещение для свадьбы или пира, а также обходили с ним ржаное поле, чтобы птицы не клевали зерно (Агапкина 2009: 518).

В русских лирических песнях рябина – частый символ/уподобление обиженной, тоскующей женщины или девушки: „А рябина, рябина да не сильно вродила – А съ кисти – по горсти, съ другой – по пригорше. А молодка, молодка да ще молодая! Ой, что жь ты, молодка, да не весела ходишь? – Как же мне, молодке, да веселенькой быти? А меня-то, молодку, въ семейке не любят, Ни свекорь-свекруха, ни деверья-невестки; А мое-

го-то мужа, да его дома нету, Да его дома нету, гроза его дома: Шелковая плетка на крюке висела, Усю ночь просвистела по моему телу белому, По сорочечке тонкой, по китаечке звонкой!“ (Соболевский 1896: 503).

В песнях же рябина сопутствует мотиву страдания, этому способствует известный всем горький вкус ее ягод, который „ассоциируется с безрадостной жизнью“ (Агапкина 2009: 515). „По улице по Шведской, По слободушке Немецкой, Молодой ямщик гуляет, Себе девок выбирает. Одна девушка низенька, С молодцами сговоренька: ‘Ты поедешь, друг, жениться, – Зайди к любушке проститься. Привяжи коня ко кусту, Ко тому ли кусту – ко рябине. Ты воскушай, моя радость, Какова горька рябина. Какова горька рябина, – Таково житье со старым, Со детинушкой со молодым, Со ленивым, неудалым’“ (Соболевский 1896: 370).

Невольное ассоциативное соотнесение с ситуацией тургеневского рассказа можно усмотреть в сюжете песни из сборника Соболевского, героиня которой берет рябину в помощницы, добываясь расположения и решительного шага возлюбленного: „На горушке долина, На долине рябина. Я рябинушку ломала, Я пучечики вязала, Я подь горушку бросала, Калинь-мостик мостила, Я ко милому ходила. Ах ты, миленький, ты, милый мой, Возьми меня замуж за себя! – „Станут люди-те смеяться, Меня мать забранить ...“ (Соболевский 1896: 825).

Любопытно, что пижма тоже имела широкое применение в магии у славян с целью возвращения возлюбленного (Колосова 2011: 176). Марцелл описывает такой южнославянский обычай: девушка делает из теста с пижмой колечко, высушивает его на солнце. После нужного заговора она должна сквозь него посмотреть на парня, чтобы завоевать его расположение. По другой версии, „девушка тайком смотрела на юношу, который ее оставил, сквозь венок из пижмы“ (Колосова 2011: 176). Чешскую традицию приводит Махек: „Цветочку этому народ приписывает такую способность, что с помощью его может благополучно домой возвратиться тот, кто выйдет в путь. Поэтому советуют человеку, который отправляется из дому, чтобы сорвал себе пижмы. В моравской песне говорится: ‘Еще себе нарву пижмочки, вернись ко мне, вернись, пригожий паренек’“ (Колосова 2011: 177). Именно с этими верованиями этнолингвисты увязывают большое количество диалектных названий пижмы у славян с корнями врат-/врот со значением *вертеться, вращаться, возвращаться*: словен. чеш. словац. *vrateč, vratečka, vratyč*, пол. *wrotycz, wrotysz*. В болгарской традиции название пижмы – *вартика, влатлика, вратига* (повсем.), а также

вратика – пароним к слову *вѣртя се вертеть(ся)*, поэтому *пижма* используется, чтобы „вертелись парни около девушки“ (Колосова 2011: 176).

Было бы соблазнительно увязать аллюзию на *возвращение*, заложенную в *пижмовой* этимологии, с сюжетом *Свидания*, но она явно вытеснена на дальнюю реминисцентную периферию *рябиновым* кодом. Акулина настойчиво именуется обыденное лекарственное растение поэтичным именем-уподоблением, отсылающим к богатому поэтологическому фонду рябины в фольклоре. Так или иначе актуализированной культурной памятью читателя не могла не стать общая позитивная, в частности апотропейная, репутация дерева и особенно ее феминный код, предполагающий уподобление/соположение с девушкой/женщиной.

Теперь обратимся ко второму метафорическому псевдониму, которым Акулина завершает свой перечень – *маткина-душка*. Атрибуция растения под таким поэтично-трогательным псевдонимом неоднозначна. На нее могут претендовать с разной степенью обоснованности как минимум три растения, носящие это имя: *тимьян (чабрец)*, *мята* и *душистая фиалка*. Два первых – *душистые травы*, третье – *цветок*³.

Тематическая мотивированность перифрастического названия очевидна: оно косвенно корреспондирует с признаниями девушки в сиротстве: „Хоть бы доброе словечко мне сказали на прощанье; хоть бы словечко мне сказали, горемычной сиротинушке...“; „И что же со мной будет, что станется со мной, горемычной? За немилого выдадут сиротиночку... Бедная моя головушка!“ (Тургенев 1979: 247).

Как видим, речь Акулины насыщена поэтическими формулами свадебной поэзии, в частности, из причитаний невесты-сироты. Ассоциация с несчастливой девичьей долей, заложенная в рябиновом псевдониме *пижмы*, подхвачена и продолжена аллюзийностью этноботанического названия с *материнской* доминантой.

Поясним его происхождение. Колоритно-славянское по фонетике и словообразовательным моделям, оно восходит, как выяснили лингвисты, к латинскому источнику: *matris animula* происходит из Севильи и восходит к VI в. Как отмечает В. Б. Колосова, не являясь родными, *материнские* названия широко распространились у славян: пол. *macierzduzszka*, чеш. *materi douška*, *materie dausska*, рус. *materduszka*, *matkina duška*, луж. *babduška*, бел. *мацержанка*, *мацердушка*, укр. *чепчик-матерзанка*, русин. *материнка*, србх. *мајкина душица*, *материна*

³ Под названием *маткина душка* фиалка упомянута В. А. Жуковским в повести *Марьино роццо*. См. об этом в нашей монографии (Шарафадина 2018: 393–394).

душа, болг. *майчина душица*, *материна душица*, *материка*, *матерка*, србх. *матерка*, *материнка*, *мајчина душица* (Колосова 2009: 82).

Она же дает обзор версий объяснения названия (Колосова 2009: 82–83). Так, *тимьян*, согласно Сырениушу, заслужил имя-уподобление *macierzaduszka* за свое матерински-исцеляющее действие: „Тимьян, что в сильной тошноте ... и других тяжелых случаях, когда кажется, что уже душа тело покидает, дает быструю помощь и душу, как бы убежавшую, возвращает, и становится как мать, укрепляющая силы сердечные и оживляющая тело“ (Колосова 2009: 82).

Когда *тимьян* (чабрец) был оценен за свои лекарственные качества (его использовали при лечении женских болезней, ванны с этой травой принимали замужние женщины, желающие иметь потомство) и глубоко вошел в культуру славян, название подверглось показательному конкретному переосмыслению: *душка* стала толковаться как обозначение душистого растения, а эпитет *материна* указывал на матку (женский орган): так, по Фасмеру, *macierzaduszka* означает растение, которое влияет своим запахом на *utrzymanie macicy w spokoju*; по Ростафиньскому *macierz* означает *матку*, а *duszka* – *благование*, *macierzaduszka* означает растение, душистый настой которой полезен для матки (Колосова 2009: 82).

Народная фантазия не могла пройти мимо такого соблазнительно-сюжетного фитонима и дала ему истолкование в аспекте природной реинкарнации. Эти этиологические легенды исходят из иного, чем в целительной версии, толкования словосочетания: *маткина* – принадлежащая матери, *душка* – душа. По одной из версий (болгарская легенда; сказание из Крушевца), душистый цветок стал воплощением души умершей матери для опечаленных детей: он вырос на ее могиле, куда дети приходили каждый день и горько плакали; однажды, вновь придя туда, они нашли очень красивый душистый цветок – это мать отозвалась на слезы своих опечаленных детей. По другой версии (известны чешский и словацкий варианты), такой цветок вырос на могиле матери из слез девочки-сироты (Колосова 2009: 83).

Обратимся к лекарственной репутации собранных травознавицей Акулиной растений. В духе народной ветеринарии и медицины, знание которых вполне естественно для девушки-крестьянки, комментирует она назначение пижмы/полевой рябинки – *для телят хорошо*; череды – *против золотухи*.

Действительно, давно известно, что пижма, как кормовая добавка, возбуждает аппетит, а также изгоняет из домашних животных параз-

итических червей. В *Ботаническом словаре* Н. Анненкова указано: В Курской губернии дается животным от ”норицы”⁴ (Анненков 1878: 349), а общее описание ее применения в народной медицине занимает полстраницы: как укрепляющее средство, от головной боли вообще и противу головокружения и приливов крови к сердцу, от ломоты, желчи, желтухи, падучей болезни, от желтой грыжи, от худобы, при слабом пищеварении, ревматизме, ипохондрии, от глистов у детей, болезнях матки и т. д.

Череда дважды востребована Тургеневым в цикле *Записки охотника* как этноботаническая деталь. К лечебной репутации растения апеллирует травознавец Касьян с Красивой Мечи из одноименного рассказа: „А есть... есть травы, цветы есть: помогают, точно. Вот хоть череда, например, трава добрая для человека; вот подорожник тоже; об них и говорить не зазорно: чистые травы – божии. Ну, а другие не так: и помогают-то они, а грех; и говорить о них грех. Еще с молитвой разве... Ну, конечно, есть и слова такие... А кто верует – спасется, – прибавил он, понизив голос“ (Тургенев 1979: 118).

Приведем колоритное описание череды из *Словаря Академии Российской* (САР) (конец XVIII в.): „Трава однолетняя, имеющая листья трехраздельные, цветки желтенькие, сложенные сумочкою, с двумя наверху крючками, коими они удобно зацепляются и пристают к мимоходящим, почему и собачками называются. Простолюдины красят сею травую в желтую краску; растет в Европе по местам влажным“ (САР 1794: VI,1 261). К *цепкому* характеру растения отсылают его простонародные названия: *репешки, причена, остючка, лепница, собачьи репы, кошки, бадульки, козы рожки, стрелки*.

Надоедливый сорняк, предпочитающий сырые места (болота, каналы, берега рек), в какой-то мере реабилитирован репутацией старинного лекарственного средства. В большинстве районов России череду называли *золотушная трава*. В XIX в. был хорошо известен так наз. *аверин чай* (назван по имени купца Аверина) для лечебных ванн. В его состав входили череда, фиалка трехцветная и листья черной смородины (такой рецепт приводит Н. Анненков). Он же указывает на потогонный и мочегонный эффект растения (Анненков 1878: 65).

Похоже, *пучок* трав собран Акулиной в ожидании свидания в том числе и для практического применения.

В то же время в нем есть совсем не лекарственные или хозяйственные забудки – скромная, но трогательная травка („собою низка и маленька,

4 Язва на холке у лошадей.

в середках у нее беленько, а около цветки сини“) с самокомментирующим именем-просьбой⁵.

Рассказчик, описывая избранника Акулины с явной антипатией („Это был, по всем признакам, избалованный камердинер молодого, богатого барина“ (Тургенев 1979: 243), обратит внимание читателя на символизирующие верность и память „незабудки из бирюзы“ как деталь оформления серебряных и золотых колец на его „кривых и красных пальцах“ (Тургенев 1979: 243). Характеризуя претенциозную безвкусицу его облика, эти пошлые ювелирные *незабудки* – очевидный зеркальный, профанированный *ответ* на призыв натуральных цветов из пучка Акулины, что очевидно и из дальнейшего диалога персонажей рассказа: „Не забывайте меня, Виктор Александрыч, – продолжала она умоляющим голосом“ (Тургенев 1979: 244).

Своему возлюбленному Акулина предназначила и самостоятельный цветочный букетик – из васильков. „А вот это я для вас, – прибавила она, доставая из-под желтой рябинки небольшой пучок голубеньких васильков, перевязанных тоненькой травкой, – хотите?“ (Тургенев 1979: 245).

Для интерпретации цветочного подарка Акулины также стоит обратиться к фольклорной репутации *василька*. В. Б. Колосова, посвятившая ему отдельный этноботанический очерк (Колосова 2010: 143–155), справедливо считает *василек* значимым элементом растительного кода традиционной культуры, наделенным запоминающимся образом и отчетливым семиотическим статусом.

Васильки, как и *рябина*, связаны с женским началом и эмблематизируют беззаботное девичество в родительском доме: после замужества „девственность невесты остается в доме ее родителей в образе цветов: *рута-мята* – девичество, *васильки* – связанное с ним счастье и веселье“ (Автамонов 1902: 265). На этом представлении основана слезная просьба героини народной песни, обращенная к родителям:

У поле соловьюшка кричала,
 Въ чистомъ молоденькой кричала.
 Въ тереме Прасковьюшка плакала,
 Гневъ клала на родимаго батюшку:
 „Молоду въ чужи люди отдають;

⁵ Ср. в этикетных пособиях *по языку цветов* незабудке приписывались реплики „Она за меня все тебе выскажет“ и „Пусть мой образ навсегда обитает в твоём сердце“ (Ознобишин 1830: 89).

Останется зеленый садь безъ меня,
 Завянуть цветики въ саду:
 Аленькой, лазоревой цветочикъ,
 Беленькой, любимой мой василекъ.
 Воставай, мой батюшка, раненько,
 Поливай все цветики частенько,
 Утренней, вечернею зарею,
 Сверхъ того горючею слезою
 (Соболевский 1896: 411(2)).

Девическая репутация этого цветка проясняет и подтекст песенной формулы: *выщипывание, срывание* васильков означает *высматривание* невесты, ср.:

Во двухъ польцахъ яблоньца,
 Подъ яблоньцей грушица,
 Подъ грушицей светлица,
 Во светлице девица.
 Рвала цветы съ васильену⁶,
 Сама себе говорила:
 Кому мой вьюнь достанется?
 Достался вьюнь старому.
 Я стараго уважу,
 Постелюшку постелю:
 Я въ три ряда камня,
 А въ четвертый рядъ шипучу колючаго;
 Я взголовье – колоду дубовую;
 Одну его крапивою жигучею;
 Я разбужу дубиною вязовою!
 ...Достался вьюнь молодому.
 Я молодаго уложу,
 Постелюшку постелю:
 Я въ три ряда войлочка,
 Въ четвертый рядъ перину пуховую;
 Я взголовье – подушку парчевую;
 Одну его, одену шубой новою;
 Я разбужу своимъ ласковымъ словамъ
 (Соболевский 1896: 344).

В то же время в фольклоре, как утверждает В. Б. Колосова (2009:151), можно найти свидетельство осмысления *васильков* как мужского символа:

⁶ Местное название васильков (прим. А. И. Соболевского).

„Близ дороженьки зеленый дуб стоит; Близ дубочка Васильковы цветы,
– Круг девушки удалы молодцы“ (Автомонов 1902: 89).

Народная этимология сблизила название цветка со словом *веселье* и он получил еще одно позитивное значение, став символом счастья:

На улице широкой, широкой,
На мураве зеленой, зеленой,
И кто жь у насъ холостой, холостой,
И кто у насъ не женать, не женать?
Василій светъ – холостой, холостой,
Ивановичъ – не женать, не женать,
Онъ белъ лицомъ, кудревать;
На немъ шапка соболья,
А въ шапочке платочекъ,
Во платочку три узла:
Первый узель – василекъ,
Другой узель – маковъ цветъ,
Третій узель – любовь-трава.
Его девушки спросили:
„На что жь тебе василекъ?“
– „Чтобъ я, молодець, весель былъ.“
– „На что жь тебе маковъ цветъ?“
– „Чтобъ я, молодець, красень былъ.“
– „На что жь тебе любовь-трава?“
– „Чтобъ девушки любили,
Молодушки хвалили,
На высокъ теремъ водили,
Пивцомъ-винцомъ поили,
Калачами кормили!“
(Соболевский 1896: 234).

И, наконец, такие народные названия василька, как *приворот*, *приворотник* (Анненков 1878: 89), могут быть расценены как косвенное свидетельство его использования в любовной магии. Скорее всего, Акулина приготовила любимому *приворотные* цветы, трогательно и наивно надеясь, что они выразят то, о чем ей трудно сказать – любовь, обожание, нежелание мириться с расставанием.

Словарный фонд именованья василька, как показали исследования этнолингвистов, впечатляюще широк (их более 70-ти) и разнообразен (Колокольцева 2003). Но общим свойством диалектных фитонимов является доброжелательное отношение к этому сорному (!) растению,

откровенная симпатия, даже любование и запоминающаяся одушевленность, так как вдохновлены они метафорической связью василька с человеком (именем и внешним обликом – глазами), а также обыгрывают *небесный* цвет растения⁷ и привлекательную форму.

подавляющее большинство наименований василька связано либо с созвучным мужским именем собственным: *Василь, Василь, Васёк, Васькины глазки*; либо с указанием на цвет растения: *синик-василь, синяя трава, синец, синик, синецветка, синеглазик, синеголов, синявка, синьки, синий цвет во ржи, голубок, голубень, голубоцветник, голубые цветки, голубые глазки* (Анненков 1878: 89–90). Привлекательная форма нашла отражение в таких названиях, как *бабочки, колокольчик, звонок*. Как украинское заимствование в русских говорах отмечено название *волошка* (Даль 1978: 237), т. е. *волохатый, косматый*, родственное словам *волоха (кожа, шкура), волос, волокно* (Фасмер 1987: 345). В. Б. Колосова считает, что загадочная трава (из старинного сборника заговоров) под названием *молчальник* по комплексу признаков может быть атрибутирована как *василек синий* (Колосова 2010).

Обратим внимание, что сама Акулина не называет *василек*, как бы *утаивая* его имя (кроме того, *небольшой пучок* упрятан ею под *желтую рябинку*): „А вот это я для вас, – прибавила она, доставая из-под желтой рябинки *небольшой пучок голубеньких васильков, перевязанных тоненькой травкой, – хотите?*“ (Тургенев 1979: 245).

Аттестацию цветов берет на себя рассказчик, трогательно описывая их в духе народной ботаники („*небольшой пучок голубеньких васильков, перевязанных тоненькой травкой*“), для которой было свойственно настойчивое употребление уменьшительно-ласкательных слов в *васильковых* фитонимах (собственно, и само название *василёк* уже содержит уменьшительно-ласкательный суффикс): *васильчик, василёчек, василёчик-травка, синявушка, синеглазик, голубок, голубка, голубоглазик*.

Любопытно, что некие старинные *руководства* (явно этикетного свойства), на которые ссылается Н. Ф. Золотницкий, предлагали считать *василек* эмблемой непостоянства и ветрености: „Тот, чье сердце непостоянно, кто сам не знает, на чем ему остановиться, и мирится с такого рода колебанием, тот пусть носит васильки, так как цветы эти, будучи сини и веселы и обладая способностью пере-

⁷ Василек как родовое растение имеет 9 видов с цветками разного цвета (белого, розового, лилового, малинового, желтого, пурпурного), тем не менее васильки в народной ботанике ассоциируются только с одним видом - *Centaurea cyanus* (букв. *синий*) – с голубыми, синими или фиолетовыми цветами.

ходить в белый цвет, недолго сохраняют свою основную окраску“ (Золотницкий 1913: 225).

Заметим, что Тургенев не акцентирует подтекстовый смысл подарка Акулины, доверяя читательской интуиции и вниманию к контекстуальным значениям. В то же время завершение цветочного мотива рассказа совпадает с его финалом, обнаруживая тем самым особую значимость:

„Я не выдержал и бросился к ней; но едва успела она взглядеться в меня, как откуда взялись силы – она с слабым криком поднялась и исчезла за деревьями, оставив разбросанные цветы на земле.

Я постоял, поднял пучок васильков и вышел из рощи в поле“ (Тургенев 1979: 248).

Именно букетику васильков, небрежно оброненному глупым и самодовольным Виктором, но *поднятому* рассказчиком, посвящена и последняя фраза рассказа: „Я вернулся домой; но образ бедной Акулины долго не выходил из моей головы, и васильки ее, давно увядшие, до сих пор хранятся у меня...“ (Тургенев 1979: 248). Как тут не вспомнить, что васильки оставались в доме родителей девушки как напоминание о дочери, а увядшие цветы – символ горя и печали.

В заключительном рассказе *Записок охотника* Лес и степь (1848) *стены* высокой ржи и цепкие васильки в ней (ср. этнофитонимы *синий цвет во ржи, ржевой цвет* (Костр.) (Анненков 1878: 89), *ржаные синюшки* (Потанин 1899: 234), *житник* (Курск.), *полевой цветок* (Маризл) (Колокольцева 2003: 68) запоминающаяся деталь приподнято-веселого, радостного общения рассказчика с родной природой⁸: „А летнее, июльское утро! ... воздух весь напоен свежей горечью полыни, медом гречихи и 'кашки' ... Голова томно кружится от избытка благоуханий. Кустарнику нет конца ... Кое-где разве вдали желтеет поспевающая рожь, узкими полосками краснеет гречиха. ... А то велишь заложить беговые дрожки и поедешь в лес на рябчиков. Весело пробираться по узкой дорожке, между двумя стенами высокой ржи. Колосья тихо бьют вас по лицу, васильки цепляются за ноги, перепела кричат кругом, лошадь бежит ленивой рысью“ (Тургенев 1979: 355, 356, 357).

В совершенно особом символическом статусе фигурируют васильки еще в одном рассказе из цикла *Записки охотника – Живые мощи* (1874).

8 Напомним, что именно как спутник зерновых культур (а также из-за колористического сходства с почитаемым голубым *египетским лотосом*) синий василек стал еще в Древнем Египте символом жизни и изобилия: его выращивали в садах, изображали на стенах, полах домов и дворцов посуде, на украшениях (кулоны, серьги, ожерелья), элементах женской одежды.

Героиня рассказа крестьянка Лукерья тихо умирает вдали от людей от тяжелой болезни: „... девочка тут есть, сиротка; нет, нет – да и наведается, спасибо ей. Сейчас тут была ... Она цветы мне носит; большая я до них охотница, до цветов-то. Садовых у нас нет, – были, да перевелись. Но ведь и полевые цветы хороши, пахнут еще лучше садовых. Вот хоть бы ландыш... на что приятнее!“ (Тургенев 1979: 330).

Но особо дорог Лукерье, как выясняется далее, василек: он – растительный субститут ее бывшего жениха Василия. Героиня признается рассказчику: „Поляков Вася был у меня прошлой весной. Пока он со мной сидел да разговаривал – ну, ничего; а как ушел он – поплакала я-таки в одиночку! Откуда бралось!“ (Тургенев 1979: 334).

Затем василек становится многозначительным элементом одного из ее вещей снов: „Вижу я, будто стою я в поле, а кругом рожь, такая высокая, спелая, как золотая! ... И будто в руках у меня серп, и не простой серп, а самый как есть месяц, вот когда он на серп похож бывает. ... а кругом васильки растут, да такие крупные! И все ко мне головками повернулись. И думаю я: нарву я этих васильков; Вася прийти обещался – так вот я себе веночек сперва совью; жать-то я еще успею. Начинаю я рвать васильки, а они у меня промеж пальцев тают да тают, хоть ты что! И не могу я себе веночек свить. Ах, думаю, беда – не успела! Все равно, надену я себе на голову этот месяц вместо васильков. Надеваю я месяц, ровно как кокошник, и так сама сейчас вся засияла, все поле кругом осветила. Глядь – по самым верхушкам колосьев катит ко мне скорехонько – только не Вася, а сам Христос! ... ‘Не бойся, говорит, невеста моя разубранная, ступай за мною; ты у меня в царстве небесном хороводы водить будешь и песни играть райские’“ (Тургенев 1979: 334-335).

Васильки здесь использованы Тургеневым, прежде всего, номинативно – с явной проекцией на имя Василий. Несостоявшийся веночек из васильков, в котором Лукерья хотела встретить суженого, имеет обрядовую символику: как девичий и свадебный атрибут. По сюжету сна героиня становится *Христовой невестой*, поэтому ей нужен другой, особый веночек. В Словаре Академии Российской пояснялось, что „в церковных книгах название Христова невеста придается святым мученицам, страданием своим за веру сподобившимся венца нетленного“ (САР 1794: IV, 478–479): „Надену я себе на голову этот месяц вместо васильков. Надеваю я месяц, ровно как кокошник, и так сама сейчас вся засияла, все поле кругом осветила“ (Тургенев 1979: 335).

Включение васильков в мотив сна, предшествующий появлению Христа, могло быть подсказано и их фольклорной этиологией, связы-

вавшей происхождение растения с обстоятельствами крестного пути Спасителя – *небесно-голубые цветы*, по одной из легенд из Галицкой Руси, взошли, чтобы помочь обнаружить крест Распятия (Колосова 2009: 149).

Финал рассказа *Живые мощи* становится своего рода развязкой-послесловием иносказательного *свадебного* сюжета сна героини: „Несколько недель спустя я узнал, что Лукерья скончалась ... Рассказывали, что в самый день кончины она все слышала колокольный звон, хотя от Алексеевки до церкви считают пять верст с лишком и день был будничным. Впрочем, Лукерья говорила, что звон шел не от церкви, а ‘сверху’. Вероятно, она не посмела сказать: с неба“ (Тургенев 1979: 338).

И, наконец, венок из васильков появится в повести *Степной король Лир* (1869–1870) в запоминающемся портретировании дочери Харлова Евлампии: „... на повороте дороги попалась мне та самая вторая дочь Харлова, Евлампия, которая, по словам Анны Мартыновны, *ушла в поле за васильками. Густой венок из этих цветов обвивал ее голову. ... во взгляде ее огромных глаз было что-то дикое и почти суровое. ‘Вольница, казачья кровь’, – так отзывался о ней Мартын Петрович. ... Солнце освещало ее высокую фигуру, и ярко голубел васильковый венок на ее голове*“ (Тургенев 1981в: 225). Густой венок из васильков эта *осанистая красавица* носит почти как корону, и он естественно корреспондирует с ее *вольно-казачьей* родословной, отразившейся в *диком и суровом* взгляде. Заметим, что по одной из этимологических версий название цветка является древнерусским переоформлением греч. *basilikon царский* (цветок, растение) (от *basileus* ‘цар’) (Шанский 2004: 34).

Поэтому неудивительно, что именно такая героиня становится *богородицей хлыстов-раскольников*.

И совсем по-иному вписаны васильки в растительное окружение Фенечки в романе *Отцы и дети* – как незамысловатая природная аранжировка всего ее милого облика⁹: „Сначала она его [Николая Петровича – К. Ш.] дичилась и однажды, перед вечером, встретив его на узкой тропинке, проложенной пешеходами через ржаное поле, зашла в *высокую, густую рожь, поросшую полынью и васильками*, чтобы только не попасться ему на глаза. Он увидел ее головку сквозь золотую сетку колосьев, откуда она высматривала, как зверок, и ласково крикнул ей: – Здравствуй, Фенечка! Я не кусаюсь. – Здравствуйте, – прошептала она, не выходя из своей засады“ (Тургенев 1981б: 40).

⁹ Недаром и в этикетной символикe за васильком прочно закрепился концепт *простота* (Ознобишин 1830: 63).

Наши наблюдения над использованием Тургеневым этноботанических знаний в его произведениях, убеждают, что характерное для традиционной культуры двуплановое отношение к миру растений (как промежуточного между миром *мертвой* природы и миром животных и людей) бережно интерпретировано писателем в контексте ценностного отношения народа к природе. Культуроносность народной ботаники стала для писателя катализатором для создания особой эстетики природно-растительного кода, в которой в целостно-гармоническом равновесии сошлись прагматика и символика.

В заключение сравним, какие культурные трансформации претерпели в переводах на английский язык этноботанические реалии из рассказа *Свидание*.

Этнофитоним *полевая/желтая рябинка* в выявленных нами англоязычных переводах чаще всего атрибутирован как пижма и переведен ее номенклатурным названием в англоязычном ботаническом лексиконе – *tansy*. Это название восходит к *tanaceta* – латинизация греческого *athansia* – отрицание Танатоса, бессмертие: подобно цветкам бессмертников, сухие соцветия пижмы сохраняют желтый цвет. В южных англо-саксонских графствах времен королевы Елизаветы молодые листья пижмы считали ценной весенней зеленью, их употребляли во время Великого поста для очищения организма. Пудинг и омлеты с пижмой, подаваемые к столу в пасхальные дни, символизировали горечь и скорбь, но в то же время воскресение и весеннее пробуждение природы.

Таким образом, лингвокультурная информация, закрепленная за пижмой в англоязычной традиции, явно имеет иное направление, чем этнофитоним *полевая рябинка*. Следуя ботаническому буквализму, эта версия попутно жертвует национально-культурным колоритом исходного текста. Возможно, стоило поискать в английском ботаническом лексиконе среди синонимов лекарственных растений дендронимические уподобления либо применить прием описательного перевода. Наконец, напомним, что пижма имеет в английском ботаническом лексиконе метафорический синоним *buttons*, т. е. *кнопочки*. Такая версия перевода выглядела бы более релевантной, будучи хотя бы частично эквивалентной поэтичности этнофитонима *полевая рябинка*.

В другой версии перевода использован функциональный аналог – *milfoil*, т. е. буквально тысячелистник: он совпадает с пижмой по интернациональной лечебной репутации, сходны их перисторассеченные

листья и верхушечные соцветия. Но такая замена так же редуцирует этнокультурную специфику исходного фитонима.

Более удачен опыт перевода этнофлоронима *маткина душка*, а именно с использованием приема частичного калькирования, который позволяет сохранить основную лингвокультурную информацию, а именно *материнскую* доминанту фитонима – *mother-darling*. Но, наряду с этой версией, в других переводах используется достоверная ботанически, но неоправданная эстетическим заданием текста атрибуция флоронима – *mint* (*мята*) либо *violets* (фиалки), так как при этом утрачивается весь ассоциативно-аллюзийный ряд исходного этнофитонима.

Надеемся, что наше исследование убедительно продемонстрировало, что этноботаника – „это определенный способ видения культуры, а именно видение ее сквозь призму мира растений, который уже настолько вошел в культуру и прижился там окончательно, что невозможно этого не замечать“ (Paluch 1985: 5), и произведения Тургенева требуют продолжения изучения в этом направлении.

ЛИТЕРАТУРА

- Автамонов 1902: Я. Автамонов, Символика растений в великорусских песнях, *Журнал Министерства народного просвещения*, 11: 46–101; 12: 234–288.
- Агапкина 2009: Т. А. Агапкина, Рябина, *Славянские древности*: в 5 т., Москва: Международные отношения: Т. 4: 514–519.
- Анненков 1878: Н. Анненков, *Ботанический словарь*, СПб.: Типография Императорской Академии наук.
- Гончаров 1955: И. А. Гончаров, *Собрание сочинений: в 8 т.* Статьи, заметки, рецензии, автобиографии, избранные письма, Москва.
- Даль 1978: В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т.*, Москва: Русский язык. Т. 1.
- Залесова 1900: Е. Залесова и О. Петровская, *Полный русский иллюстрированный словарь-травник и цветник: в 4 т.*, СПб.: А. А. Каспари: Т. 3
- Золотницкий 1913: Н. Ф. Золотницкий, *Цветы в легендах и преданиях*, Москва: А. Ф. Девриена.
- Колокольцева 2003: Т. Н. Колокольцева и Р. И. Кудряшова, Варианты наименований растения василёк в русских говорах (лингвогеографический аспект), *Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования)*, 2000, СПб.: ИЛИ: 6–73.

- Колосова 2009: В. Б. Колосова, *Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект*, Москва: Индрик.
- Колосова 2010: В. Б. Колосова, О чем молчит трава «молчан»? (К вопросу об отождествлении растений в текстах травников), *Антропологический форум*, 13: 96–103.
- Колосова 2011: В. Б. Колосова, Этноботанические заметки. VI. Пижма, *Антропологический форум*, 15: 171–186.
- Колосова 2012: Колосова В. Б. Травы, *Славянские древности: в 5 т.*, Москва: Международные отношения: Т. 5: 303–307.
- Колосова 2012: Колосова В. Б. Колосова, Цветы, *Славянские древности: в 5 т.*, Москва: Международные отношения. Т. 5: 476–480.
- Некрасов 1981: Н. А. Некрасов, *Полное собрание сочинений и писем: в 15 т.* Стихотворения 1855-1866 гг., Л.: Наука, Т. I.
- Обозрение русской литературы за 1850 г., *Современник*, 1851/2, Отд. II: 33–74.
- Ознобишин 1830: Д. Ознобишин, *Селам, или Язык цветов*, СПб.: тип. Мин-ва просвещения.
- Потанин 1899: Г. Потанин, Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы, *Живая старина*, 2: 167–239.
- Письма 1894: Письма С. Т., К. С. и И. С. Аксаковых к И. С. Тургеневу, *Русское обозрение*, 8.
- Сборник 1914: *Сборник великорусских частушек*, под ред. Е. Н. Елеонской, Москва: Издание комиссии по народной словесности.
- САР: *Словарь 1789–1794: Словарь Академии Российской: в VI ч.*, СПб.: при Императорской Академии Наук.
- Соболевский 1896: А. И. Соболевский, *Великорусские народные песни: в 7 т.*, СПб.: Гос. тип. Т. 2.
- Тульцева 1976: Л. А. Тульцева, Рябина в народных поверьях, *Советская этнография*, 5: 88–99.
- Тургенев 1978: И. С. Тургенев, *Стихотворения, поэмы, статьи и рецензии, прозаические наброски, Тургенев И. С. ПССиП: в 30 т.*, Москва: Наука. Т. 1.
- Тургенев 1979: И. С. Тургенев, *Записки охотника, Тургенев И. С. ПССиП: в 30 т.*, Москва: Наука. Т. 3.
- Тургенев 1981а: И. С. Тургенев, *Дворянское гнездо. Накануне. Первая любовь. 1858 – 1860, Тургенев И. С. ПССиП: в 30 т.*, Москва: Наука. Т. 6.
- Тургенев 1981б: И. С. Тургенев, *Отцы и дети. Повести и рассказы. Дым. 1861–1867, Тургенев И. С. ПССиП: в 30 т.*, Москва: Наука. Т. 7.
- Тургенев 1981в: И. С. Тургенев, *Повести и рассказы. 1868 – 1872, Тургенев И. С. ПССиП: в 30 т.*, Москва: Наука. Т. 8.
- Фасмер 1987: М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка в 4 т.*, Москва: Прогресс. Т. 1.

Шанский 2004: Н. М. Шанский и Т. А. Боброва, *Школьный этимологический словарь русского языка. Происхождение слов*, Москва: Дрофа.

Шарафадина 2018: К. И. Шарафадина, «Селам, откройся!»: *Флоропэтика в образном языке русской и зарубежной литературы*, СПб.: Нестор-история.

Paluch 1985: A. Paluch, *Etnobotanika: materiały I Ogólnopolskiego Seminarium Etnobotanicznego*, Kolbuszowa 19-20 VII 1980 r., Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Klara I. Sharafadina

STRATEGIES OF USING ETHNOBOTANICAL RESOURCES IN THE 'NOTES OF THE HUNTER' BY I. S. TURGENEV

Summary

Ethnobotanical floral images in the works by I.S. Turgenev are considered in the article. A detailed review of the ethnobotanical and folklore reputations of the plants mentioned by the writer is offered and an interpretation of the ethnobotanic flora-likeness is proposed. The strategies for using Turgenev ethnobotanical resources are singled out.

Валерий А. Доманский
Санкт-Петербургский Институт Бизнеса и Инноваций
valerii_domanski@mail.ru

СЕМАНТИКА ДЕНДРОНИМОВ В ЛИРИКЕ СЕРГЕЯ ЕСЕНИНА

Статья посвящена есенинской флористической картине мира, которая восходит к древнейшим языческим культам и архетипам. В ней особое место отводится деревьям и кустарникам, выполняющим самые разнообразные функции: мировой вертикали и горизонтالي, природного храма, уподобление человека и животных дереву, дендронимической символики и источника изобразительности.

Ключевые слова: лирика Есенина, картина мира, дендронимы, мировое дерево, вертикаль и горизонталь, дерево-храм, дендронимические образы.

Есенинская картина мира восходит к древнейшим языческим культам и архетипам – славянским, древнегреческим и даже индо-иранским. В ней особое, в чем-то исключительное место отводится растениям: травам, цветам, кустарникам, деревьям. Если сравнивать поэзию Есенина с вышивкой, то в ней будет преобладать растительный орнамент, причем здесь растительность является как отражением объектов реального мира, так и средствами художественной изобразительности: сравнениями, метафорами, символами.

Самым значительным объектом в растительном мире для поэта, несомненно, является дерево. „Все от дерева“ – писал Есенин в своей статье *Ключи Марии* (Есенин 2015, т. 5: 190), имеющей для него важное методологическое значение в осмыслении собственного художественного метода. Его модель мира сложилась ко времени написания упомянутой статьи, то есть к 1918 году, и, по сути, оставалась неизменной на протяжении всего его творчества. Менялись только средства изобразительности и художественные приемы, восходящие к этой *древесной* миромодели.

Вычленим основные функции дерева в конструировании Есениным своего поэтического космоса. Прежде всего *есенинский концепт дерева* связан с образом мирового дерева – вертикали или, как выразилась Т. В. Цивьян, „материализованным образом соединения земли и неба“ (Цивьян 1999: 43). По его стволу и веткам (своеобразной лестнице)

осуществляется движение вверх/вниз, оно же представляет и структуру космоса в балканославянской традиции:

Едно дърво дафиново
Колку вишно, толку лично;
Корен-от му по съ земя,
Гранки-те му слано море,
Вършен-от му сино небе...
(Миладиновци 1981: № 177)

В этой функции дерева соединять небо и землю слышатся также отголоски древневосточного фаллического культа, в котором небо ассоциируется с мужским началом *ян*, а земля – с женским началом *инь*. Через дерево небо проливает свою живительную влагу на землю, вступает с нею в брачный союз. Не случайно все светопоклонники почитали расцвет растений как ежегодное проявление светоносной и животворящей эротической силы неба.

У славян этот культ связан с весенним красным солнцем Ярило, которое будило эротическую энергию у всего живого: людей, животных и растений. Апофеозом этого культа являются *Зеленые святки*, соединяющие в себе два культа: языческо-славянский и христианский. Они начинались в Семик (празднуемый на седьмой неделе после Пасхи), и заканчивались в Троицко воскресенье. В эти четыре дня травами, цветами и ветками деревьев люди украшали свои дома, а девушки завивали венки, наряжали березу, покровительницу женского начала, и водили вокруг нее хороводы, призывая Ярилу, Люля, Леля. *Семиковое дерево* являлось символом весны, цветения, проникновения зеленой эротической силы природы в людей (Миролюбов, т. 1: 1996).

Интересно, что у Есенина эротической энергией весеннего солнца обладает также и весенняя луна, пробуждающая любовное томление:

Сад польшет, как пенный пожар,
И луна, напрягая все силы,
Хочет так, чтобы каждый дрожал
От щемящего слова „милый“.
(Есенин 2015, т. 1: 211)

Поэт, по воспоминаниям его сестры А. А. Есениной, особенно любил праздник Святой Троицы, которым заканчивались Зеленые святки. В этот день в Константиново дома внутри и снаружи украшались не только тра-

вами и ветками, но и лентами. Девушки надевали белые платья, ходили по улицам и даже в церковь с букетами. Александра Александровна и полагает, что именно под впечатлением этого сельского праздника ее брат создает известное стихотворение „Троицыно утро, утренний канон...“, (*Троица*) (Есенина 1995: 37), в котором отразилась не только радостная, но и печальная сторона *троицыного канона*. Она связана с тем, что на Троицу, часто по воле родителей, заключались браки с нелюбимым, и праздник молодой земли, ожидания молодыми людьми любви и близкой свадьбы был одновременно днем прощания девушки с молодостью:

На резных окошках ленты и кусты
Я пойду к обедне плакать на цветы.

Пойте в чаще, птахи, я вам подпою.
Похороним вместе молодость мою.
(Есенин 2015, т. 1: 31)

Вторая функция дерева в поэтической миромодели Есенина – функция мировой горизонтали. Дерево не только соединяет небо и землю, но и своей ветвистой кроной, как крыша, покрывает землю, объединяет мир животных и растений в единую *плоть*. Оно – руки праславянского бога **Рода**, который обнимает ими весь рожденный от него мир *при-роды* и *на-рода*. Поэтому в поэзии С. Есенина весь природный мир не только живой, одухотворенный, но и целостный при всем его бесконечном многообразии. Растения, животные, человек составляют единый орнамент грандиозного божественного полотна.

Две эти функции мировой вертикали и горизонтали соединяет в себе и христианский образ *Мамврийского* или *Мамрийского дуба* (у Есенина в статье *Ключи Марии* он назван *Маврийский дубом*). Под его сенью библейский Авраам с Сарой встречают Святую Троицу, в честь которой и назван один из главных христианских праздников. Мамврийский дуб для Есенина является как вселенским деревом-храмом, под сенью которого объединяются народы в мировую семью, так и мировым древом славян ([Есенин 2015, т. 5: 189]). Эта связь между землей и небом, божественным и человеческим может осуществляться в поэзии Есенина посредством и другого библейского древа – *кедра*, находящегося в центре христианского космоса:

Шумит небесный кедр
Через туман и ров...
(Есенин 2015, т. 2: 43)

Вместе с тем в творчестве поэта образ Маврикийского (Мамврийского) дуба может получить и языческую контаминацию:

Под Маврикийским дубом
Сидит мой рыжий дед,
И светит его шуба
Горохом частых звезд
(Есенин 2015, т. 2: 44)

О. Е. Воронова прослеживает связь есенинского „деда-пращура с языческим богом славян Сварогом, повелителем неба“ (Воронова 2002: 288). И в этом нет ничего необычного, так как амбивалентность библейских и языческих образов – отличительная особенность поэтики стихотворений Есенина, включенных в первые поэтические сборники. Но мировое древо не только связывает мир горний и дольний, оно, по сути, превращает землю в продолжение неба, поэтому в жизни природы *голубой*, то есть небесной Руси, прочитываются тайны небесной жизни, христианская история. Как писал Д. С. Лихачев, ссылаясь на Вицента из Бове: „Природа – это второе откровение, второе писание. Цель человеческого познания состоит в раскрытии тайного символического значения явлений природы“ (Лихачёв 1979: 162).

Все это и объясняет генезис устойчивого есенинского образа древа-храма, который особенно часто встречается в произведениях, написанных им в 1914. году не без влияния *литургийных* пейзажных текстов Н. Клюева (Киселева 1996, № 1: 46–47). Вместе с тем следует отметить, что в есенинском пейзажном литургическом коде отсутствует клюевская бинарная оппозиция *ада* и *рая*, зато сильнее укоренены ментальные мифологемы *древа*, *дома*, *храма*, которые создают устойчивую модель *деревянной*, патриархальной, *голубой Руси* (Воронова 2002: 87–89), где *дерево*, *роща*, *лес* символизируют либо атрибутику храма (его *аналой*, *алтарь*, *свечи*, *кадильники* и т.д.), либо сам *храм*:

У лесного аналоя
Воробей псалтырь читает.
(Есенин 2015, т. 1: 55)

Приведем еще один пример:

За прощальной стою обедней
Кадящих листвой берез...
(Есенин 2015, т. 1: 136)

Следует заметить, что на уподобляемому дереву церковь переносят и все его свойства, поэтому церковь может *расцветать*, *чахнуть*, *стареть*:

Чахнет старая церквушка,
В облака закинув крест.
(Есенин 2015, т. 1: 54)

В этом лесе-храме вполне естественно для поэтического мира Есенина – появление Христа, который в своем облике тоже имеет *древесные черты*:

Между сосен, между елок,
Меж берез кудрявых бус,
Под венком, в кольце иголок,
Мне мерещится Иисус.

Он зовет меня в дубровы,
Как во царствие небес,
И горит в парче лиловой
Облаками крытый лес.
(Есенин 2015, т. 1: 56)

Естественно, что в уподоблении храма лесу слышатся отголоски древнего языческого культа. Славяне имели священные рощи, которые заменяли храмы; в них совершались культы, осуществлялись жертвоприношения. Многие деревья сами считались священными, особенно *большие ветвистые дубы, дуплистые липы*.

Интересно, что, дед, герой есенинской поэмы *Возвращение на родину*, вернулся к этому языческому культу поклонения деревьям, так как нельзя и негде было в разоренной революцией деревне помолиться богу. А разве можно жить без молитвы, которая соединяет человека с божеством?

На церкви комиссар снял крест.
Теперь и богу негде помолиться.
Уж я хожу украдкой нынче в лес,
Молюсь осинам...
Может, пригодится...
(Есенин 2015, т. I2: 91)

Надо заметить, что остатки этого древнего культа до недавнего времени сохранялись в некоторых труднопроходимых районах украинского и белорусского Полесья. На этот факт обращают внимание читателя А. Куприн в своей повести *Олеся* и И. Мележ в романе *Люди на болоте*.

С деревом Есенин связывает и само происхождение человека: оно модель мира и материальная субстанция человека. „Мы есть чада древа“ – пишет поэт в *Ключах Марши* (Есенин 2015, т. 5: 189–190), приводя в качестве примера былинно-сказку *Егорий храбрый* (у Есенина *О храброе Егорши*), в которой имеется уподобление людей травам, деревьям:

У них волосы – трава,
Телеса – кора древесная.

Это одно из центральных положений статьи Есенина восходит также к славянским *мифам о душе*, переселившейся в дерево и обнаруживающей себя печальной песней (Буслаев 1861: 145). Контаминация этого мифа нашла свое отражение в славянских сказках о бедной сиротке, а также в *Лесной песне*, известной лирической драме-феерии украинской писательницы Леси Украинки.

Уподобление человека дереву, а дерева человеку становится обычным для творчества Есенина, о чем свидетельствует обилие поэтических образов, связанных с деревом. Чаще всего его лирический герой ассоциируется с *кленом*, реже – с *дубом*:

И я знаю, есть радость в нем
Тем, кто листьев целует дождь,
Оттого что тот старый клен
Головой на меня похож.
(Есенин 2015, т. 1: 143)

Излюбленная женская пара для Есенина – береза/девушка. Реже девушка уподобляется калине, рябине или липе, женщина – сосне, склонившейся над прудом иве. Любопытно, что поэт именно березу наделяет всеми свойствами девушки, хотя в фольклорной традиции в соответствии с культом славянской Берегини она чаще сопоставляется с женщиной, матерью. В качестве примера приведем строки из известного стихотворения поэта, посвященные Л. И. Кашиной:

Зеленая прическа,
Девическая грудь,

О тонкая березка,
Что загляделась в пруд?
.....
Открой, открой мне тайну
Твоих древесных дум,
Я полюбил печальный
Твой предосенний шум.
(Есенин 2015, т. 1: 123)

Своеобразной соперницей простой, наивной девушки-березки в стихотворения поэта является девушка-краса черемуха – холодная, чистая и неприступная в своих белоснежных кружевах:

Черемуха душистая
С весною расцвела
И ветки золотистые,
Что кудри завила.
.....
Черемуха душистая,
Развесившись, стоит,
А зелень золотистая
На солнышке горит.
(Есенин 2015, т. 4: 91)

В Персидских мотивах, воспроизводящих мир Востока, возникает новая бинарная пара роза/девушка:

Оглянись, как хорошо кругом:
Губы к розам так и тянет, тянет.
(Есенин 2015, т. 1: 261)

или сад роз/гарем:

Угощай, хозяин, да не очень.
Много роз цветет в твоём саду.
Нездаром мне мигнули очи,
Приоткинув черную чадру.
(Есенин 2015, т. 1: 248)

В некоторых стихах Есенина можно встретить и дендронимические зооморфизмы, сближение дерева, куста с животным:

Там, где капустные грядки
Красной водой поливает восход,
Клененочек маленькой матке
Зеленое вымя сосет.
(Есенин 2015, т. 1: 16)

Здесь, как отмечает З. Паперный, образ *клененочка* вызывает ассоциации с живым существом, с *теленочком*, *олененочком*. Рождается неразделимый образ дерев (Паперный 1986: 248), а точнее детеныша.

Иногда происходит сближение не только отдельных деревьев с животными, а целых групп деревьев, даже рощ с тучными стадами. Возникают неожиданные яркие сравнения, ошеломляющие метафоры:

Я люблю, когда синие чащи,
Как с тяжелой походкой волы,
Животами, листвою хрипящими,
По коленкам марают стволы.
Вот оно, мое стадо рыжее!
(Есенин 2015, т. 1: 153)

При этом, как видим, дендронимические образы в лирике Есенина не чисто технический прием, средства изобразительности, а прежде всего *опорные конструкции* картины мира, в которой происходит замещение дерева человеком или животным и наоборот. Это замещение не только на уровне частей тела, физических характеристик, но и психической жизни человека в целом. Дерево шепчет, разговаривает, любит, страдает, печалится, стареет, умирает и даже может вызывать эротические чувства у лирического героя. Как правило, этим объектом становится береза, иногда липа:

Хороша ты, о белая гладь!
Греет кровь мою легкий мороз!
Так и хочется к телу прижать
Обнаженные груди берез.

О лесная, дремучая муть!
О веселье оснеженных нив!...
Так и хочется руки сомкнуть
Над древесными бедрами ив.
(Есенин 2015, т. 1: 125)

В дендронимической символике, к которой часто прибегает поэт, отчетливо проявляется бинарная оппозиция *мужского/женского*, сумблмированная в устной песенной традиции. Девичье, женское начало у него чаще всего связано с образом *березы, липы, черемухи, рябины, сирени, ивы*, а мужское с образом *клена, дуба, тополя*. Этим и объясняется появление в его стихотворениях *эротических* образов природы:

Зеленокосая,
В юбочке белой
Стоит береза над прудом.

Уж и береза!
Чудная... А груди...
Таких грудей
У женщин не найдешь...
(Есенин 2015, т. 2: 164)

Нередко в этой оппозиции *мужское/женское* происходит замещение, и функцию мужского начала может выполнять шалун-ветер, напоминающий греческого Эроса:

Отрок-ветер по самые плечи
Заголил на березке подол.
(Есенин 2015, т. 1: 147)

О дендронимочентричности художественного мира Есенина говорит и частотность обращения поэта к *древесным* образам. Так береза упоминается в его стихотворениях 72 раза, роза – 28, клен – 26, тополь, сосна, ива – 19, ель – 18, липа – 17.¹

Приведенная статистика свидетельствует о чисто русских, славянских древесных архетипах. Экзотические деревья практически отсутствуют. Еще один любопытный факт – это явное преобладание в *древесной* модели мира образов деревьев, восходящих к женскому началу. Среди *древесных* образов намного чаще встречается образ березы, березки, символизирующий девушку, женщину, языческую Берегиню, христианскую Богородицу и даже саму родину, Русь – *страну березового ситца*.

Содержит в себе древесный код и фамилия поэта: Есенин – *есень – весень – осень – ясень*. Хорошо зная работу А. Н. Афанасьева *Поэтические воззрения славян на природу*, положенную в основу его *Ключей Марии*,

1 В своей работе мы опираемся на статистику В. И. Николаева.

поэт, несомненно, осознавал семантику образа ясеня, являющегося в греческой мифологии мировым деревом и прародителем человеческого рода. Из-под корней этого дерева „текли источники мудрости и всякого знания; сюда приходили боги утолять свою жажду – потому они ведали все прошедшее, настоящее и будущее“ (Афанасьев 1995, т. 2: 146). Таким образом, поэт, не без основания, мог гордиться своей фамилией и имел основание называть себя „новым пророком“.

Дендронимочентричность художественного мира Есенина является неисчерпаемым источником поэтической образности и средством идентификации лирического героя, который то видит себя золотистым кустом, то запущенным садом, то молодым неразжелудившимся дубом, то опавшим и заледенелым кленом. Возникает ощущение его присутствия в каждом объекте растительного мира – кусте, дереве, саде, роще. Но он и наделяется свойствами этого мира флоры, может цвести, увядать, терять свою листву, леденеть, замерзать:

По-осеннему кычет сова
Над раздольем дорожной рани.
Облетает моя голова,
Куст волос золотистый вянет.
.....
Скоро мне без листвы холодеть...
(Есенин 2015, т. 1: 125)

Так в есенинском художественном космосе создается разветвленная система поэтических метафор и семантических коррелятов, объединенных центральным: *мотивом цветения/увядания*, который является развернутой метафорой жизни вообще. Цветение, как и молодость – это лишь миг жизни, за ним неизбежно следует увядание, уход из этого мира, смерть:

Все мы, все мы в этом мире тленны,
Тихо льется с кленов листьев медь.
Будь же ты вовек благословенно,
Что пришло процвезть и умереть.
(Есенин 2015, т. 1: 164)

Этот мотив увядания определяет преобладающую в его лирике осеннюю палитру тонов и красок. Любое дерево, любой кустик и травинка переживают осень или уборку урожая как человек переживает

свое ожидание ухода из этого мира. Выходит, что и весь этот природный мир так же хрупок, как и человек. Мир растений и мир человека объединены не только общей плотью, но и общей скорбной мыслью о неизбежности смерти.

Мотив увядания и гибели усиливает социокультурная ситуация времени, в котором жил поэт. Индустриальный железный XX век произнес свой беспощадный приговор бревенчатой избе, русской деревне:

О, электрический восход,
Ремней и труб глухая хватка,
Се изб древенчатый живот
Трясет стальная лихорадка!
(Есенин 2015, т. 2: 82)

Поэт тяжело переживал эту трагедию гибели голубой, *древесной* Руси. В поэме *Сорокоуст* он показал прямое столкновение деревянного, живого мира с миром железным. И первый удар на себя в этой схватке приняла рябина, дерево, которое в славянской мифологии понимается как женское начало, символ лирической души самой Руси:

Оттого-то в сентябрьскую склень
На сухой и холодный суглинок,
Головой размозжась о плетень,
Облилась кровью ягод рябина.
(Есенин 2015, т. 2: 83–84)

Суждения Есенина о формах словесного творчества во многом совпадают с высказываниями Ф. И. Буслаева, который считал, что в мифах в зачаточном виде содержатся все элементы будущего народного искусства (Буслаев 1861, т. 1: 67–68). Он обращался к мифу, фольклору, народному искусству, чтобы отыскать исторические корни *словесного древа*, „увидеть на этом ‘древа’ ветви собственной поэзии“ (Базанов 1982: 83). Можно заключить, что художественное полотно есенинской поэзии расшито образами, восходящими к древесному орнаменту, а сам его художественный метод создания стихотворения восходит к древней поэтической формуле: *растекаться мыслью по древу*. Художественный текст растет, как дерево: укореняется, разветвляется, обрастает словами-образами.

Таким образом, действительно в поэтическом мире Есенина все от дерева: картина мира, поэтическая образность, скорбная философия понимания причины гибели тысячелетней крестьянской культуры.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Афанасьев 1995: А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, т. 2., Москва.
- Базанов 1982: В. Г. Базанов, *Сергей Есенин и крестьянская Россия*, Ленинград.
- Буслаев 1861: Ф. И. Буслаев, *Эпическая поэзия, Исторические очерки народной словесности и искусства*, т. 1, Санкт-Петербург.
- Воронова 2002: О. Е. Воронова, *Сергей Есенин и русская духовная культура*, Рязань.
- Есенин 2015: С. А. Есенин, *Полное собрание сочинений*. В 7 т. Москва.
- Есенина 1995: А. А. Есенина, *Родное и близкое*, Изд-е 2-е, доп., Москва.
- Киселева 1996: Л. А. Киселева, *Русская икона в творчестве Николая Клюева, Православие и культура*, Киев, № 1.
- Лихачев 1979: Д. С. Лихачёв, *Поэтика древнерусской литературы*, Москва.
- Миладиновци 1981: *Български народни песни събрани от братя Миладинови*, София (фототип. изд).
- Миролюбов 1996: Ю. П. Миролюбов, *Сакральное Руси, Собрание сочинений в двух томах*, т. 1.
- Паперный 1986: З. Паперный, *Роща золотая, В мире Есенина*. Сборник статей, Москва.
- Цивьян 1999: Т. Цивьян, *В Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста*, Москва.

Valerii A. Domanskii

SEMANTICS OF DENDRONIM IN LYRICS OF SERGEY ESENIN

Summary

The article is devoted to the Esenin floristic picture of the world, which goes back to the most ancient pagan cults and archetypes. In it a special place is given to trees and shrubs, performing a variety of functions: the world vertical and horizontal, the natural temple, the assimilation of man and animals to a tree, dendronymic symbolism and the source of fine art.

Petar G. Petrov
Institute of Ethnology and Folklore Studies
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia
petar.petrov@iefem.bas.bg

PEOPLE–PLANTS ENTANGLEMENTS IN BULGARIAN HOME GARDENS

In home gardens, there are certain plants people assign special value to. Old native landraces are recognized and valued as local cultural heritage, they become elements of local identities. In families, vegetables from inherited seeds are viewed not merely as sources of good quality food, but also as things that create sentimental links to parents or grandparents. People develop a particularly emotional relation to plants which carry memories of loved persons and events of biographical significance or establish nostalgic connections to past experiences, the childhood or the past in general. For individuals and groups who settled in new places, plants brought from the birthplaces carry flavours known from the childhood and provide a sense of home place. All these “special” plants are embodiments of memories and evokers of emotions. The interplay of memories and emotions can play a crucial part in the preservation of plant genetic resources and biodiversity.

Key words: human–plant relationship, gardening, seed saving, landraces, heritage, identity, memory, emotions, nostalgia, migration, Pomaks, sense of home, food preferences, flavour.

Anthropology, ethnography, ethnology and folklore studies – whatever the name and the theoretical base of the disciplines studying cultures may be – have a long history in providing interpretations of the symbolism of plants, their meanings in mythology and folklore, their usages in magic, folk medicine and cuisine and also in providing insights into the traditional knowledge and practices of plant cultivation and into the social and economic relations and exchange networks of farmers and gardeners. It begins with the comprehensive works of Wilhelm Mannhardt (*Wald- und Feldkulte*, 1875–77, Berlin: Gebrüder Borntraeger) and James Frazer (*The Golden Bough*, 1890, London: Macmillan and Co.), and the articles in this volume are one of the many examples of continuing research interest over time.

In this essay I will focus on another issue: the human–plant relationship in home gardens, and in doing this, I feel “inspired” by studies in environmental

humanities and cultural geography rather than in anthropology¹. In her earliest studies of home gardens, cultural geographer Clarissa Kimber (1966, 1973) already argued that gardens reflect cultural attitudes, values and expressions and can be used as indicators of values or as ‘a respectable index of the man–plant relationship within a culture’. I shall elaborate on how people emotionally involve themselves with plants and how peoples’ and plants’ lives become entangled when central matters such as identity, memory and sense of place come into play. For analytical purposes, I shall divide the plants in three categories when presenting which plants people assign special value to.

The essay is a result of the ongoing research project *The Garden: site of biocultural diversity and interdisciplinary junction* and is based on empirical materials collected through field work in more than 50 home gardens in different villages and small towns in Bulgaria between March 2017 and June 2018². Most of the interviews with individuals or families who manage home gardens were conducted in the gardens, usually during a walk in the garden with stopping at each plant species and talking about it. Home gardens were deliberately selected to be the field of research because of their proximity to “home” and their duality: they are a biotic and at the same time a social place, a site where the biological properties of plants occur in social and cultural context.

Landraces

In most gardens we studied, along with newly obtained exotic plants and cultivars from purchased seeds, there are plants of landraces that local people prize as ‘local’/ ‘our’ or as ‘old’/ ‘old-time’. The concepts of localness or belonging and of time often overlap and the landraces are referred to as ‘old

1 See for instance the special issues of these two journals: The Cultural Geography of Gardens, *The Geographical Review*, 2004/94:3 and People and Plants, *Environment and Society: Advances in Research*, 2016/7; see also the articles of Barthel et al. (2010, 2013, 2013a) on *social-ecological memory* and *biocultural refugia*.

2 The project is funded by the National Science Fund (grant DN10/1) and is carried out by ethnologists and (ethno)botanists from the Institute of Ethnology and Folklore Studies and the Institute of Biodiversity and Ecosystem Research at the Bulgarian Academy of Sciences. It addresses the interplay between plants and humans and its main objective is to study how particular plants which are grown in home gardens affect social relations and cultural patterns and how cultural orientations, local knowledge and experience, social relations and cultural practices (incl. agricultural and culinary ones) affect plant diversity, how do they influence selection, how do they lead to preservation, modification or loss of plant genetic resources. First results are published in three articles in the special issue *Gradinata* (The Garden) of *Balgarski folklor*, 2018/44:3. Most of the field studies have been done in team work what explains the plural forms *we* and *our* in some paragraphs in this essay.

local'. In villages where people show awareness that they cultivate "unique" local varieties of edible plants with a distinctive taste because of specific local characteristics of climate, topography and soils, and also thanks to traditional local knowledge and practices, particular landraces have become emblematic for the villages. Their designations consist of the word for the specific plant and a preposed adjective which is derived from the name of the village. They are recognized and valued as local cultural heritage, and in some villages, they are celebrated at festivals dedicated to them. They have become an element of local identities or, from another point of view, the landraces have become plants with identity. To support this identity, local people very often say that the plants cannot grow in other places and they add stories about failures of relatives or friends from other villages or towns who have taken seeds or bulbs to grow the plants in their gardens. At the same time, they give detailed accounts of the care, the work and the time they invest in the maintenance of the landraces.

Examples from our field studies are the local varieties of *sweet onion* (in Bulgarian *voden luk* – 'water onion'), each with a specific shape and colour of the bulbs and with a distinctive taste, known as *Peštarski luk* in the village Peštarna and also in the neighbouring village Toros at Vit River, *Resleški luk* in the village of Reseleti at Iskär River and *Kulenski luk* in the villages Kulata (a quarter of Vratsa now) and Nefela to the North of Vratsa. Their bulbs are juicy and mild tasting and are used mainly for salads. All three varieties are grown from seeds in seedbeds in the spring and the seedlings get transplanted in the gardens in May. In order to maintain the shapes and colours of the bulbs which are specific to the particular varieties and thus recognizable also by consumers, gardeners pay particular attention to the selection of bulbs for the plants from which the seeds will be harvested, as well as to the treatment and storage of the seeds. Of particular importance for the onion's quality and taste is the application of the right amount of water at the right time (at particular intervals). In some gardens, modern irrigation systems (ex. drip irrigation) are already in use but most farmers still rely on the traditional method of furrow irrigation. Though forming, maintaining and flooding the furrows require a great deal of manual work (with a hoe), they believe that this method allows for better water distribution and water infiltration into the soil. In Reseleti, a Festival of the Reseleti Onion has been organized since 2009.

In villages and towns where local people do not claim to cultivate any unique local landraces in their gardens, the labels *old* and *our* are attached to plants from saved seeds. They acquire an evaluative meaning mainly when people compare these plants and the edible products from them to the same

plants and products grown from purchased seed or seedlings. When talking with us, the gardeners constantly emphasize differences in the texture and the taste of the products and unanimously declare those from their own seeds the winners. Numerous varieties of beans, tomatoes, peppers and garlic belong to the most frequently grown plants. Present-day gardeners usually say that they have inherited the seeds from their grandmothers, mothers or mothers-in-law, so they conceptualize them as heritage seeds. Some of them view the plants not only as sources of good quality food, but also as things that create emotional links to the parents or grandparents.

Plants from home villages

People who left their birthplaces and settled in other villages or towns take special care to preserve and maintain plants originating from the villages where they were born. The same is true for people who have planted in their gardens certain plants from villages they associate their childhood with – these are usually the villages where their parents were born. These plants create a sense of home, establish connections to the past, carry flavours known from the childhood and arouse emotions. In the home garden of a family in their 70s in the town Berkovitsa in North-western Bulgaria, a high value is attributed to the plants the husband has taken from his native village after settling in Berkovitsa in the late 1960s: popcorn, a boxwood and several different flowers. The interview we made with him while walking in the garden revealed his strong attachment to these plants and the stops we made at the plants to talk about them returned him to his home village, his grandmother or his sisters who remained living there. A plant he named *an old flower* seemed to be of particular sentimental significance to him. It was actually not a flower, but ornamental *ribbon grass* (a variety of *Phalaris arundinacea* L.). It is widespread in the country and can be seen in many home gardens but for our interview partner it had functions that it wouldn't have had for gardeners for whom it wouldn't create any links to their birthplace and the time spent there – the functions of a provider of a sense of home place and of a trigger or even an embodiment of memories. However, it cannot be overlooked that the specific variety of corn has been brought from the village owing to the tender mouthfeel the popped kernels had.

In a garden in another small town, we find a species of *Geranium* named *forest geranium* by the elderly woman who manages the garden. She planted it from roots she pulled out from the bank of a small stream in the native village of her mother when she visited it to participate in a festive gathering of her mother's kin. In her home garden, the plant grows now as a medium

that (re)connects her with the place where she spent parts of her childhood and with the relatives on her mother's side. It evokes personal memories of childhood experiences, her grandfather and the later kin meeting. It activates even memories of particular childhood experiences at the very place where she extracted the geranium roots from. The now garden plant takes her back to the bank and she tells us about herself and other children playing there together and with fishes and leeches in the stream.

Growing plants translocated from the own places of birth or, in later generations, from the parents' or grandparents' birthplaces is a common practice of larger groups of people who have been forcibly resettled or have voluntarily migrated to new places. An example from my field research are the Pomak (Muslim Bulgarian) communities in some villages around the towns Kazanlāk and Zlataritsa in the central parts of Bulgaria. They were established after the forcible displacement of about 10,000 Pomaks from their villages on the borderland to Greece in the western part of the Rhodope Mountains to the interior of the country in a politically motivated campaign between 1948 and 1951³. In the 1970s and 1980s, Pomaks from the same region seeking better employment and livelihood opportunities voluntarily left their isolated mountain villages and joined the communities in the villages around Kazanlāk and Zlataritsa. At the same time, from 1980 on, and with the same goal, many Pomak families moved from high-mountain villages in the Eastern Rhodopes (the area south of the town Krumovgrad) eastwards to villages in the lower parts of the mountain and in the lowlands around the town Ivaylovgrad. Besides household goods, agricultural tools and clothes, the resettled or resettling families in all these migration waves brought seeds and other propagative plant materials to their new home places. In the village (declared a town in 2011) Krān near Kazanlāk for instance, potatoes, onions, tomatoes, various landraces of beans and also *sorb trees* (*Sorbus domestica* L.) have been transplanted from the West-Rhodope areas.

The stories my interview partner told me were quite emotionalized and it is hard to find a clear answer to the question whether they or their (grand)parents were guided by merely pragmatic considerations or also by sentimental concerns when taking plants to the new places. However, there are several reasons to suppose that the relocation of plants built on the existential need of particular food rather than on the emotional need of creating a special sensory place in the gardens that would symbolically connect them to the home places they left. In the storage building at a house in a lowland village near Ivaylovgrad we saw a wooden plow that has been brought by a young migrant family

3 For details see Konstantinov 1992: 346–348, Konstantinov 1997: 47–48.

from a mountain village in the early 1980s. The technical infrastructure of agriculture in the new place was much better developed than in their high-mountain village and it never happened that the family used the primitive tool. They definitely took the plow because of social and economic uncertainties about their future in the new village, and not with the idea to establish there a museum-like nostalgic representation of their native village. Possibly, the seeds of pepper, tomatoes, bean and garlic that they transferred together with the plow and planted in the garden witness the same uncertainties in times when the family had to build its new life in a new place.

Another factor moving settlers to grow plants taken from their previous home places appears to be their preference for certain dishes of the traditional cuisine in the Rhodopes. For these dishes specific plant ingredients are needed which cannot be provided otherwise than by growing the plants in the own gardens. One of the dishes people in the Western Rhodopes like to eat is a stew from dried green pods of bean as main ingredient. For the pods, and this means for the perfect dish, at least two things are essential: to be suitable for sun-drying and to remain after drying soft enough to not require soaking before being cooked in oil or animal fat, or additionally with *pastirma* from sheep or goat meat. Not surprisingly, one of the bean landraces the settlers in Krän brought from villages in the Western Rhodopes and began to grow in their home gardens was the one that formed the proper pods. This example shows that the diet kept by the families was a key factor in the cultivation of plants from the home places. Another example from the same village reveals that habitual gustatory preferences affect cultivation. The settlers began to grow *sweet onion* brought from the home places but in the new place the onion changed its taste to sharp and they discontinued its cultivation since they didn't like its new flavour.

Another reason for continuously growing relocated plants was the limited or difficult access to the old home places. During the socialist period, some persons and families were not allowed to travel there, and all others whose villages were situated on the 30-km wide borderland had to apply for a special permission to enter the borderland. It took usually two days (with an overnight stay) to get from Kazanlak to the villages in Southwest Bulgaria. Their relatives living there experienced the same difficulties when travelling in the opposite direction. Therefore, visits remained quite rare for several decades and relatives living in the villages in the Southwest could only occasionally/irregularly supply the resettles with plant products, so the latter had themselves to grow the plants they needed. This changed in the 1990s when the borderland regime was dissolved and, in general, people became more mobile. The mutual visits increased and

effected changes in the composition of the gardens. The Pomaks in the villages around Kazanlāk began to reduce the size of the plots with translocated plants because they could rely on products they could receive as gifts from their kindred or could buy when travelling to the Rhodopes. It seems the nostalgic turn to the relocated plants has occurred exactly in those times of changes. They coincide with the world-wide memory & heritage *boom* and the positive revalorization of the *rural*, the *local* and the *small*. It is perhaps the sense of shifting values that fosters the elaboration of what American anthropologist and ethnoecologist Virginia Nazarea named an ‘out-of-place sense of place’ – a reaction based on nostalgia and directed against challenges and hegemonies of modernity. It is noteworthy that Nazarea develops this concept from her studies on how immigrants and refugees relocate, reconstruct or recreate place through home gardens by growing plants from their homeland.⁴

In Krăn, the motivation to cultivate out-of-place sense of place through gardening appears to be somewhat higher among people from the second and third generation who were born there, do not have any migration experiences and know the villages of their (grand)parents chiefly from visits and stays during school vacations. The motivation grows when the existence of the relocated plants is threatened by any factors from the social and economic environment. A woman of about 40, born in Krăn, with a job in the service sector, with interest and experience in gardening but less and less time for that and with a husband who does not want to be engaged in supplying, preparing and inserting poles for the climbing beans, has sowed in 2018 only a small number of seeds of beans from the Rhodopes that she has inherited from her mother in law. She has planted them only with the idea to save new seeds, and not to use the beans for food. When talking about the beans she gives expression of her longing for the times she spent in the village of one of her father’s parents and nostalgically recalls the local dishes her grandmother taught her. In the course of the interview, she fondly and sadly recalls the sorb tree that had to be felled a while ago because of construction works in the house yard in Krăn.

Rite of passage plants and remembrance plants

People develop a particularly emotional relation to plants which carry memories of loved persons and events of biographical significance. These are usually trees and shrubs. Certain plants are planted to mark important episodes in the life course of an individual or a family: birth or baptism of a

⁴ Nazarea 2005; see also the articles in the volume edited by Nazarea et al. 2013.

child, marriage, moving into or blessing of a new house, etc. An example is a *lemon tree* that was planted at a wedding in the village Peštarna in 1939. The son, the daughter in law and the grandson of the then married couple take care of the old tree nowadays. Other plants embody memories of loved, usually dead persons who in their lifetime had planted the particular plants, for instance a *brašnyanka* (*silver berry*, *Elaeagnus angustifolia* L.) in a garden in a village near Ivaylovgrad that was planted in the late 1980s by the mother of the woman who now manages the garden. In the meanwhile, the mother died and the tree grew tall and wide. Though it limits the sunlight reaching some vegetables in the garden, the daughter doesn't mean to let it be cut because she keeps it as a remembrance of her mother or, as she says, 'it is a memento from my mother'.

These two meanings attached to plants can overlap in the course of time and life as in the case of an 80 years old *boxwood* in a garden in the town Berkovitsa. The parents of a boy planted it from the boxwood branches the priest had used as a holy water sprinkler when baptizing their son. For more than 70 years the boxwood carried memory of the happy event and was a symbol of life. After the death of the man (the then child), the boxwood acquired a new function for his wife: it evokes memory of her husband and relates him to the living.

To this category can be added flowers inherited from the mother, grandmother or mother in law who managed the garden in earlier times as well as some edible plants "inherited from the grandmas" which are maintained in some gardens though nobody uses them anymore. They are kept merely as heritage. Unlike the vegetables from inherited seeds mentioned above which are valued because of the quality and the taste of the products, and the emotional attachment to the ancestors is only secondary or only adds to the value, in the case of the "useless" plants the very link they create to the ancestors is important. In a garden in the town Lukovit for instance, two inherited varieties of *spear-mint* are kept, though nobody from the last two generations in the family uses the plants since nobody likes the *spear-mint* smell in dishes or drinks. The plants have nevertheless a significant function. For the elderly woman who manages the garden nowadays they establish an emotional bond to her grandmother who died long time ago. She mentioned her several times during our walk in the garden: also a *rose* and a *Salvia plant* – another plant that the heirs don't use in the kitchen – are "from grandma".

Discussion

For the last 30 years, there is a general consensus among biologists and environmental scientists that the diffusion and adoption of industrially produced

seed of improved and high-yielding cultivars and hybrids leads to abandonment of traditional practices such as seed saving and to the neglect of old native landraces. Catastrophic narratives of genetic erosion and loss of biodiversity in agriculture and even in small-scale farming have been articulated by both scientists and activists. Indeed, also home-gardeners in Bulgaria replace(d) some landraces with cultivars from purchased seed for various reasons: better disease resistance and harvest, better quality or taste of the products, avoidance of planting seeds from possibly cross-pollinated plants, wish to test or taste new varieties, aesthetic preferences (especially of flowers and other ornamental plants), or lack of time to save seeds. I place emphasis on *some*: the *loss* is only partial. Except for only one out of more than 50 gardens studied, the home gardens show a persistence of landraces. Along with plants from purchased seeds, their owners continue to select and grow plants from saved seeds and to pass them down to next generations. Besides seed saving many continue to use other traditional methods of cultivation, as shown in the example of the local varieties of onion. Managing their gardens in this way, they in fact practice not merely gardening, but also preservation or – to put it in the terms of the American anthropologist and cultural ecologist Stephen Brush (2004) – ‘*de facto* conservation’ of plant genetic resources. Brush uses this term to distinguish the science-based *in situ* or on-farm conservation carried out by farmers who are involved in conservation projects from the maintenance of landrace populations through traditional agricultural practices.

From this perspective, home gardens can be viewed as *biocultural refugia* which according to Barthel et al. (2010, 2013, 2013a) are not only places that provide shelter for diverse landraces and other vulnerable plant species, and thus for agrobiodiversity, but also places where traditional knowledge, practical experience and cultivation methods are retained and transmitted. Barthel and co-authors, in this regard, put special attention on the key role of social memory in the transmission of knowledge of how to manage plant species and agroecosystems in which they are cultivated, and they argue that gardens in particular (2010: 263) and *biocultural refugia* in general (2013a: 4) are “pockets” of social-ecological memory’. With reference to the thoughts on the narrative construction of memories and the interconnection of memory and emotions expressed by British sociologist Barbara Misztal in her *Theories of social remembering*, Barthel et al. (2010: 256) state, strangely enough, memories of experience may get “distorted”. I hope to have made clear with the examples from the field that emotions, especially when interplaying with memory, can play a crucial part in preserving plants and, as result, in maintaining diversity. The spearmint and the bean in the gardens in Lukovit and Krän,

respectively, have survived only thanks to the emotionalized memories of the grandmothers they are associated with; in the second case also because of the sense of “home” that the bean plants create.

The stronger the emotional link to a person, a place, a past event, a past experience, the past in general, a dish or a flavour, the stronger the attachment to the plant, in which certain memories are embedded. Or from another point of view, certain plants can be both embodiments (or evoker, or media)⁵ of memories and triggers of emotions. Notions of belongings and collective identities (as in the cases of the Pomak communities and the villages with “unique” landraces) strengthen the bond with the plants. The inheritance and translocation of seeds and plants and the involvement with them include not only the very plants and the transmission of knowledge of methods how to grow them, but also the communication of stories about the plants and this means stories about people, places or events who or which the plants relate to, so that the next generations are familiar with the special meanings of some plants in their gardens, even though the narratives become more condensed over time. Studies on home gardens and gardeners’ practices should therefore focus also on the relations that people establish with plants and should view gardening also as cultivation of memories and belongings. This insight can be of some use even in conservation research and projects.

REFERENCES

- Barthel et al. 2010: S. Barthel, C. Folke, J. Colding, Social-ecological memory in urban gardens: Retaining the capacity for the management of ecosystem services, *Global Environmental Change*, 20: 255–265.
- Barthel et al. 2013: S. Barthel, C. Crumley, U. Svedin, Biocultural refugia: Combating the erosion of diversity in landscapes of food production, *Ecology and Society*, 18 (4): 71 (www.ecologyandsociety.org/vol18/iss4/art71).
- Barthel et al. 2013a: S. Barthel, C. Crumley, U. Svedin, Bio-cultural refugia: Safeguarding diversities of practices for food security and biodiversity, *Global Environmental Change*, 23: 1142–1152.
- Brush 2004: S. Brush, *Farmers’ bounty: Locating crop diversity in the contemporary world*, New Haven: Yale University Press.

⁵ I am not going to jump into a complicated theoretical discussion if plants as objects (corporeal things) embody, mediate, activate or evoke memories; important is that they can keep memories alive.

- Kimber 1966: C. Kimber, Dooryard gardens of Martinique, *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, 28: 97–118.
- Kimber 1973: C. Kimber, Spatial pattering in the dooryard gardens of Puerto Rico, *Geographical Review*, 63:1, 6–26.
- Konstantinov 1992: Yu. Konstantinov, An account of Pomak conversions in Bulgaria (1912–1990), in: G. Seewann (ed.), *Minderheitenfragen in Südosteuropa*, München: Oldenbourg: 343–357.
- Konstantinov 1997: Yu. Konstantinov, Strategies for sustaining a vulnerable identity: the case of the Bulgarian Pomaks, in: H. Poulton, S. Taji-Farouki (eds.), *Muslim identity and the Balkan state*, London: Hurst: 33–53.
- Nazarea 2005: V. Nazarea, *Heirloom seeds and their keepers: Marginality and memory in the conservation of biological diversity*, Tucson: University of Arizona Press.
- Nazarea et al. 2013: *Seeds of resistance, seeds of hope: Place and agency in the conservation of biodiversity*, V. Nazarea, R. Rhoades, J. Andrews-Swann (eds.), Tucson: University of Arizona Press.

Петар Г. Петров

ПРИВЯЗАННОСТЬ ЛЮДЕЙ К РАСТЕНИЯМ В БОЛГАРСКИХ ОГОРОДАХ И САДАХ

Резюме

Почти в каждом огороде и саду возле дома найдутся растения, которым хозяева придают особое значение. Они воплощают воспоминания и вызывают эмоции. Старые местные сорта осмысливаются и ценятся как местное культурное наследие, становятся элементами местной идентичности. Наследственные, фамильные сорта овощей и фруктов рассматриваются не только как источники качественной и вкусной пищи, но и как вещи, которые производят сентиментальную связь с родителями или бабушкой и дедушкой. У хозяев формируется особое эмоциональное отношение к растениям, которые пробуждают воспоминания о любимых людях и важных биографических событиях или создают ностальгическую связь с детством, конкретными прошлыми переживаниями или прошлым в целом. Для перемещенных и переселившихся людей растения, привезенные из мест рождения, несут любимые ароматы и вкусы и дают чувство родного места. Память и чувства, связанные с растениями, могут играть роль в сохранении генетических ресурсов и биоразнообразия.

Прилози

Мирјана Д. Стефановић
 Универзитетски професор, Нови Сад
 mdstefan@neobee.net

ГРАЂА ЗА СРПСКИ ИМЕНОСЛОВ БИЉА (ИЗ ДЕЛА ЗАХАРИЈЕ ОРФЕЛИНА)

У Библиотеци Српске патријаршије у Београду чува се драгоцен рукопис који се у науци зове *Велики српски травник* и приписује се Захарији Орфелину (1726–1785); то се види и по сигнатури: Орф.207.¹ Пронашао га је Мита Костић 1921. године у Архиву у Сремским Карловцима (Костић 1921). На насловној страни овог рукописа, међутим, стоји: Elisabethae Blackwell Herbarium. Selectum Emendatum et auctum. Centuria. I. Орфелину се, вероватно, приписује ауторство или преписивање, што према дуктусу, а нешто и према цитату у његовом касније насталом делу насловљеном *Искусни подрумар*. Иако прилично оштећен од временске црвоточине, рукопис је и својим волуменом изразито репрезентативан. Има кожни увез, димензије корица и листова су 37x23,5 цм. Листова је укупно 484, али нису исписани л. 1–9 и 465–484. Понегде постоји пагинација, римским бројкама.

Значај овог рукописа је вишеструк, међу осталим је свакако и чињеница о томе како је први пут у српској култури донесен систематски (п) опис биља и рађање назива за појединачне биљке (Михајловић 1972; Михајловић 1974). Такође је интересантно да се рукопис назива „травник“;² што упућује на тумачење друкчије од данашњег разумевања појма траве; наиме, трава јесте израз који се не односи на зелену површину, што би значило да би трава представљала појам који нема своје врсте. Овде пак изразом „трава“ означавају се све биљне врсте, укључујући и корен, и стабло, и цвет, и плод.

Захарија Орфелин радио је овај травник према прерађеној немачкој версији у Европи тада веома популарног енглеског оригинала чија је ауторка Елизабет Блеквел (књига је објављивана у више свезака током

1 У овој рукописима богатој библиотеци налази се још један рукопис исте теме, мањег формата и обима, који нисам могла у целости да прегледам, будући да је заузет за другог истраживача.

2 Постоји још неколико занимљивих термина за лексиконе биља: 1. Хербаријум; 2. Биљарица, синоним за хербаријум, како се насловљавају данас многи уџбеници (уп. и приповетку „Биљарица“ Борисава Станковића); 3. Билинар (Horvatić 1954).

годинâ 1754–1773). Поређењем немачког издања и српског рукописа види се да је Орфелин преузео ређање и опис биљака према том преводу. Ни он, дакле, као ни аутор оригинала/ немачког превода не описује биљке азбучним/ абecedним/ алфаветским редом. Он, према немачком издању, доноси изванредно колорисан цртеж биљке, њеног листа и плода, а испод цртежа су редом наведени називи за биљку, на српском, латинском и немачком језику. Има укупно 465 имена за биљке, неке се и први пут јављају у српском језику. На пример, како Срби нису имали реч „парадајз“, Орфелин је овај плод назвао „златна јабука“; реч „парадајз“, као и „рајчица“, свакако долазе од појма парадиза тј. раја.

Иако испод сваког цртежа даје називе, Захарија Орфелин не оставља податке о фармаколошким особинама биљака, мада је био познат и као травар, упућен у познате позитивне особине појединих плодова. Изузетак чини само на почетним листовима рукописа. Тако на л. 1б доноси шири опис крушке, а под „ползом и употребљенију“ наводи: „Химиши доказујут што мушкатне крушке јесу најздравејше и зато њи`ових апатиста (?) шећером највише је ради (користе за) употребљенија срца (...) Сухе куване крушке, а најпаче дивје, употребљавајут против излишње бистре столице. Кому гузно црево напоље испада, нека кува крушке с листом `растови и да парит стражњицу на сего. Тко је потчињен наступу и песку, нека не јест крушака“ (потом доноси и два рецепта за колаче од крушака у тесту од пшеничног брашна). На л. 3б даје својства „дгуње, пигве, туње“: „Својство – дгуње имаду силу прохладжавати и стезати, почему слабомоштному нису исполезне, понеже укрепљавајут и производет смиреније“ (затим доноси рецепт за „олеј од дгуњах“). На истом листу доле укратко дају се својства мушмуле, на л. 5б користи од оскоруше и на л. 6б рецепте за справљање чајева од оскоруше.³

Рад на називима биљака Орфелин је наставио и у својој књизи *Искусни подрумар* (1783). Без обзира што је књига превод/ прерада једног од популарних издања ове теме (Keipert 1990), за нашу тему од изузетне су важности називи биља која се ту доносе, као и користи од њих за справљање вина (уп. и Туцаков 1966), као и, мада не потпун у односу на књигу, „регистар биља, корења и других миришљавих ствари“. У

3 По свој прилици, Орфелин је намеравао да на свакој левој страни листа (л. Б) донесе шири опис сваке биљке и појединачне рецепте. Можда је на овом месту прилика да се каже како се у Рукописном одељењу Матице српске налази неколико лекаруша, из 19. столећа, што би могло да буде добра основа за даља истраживања и поређења с Орфелиновим називима за биље, као и његовим рецептима. Ти рукописи нису описани ни у, иначе одличној, књизи Јаше Романа (1973).

прилогу су зато звездицом обележени називи којих нема у „Травнику“, а налазе се у *Подрумари*. Орфелин ту уз регистар доноси податак који указује на значај стварања српског имена за поједине биљке, као и однос насловљавања према „Травнику“: „Понеже многе траве, корења које у овој књизи јесу ради винах, ракијах и шербетих српским начином наименованијем по новом српском „Великом травнику“ постављена, нису сваком у виду позната, а некоја у ових земљах и не родете се и по тому њих, у време употребе, надобно у апотекама, под латинским именом узимати. Того ради ја овде из истога „Травника“ (који је у Библиотеци карловачкој Свјатониколајевске цркве находит се) предложеним по алфавиту прилажем имена латинскаја“ (Орфелин 1783: 488).

Из свега укратко описаног, без сувишног објашњавања, јасан је несумњив Орфелинов значај за рађање српске ботаничке терминологије. За њим су потом кренули, и проширили новим називима, и остали Срби: Теодор Аврамовић у *Немецком и српском словару* (1790) и други састављачи каснијих издања сличних речника; на овом месту не треба заборавити ни *Словар виноделца* (1818) Прокопија Болића, посвећен Андреју Волном, члану Ученог друштва „травословног“ у Регенсбургу (Ратисбони): иако у предговору не спомиње Орфелина, Прокопије Болић је, свакако према описима у књизи, у руци имао и Орфелинову књигу о гајењу винове лозе и справљању разних врста вина, а доноси и неке биљне називе које не познаје „Травник“, на пример, „апша, Ebulus, Sammbuchs“, као траву штетљиву винограду итд.

ГРАЂА⁴

*АЛОЈ ЕПАТИКА (Aloe hepatica)⁵
 АЛОЈСКО ДРВО (Lignum aloes)
 АМБРА (Ambra grisea)
 АНГЕЛИКА (Angelica; Angelit-Wurz)
 [АНИС], в. ОНАИЗ
 АНТИВИЈА САЛАТА
 АПТА (Ebulus)

4 Уз српски назив додаје се у загради и латинско име (тамо где га има у рукопису), а каткад и немачки назив, из чега се види да је записивач преводећи немачки назив створио српски за одређену биљку.

5 Звездицом су обележена имена биљака која се налазе у *Искусном подрумари* Захарије Орфелина и то како у читавој књизи, тако и у регистру на њеном крају, тј. и они називи из књиге које аутор није унео у завршни попис. Приређивач овог именослова је, дакле, прегледао целу Орфелинову књигу како би допунио Орфелинов именослов.

АРТИЧОК
БАЛУЧКА [ХИЈАЦИНТ]
БАТРАЧ (*Ranunculus pratensis repens*)
 БАТРАЧ ВОДЕНИ (*Ranunculus palustris*)
БЕДРИНАЦ (*Pimpinella saxifraga*)
*БЕДРИНАЦ (*Pimpinella*)
БЕЉАК (*Polygonatum et Sigillum Salomonis; Weisswurtz*)
*БИБЕР ДУГАЧКИ (*Piper longum*)
*БИЗАМ ИСТОЧНИ (*Moschus orientalis*)
БИСЕРКА ДИВЈА (*Lithospermum*)
*БЛАЖЕНАК и БЛАЖЕНАЦ (*Caryophyllata*)
БЛАЖЕНИ ЧКАЉ (*Carduus benedictus*)
БЛИТВА
БОБ
БОБОВЊАК (*Crasfula; Fabaria*)
БОБРОВИЦА (*Chelidonium minus*)⁶
БОГОРОДИЧИНА ТРАВА (*Hypericum*)
БОГОРОДИЧИН ЛАН (*Linaria lutea vulgaris*)
БОЖЈЕ ДРВЦЕ
 БОЖЈЕ ДРВЦЕ МУЖЈЕ
 БОЖЈЕ ДРВЦЕ ЖЕНККА
БОЖУР МУЖЈАК (*Paeonia*)
 БОЖУР ЖЕНКА
БОКВИЦА УСКОШИЉАСТА ПЕТОЖИЛНАЈА (*Plantago augusti folia quinquenaria*)
*БОКВИЦА ПЕТОЛИСТА
БОКВИЦА ШИРОКА СЕДМОЖИЛНАЈА (*Plantago septinervia*)
БОР⁷
 БОР ДИВЈИ. ЛУЧ
БОСИЉАК (*Basilicum*)
БРЕЗА
БРЕСКВА
БРЕСТАЧАК ЧРВЉЕНИ (*Thymalaea, Laureola*)
БРЕСТАЧАК, ЧРНИ⁸ (*Laureola*)
БРШЉАН
БУБОНАК ЖУТИ (*Aster Atticus lutens*)
БУБОНАК ПЛАВЕТНИ (*Aster Atticus feu Inguinalis*)

6 В. росопас, који је, судећи према латинском називу, иста биљка као и бобровица.

7 На стр. 263 *Искусног подрумара* Орфелин наводи како борову кору треба тражити „у Крањској и Штајерској и да је ваља допремити Тисом и Дунавом“, из чега би се могло претпоставити како се у 18. столећу бор није неговао у Фрушкој Гори.

8 Друга рука дописала је овај придев.

БУ(Д)АЧАК⁹ (*Psyllium*)
 БУКВИЦА ЦРНАЈА *БУКВИЦА ЦРНА (*Betonica*)
 *БУЛДИРЈАН, в. ОДОЛЕН
 БУНДЕВИЦА
 БУНИКА БЕЛАЈА (*Hyoscyamus albus*)
 БУНИКА ЦРНАЈА (*Hyoscyamus nigrus*)
 ВАРВАРИЦА (*Solanum hortense*)
 ВАРОНАЦ
 ВЕЛЗИН (*Marcasit*)
 ВЕПРОВАЦ¹⁰ (*Carlina*)
 ВЕСЊАЧАК ВЕЛИКИ (*Paralysis*)
 ВЕСЊАЧАК МАЛИ (*Primula veris*)
 ВИЛИНИ ВЛАС (*Cufcuta*)
 ВИЛОВКА (*Saticaria*)
 ВИШЊА
 *ВЛАДИСЛАВКА (*Gentiana cruciata*)
 ВОЛЕЗИК; ВОЛУЈСКИ ЈЕЗИК (*Buglossum*)
 ВОЛЕЗИК БЕЛИ (*Buglossum sylvestre*)
 ВОЛЕЗИК ЧРВЉЕНИ (*Anchuza*)
 ВОЛЕЗИК ДИВЈИ (*Echium*)
 ВОЛОКАЦ (*Bupthalmum*; *Kindsauge*)
 ВОЛЧЈИ [ВУЧЈИ] БОБ (*Lupinus*)
 ВОШНИЦА (*Staphis agria*)
 ВРАНИЛОВКА (*Origanum*)
 *ВРАПЧИЈЕ СЕМЕ, в. БИСЕРКА
 ВРАТИЧ (*Tanaectum*)
 ВРБА
 ВРКУТА (*Anserina Argentina Potentilla*)
 ГАВЕЗ (*Symphistum*; *Consolida major*)
 *ГАЈГАПТ (*Garlanga*)
 *ГВАЈАК ДРВО (*Guajacum*)
 ГВОЗДАКА (*Pilosella*)
 *ГЕНЦИЈАН (*Gentiana*)
 ГЕОРТИЦА¹¹ (*Lilium convallium*)
 ГЛОГ
 ГЉИВА ЗОВИНА (*Aurucula Iudae*; *Hollunder*)
 ГОЛАЦ (*Dentaria*)
 ГОЛОПАС (*Persicaria maculate*)

9 У рукопису се јавља под два назива: буачак и будачак.

10 Било је написано и „колочеп“, али је прецртано.

11 Према цртежу уз назив, рекло би се да је реч о ђурђевку.

ГОРКОСЛАД (*Dulcamora*)
ГОРОЦВЕТ (*Helleborus*)
ГОРТАНКА (*Prunella feu*)
ГОРУШИЦА (*Sinapi*), в. СЛАЧИЦА
 ГОРУШИЦА БЕЛАЈА (*Sinapi album*)
 ПАОРСКА ГОРУШИЦА (*Thlaspi*)
 ГОРУШИЦА КОПЕЈНАЈА (*Thlaspi vulgare*)
 ПОПУТНА ГОРУШИЦА (*Erysimum*)
 ГОРУШАК (*Eruca*)
 ГОРУШАК ДИВЈИ (*Eruca sylvestris*)
ГОРЧАНИЦА (*Centarium minus*; *Tausendgulden-Kraut*)
ГОСПИНА ВЛАС¹² (*Adiantum vulgare*; *Das rechte Frauenhaar*)
ГОСПИН ВЛАС БЕЛИ (*Adiantum album*)
 ГОСПИН ВЛАС ЗЛАТНИ (*Polytrichum aureum*)
 ГОСПИН ВЛАС ЧРНИ (*Trichomanes*)
ГОСПИНО БИЉЕ (*Glycyrrhiza*, *Liquiricium*)
ГОСПИН ПУПАК (*Cotyledon*)
ГОСПИН ЧКАЉ (*Carduus Mariae*)
ГРАХ [ГРАШАК]¹³
 ГРАХ СЛАНИ
ГРАХОР (*Vicia*)
ГРОЖЋЕ БОДЉИВОЈЕ
ГРОЗДИЧЊАК (*Botrys*)
ГРОЗНИЧАК, *ГРОЗНИЧНИЦА (*Scutellaria*)
ГРУДЊАНКА (*Pulmonaria Gallorum*)
ГРУШНИК ДОЛГИ (*Aristolochia longa*)
ГРУШНИК [О]КРУГЛИ (*Aristolochia rotunda*)
ГРУШНИК ПРОСТИ (*Aristolochia dematitis*)
ДВОЗУБАЦ (*Acemella Germanica*)
ДГУЊА ПИГВА, в, и ТУЊА
*ДЕБЕЛА ТИКВА (*Bryonia*)
ДИВИЗМА (*Verbascum*)
ДИВИЗМА БЕЛАЈА (*Verbascum album*)
ДИВЈИ ГРАХ (*Orobus Venetus*)
ДИМЊАЧА (*Fumaria*)
ДИЊА
ДОБРИЧАВИЦА (*Hedera terrestris*)
ДОКУСДОФЛИЈА

12 Назив за биљку јавља се у овом рукопису и у мушком и у женском роду, као „госпина влас“, али и као „госпин влас“.

13 Према дописаном немачком називу „Erbsen“, као и према цртежу, вероватно је реч о грашку.

ДРАГОНАЦ (*Dracunculus hortensis*)
ДРЕН
ДУБ, в. и [Х]РАСТ
ДУВАН
 ДУВАН ВЕЛИКИ *Tabac*
ДУВАН МАЛИ *Nicotiana minor*
ДУД
*ЂУРЂИЦ (*Lilium convalium*)
*ЕПИКАНАРД
ЖАВОРОНАЦ, *ЖАВОРОНАК (*Consolida regalis*)
ЖАЛФИЈА (*Salvia*)
 ЖАЛФИЈА ВЕЛИКАЈА
 ЖАЛФИЈА МАЛАЈА
 ЖУТА ДИВЈА ЖАЛФИЈА
ЖАРУГА
 ЖАРУГА САДОВАЈА (*Nasturtium hortense*)
 ЖАРУГА ВОДЕНА ГОРКАЈА (*Nasturtium aquaticum*)
 ЖАРУГА ПОЉСКАЈА (*Cardaminae*)
 ЖАРУГА ПОПУТНАЈА (*Iberis*)
ЖЕЛЕЗЕНКА (*Verbena*)
ЖИВИЦА ((*Mercurialis mas et foemina*)
ЖОФИЈА (*Sophia Chirurgorum*)
*ЖУТЊАК (*Curcuma*)
*ЖУЧАЊИЦА
ЗАКУСАК (*Morsus Diaboli Succisa*)
ЗАЛЕЧАК, ПОДЛЕСТНИК (*Sanicula Diapensia*)
ЗВАНАЦ (*Vaccharis Monspeliensum*)
ЗЕБРИЦА (*Muscus terrestris*)
ЗЕЛЕНИКА (*Pyrola Offic*)
ЗЕЛЕНИЦА ДУБОВАЈА/ДУБОВСКА (*Polypodium quercinum*)
ЗЕМЉАНИЦА¹⁴
 *ЗЕМЉАНИЦА ЈАГОДА
ЗЕЧЈИ ТРН (*Anonis*)
ЗИМЗЕЛЕН (*Vinca Pervinca Daphnoides; Wintergrün*)
ЗЛАТНА ВРКУТА (*Alchimilla*)
ЗЛАТНА ЈАБУКА¹⁵
ЗЛАТНИ ТРИЛИСНИК (*Hepatica nobilis*)

14 На слици, уз ову биљку, нацртани су мак и јагода.

15 Према опису и цртежима, реч је о парадајзу. Очигледно је да Срби у 18. столећу нису познавали ту реч. Израз „златна јабука“ превод је с немачког „Liebes-Aepfel“, како је и именован овај плод; уз опис плода наведен је и латински назив „Amoris Rotum“ (јабуке љубави).

ЗЛАТНИЦА (*Virga aurea*)
ЗЛАТОРАНКА (*Virga Pastoris*)
ЗМАЈЕВАЦ (*Dracontium*)¹⁶
ЗМИЈАК (*Scorzonera et Viperaria*)
*ЗМИЈАК ИНДИЈСКИ (*Serpentaria virginiana*)
ЗНОЈАВАЦ (*Ros Solis*)
ЗОВА (*Sambucus*)
*ЗУБОВАК (*Pyretrum*)
ИГИРОТ, *ИЋИРОТ (*Calamus aromaticus*)
*ИЗМИРНА
ИМЕЛА (*Viscum, viscus*)
*ИСИЈОТ (*Zinziber*)
*ИСОП (*Hyssopus*)
ЈАБЛАН
ЈАБУКА, ПИТОМА
ЈАГОДЊАК ЧРВЛЕНИ
ЈАДОВЊАК (*Oenanthe fucco viroso*)
ЈАРЕЛИК (*Ulmaria*)
ЈАСЕН
ЈАСЕНАК (*Dictamnus albus*)
*ЈАТРЕНКА ЗВЕЗДАТА (*Hepatica stellata*)
* ЈАТРЕНКА КАМЕНИТА (*Lichen terrestris*)
ЈЕЗИЧАК ЗМИЈИН (*Ophioglossum*)
ЈЕЛА
 ЈЕЛА БЕЛАЈА
 ЈЕЛА ЧРВЛЕНА
ЈЕЛЕНАК (*Lingua cervina Phyllitis*)
ЈЕЛЗЕНИК (*Olsnicium; Olsnichium; Thysselinum*)
ЈЕЧАМ
КАРАНФИЛ
КАЈСИЈА
КАЛИНА
КАМЕНКА БЕЛАЈА (*Saxifraga alba*)
 КАМЕНКА ЧРВЛЕНАЈА (*Filipendula*)
*КАНЕЛА (*Canella*)
*КАПЉАЧАК (*Polypodium*)
*КАРАНФИЛ
*КАРАНФИЛИЋ (*Cariophyllus*)
КАРМАЗАНАЦ (*Phytolaca*)
КАТАНАЦ (*Luteola*)
КАЧУНАК (*Satyrrium mas*)

¹⁶ Ова биљка наведена је два пута, на два суседна листа у рукопису.

- КАЧУНИЦА (*Satyrion foemina*)
 КАШИЧАК (*Cochlearia Batava*; *Loefelkraut*)
 КЕСТЕН
 КИЈАВАЦ (*Ptarmica*)
 КИМ ПОЉСКИ (*Cuminum*; *Carvi*)
 КИСЕЛИ ТРИЛИСНИК (*Lujula*)¹⁷
 КИСЕЉАК (*Acetosa*)
 ШЧАВЕЛ КИСЕЛИ ВЕЛИКИ
 КИСЕЉАК МАЛИ (*Acetosa arvensis*)
 КИСЕЉАК САДОВИ (*Acetosa romana*)
 КОЗАЛАЦ (*Arum*)
 *КОЗЈА РУТА (*Galega*)
 КОКОРЊАК [КАМИЛИЦА]
 КОКОРЊАК МИРИСНИ *Chamaemelum*
 КОКОРЊАК ПОЛНОЦВЕТНИ; РОМАНИКА; РОМАШКА (*Chamaemelum Romanum*)
 КОКОРЊАК СМРДЉИВИ [МИРОЋИЈА] (*Cotula foetida*)
 *КОКЦИНЕЛА, КОХИНЕЛА (*Coccinella*)
 КОЛМАРАК (*Anagallis terrestris mas*)
 КОЛМАРИЦА (*Anagallis terrestris foemina*)
 *КОЛОТРК (*Eryngium*)
 *КОМЊИК, в. ЦРНОБИЉ
 КОМОНИКА (*Artemisia*)
 КОНОПЉА (*Cannabis*); МУЖЈАК¹⁸; ЖЕНКА¹⁹ (*Cannabis mas*; *foemina*)
 КОПАР
 ДИВЈИ КОПАР
 СЛАТКИ КОПАР (*Foeniculum*), в. МОРАЧ
 КОПИТЊАК (*Asarum*)
 КОПРИВА
 *ЈАР-КОПРИВА (*Urtica urens minor*)
 КОПРИВА РИМСКАЈА (*Urtica Romana*)
 КОПРИВА ВЕЛИКАЈА (*Urtica urens maxima*)
 КОПРИВА МРТВАЈА ЧРВЛЕНАЈА (*Lamium rubrum*)
 КОПРИВА МРТВАЈА БЕЛОЦВЕТНАЈА (*Lamium album*)
 КОПРИВА СМРДЉИВАЈА (*Galiopsis*)
 *КОПРИОН, семе (*Coriandrum*)
 *КОРИОН СЕМЕ

¹⁷ Све биљке које у овом именованом имају додаток „трилисник“ (с три листа) на немачком имају име из породице „детелина“.

¹⁸ Овај назив дописала је друга рука.

¹⁹ Исто као у нап. 4.

КОСИТЕРКА (*Cauda equine*)
КРАЉЕВАЦ (*Imperatoria*; *Ostrutium*)
КРАСОВКА
КРАСТАВАЦ
 ДИВЈИ КРАСТАВАЦ (*Cucumis agrestis asininus*)
КРАСУЉАК²⁰
 КРАСУЉАК ВЕЛИКИ (*Bellis major*)
 КРАСУЉАК МАЛИ (*Bellis minor*)
 КРАСУЉАК САДОВИ (*Bellis hortensis flore*)
КРВОШНИЦА (*Pimpinella sanguisorba*)
КРЕСЛИКА, в. и КИМ
*КРЕСТУШАК (*Polygala*)
КРИН
КРОФУЛИЦА
КРУЖИНА²¹
КРУШКОВО ДРВО
 Плод: крушка
КУКУРЕК БЕЛИ (*Elleborum feu Veratrum album*)
КУКУРЕК ВЕЛИКИ (*Helleborus niger styriacus*)
 КУКУРЕК МАЛИ (*Helleborus niger styriacus, minor*)
КУКУРУЗ
КУКУТА (*Cicuta*)
 КУКУТА ВЕЛИКА (*Cicuta Viennensis*)
 КУКУТА ВОДЕНА (*Cicuta aquatica*)
 КУКУТА МАЛАЈА (*Cicuta minor*)
 КУКУТЕ ВОДЕНЕ КОРЕН
КУНИЦА (*Millefolium*)
КУЊАНКА (*Eupatorium*)
КУПИНА (*Rubus*)
КУРВИЧАК²² (*Colchicum*)
*КУРМУМА (*Curmuma*)
ЛАВЕНДА, *ЛАВЕНДЛ (*Laveendula*)
ЛАВРЕНТИЈЕВА ТРАВА (*Consolida Media*)
ЛАН (*Linium*)
 ЛАН ГОРКИ (*Linium chartacum*)

20 У рукопису је додато немачко име: *Margarete*.

21 Првобитно написано име за биљку *Kreuzbeer, Rhamnus chartacicus, Spina cervina*, па написано: пасјаковина.

22 Према цртежу ове биљке, светлољубичасти цветови су заврнути, а како се на немачком окука или заврнуће каже „*Kurve*“, претпостављам да је Орфелин зато тако насловио ову биљку.

ЛАПУШНИК ВЕЛИКИ (*Bardana major*; *Lappa major*)
 ЛАПУШНИК МАЛИ (*Xanthium*)
ЛАСТАВИЧЊАК (*Asclepias Vincetoxi cum Hirundinaria*)
ЛЕШНИК
ЛИПА
ЛОБОДА
 ЛОБОДА БЕЛАЈА
 ДИВЈА ЛОБОДА
 ЛОБОДА СМРДЉИВАЈА
ЛОЗА ВИНОВА
ЛОКВАЊ
 ЛОКВАЊ БЕЛИ (*Nymphaea alba*)
ЛОКВАЊ ЖУТИ
КОРЕН ЛОКВАЊА
*ЛОРБЕР (*Laurus*)
ЛОРИКА
ЛУБЕНИЦА
ЛУШКА (*Ifatis*)
ЉУБИЧИЦА (*Viola Martia*)
МАЈЕРАН [МАЈОРАН]
МАЈКИНА ДУШИЦА (*Serpillum*)
*МАЈОРАН (*Majorana*)
МАК
 МАК БЕЛИЈИ
 МАК ЧРНИЈИ
МАКОВИЦА (*Lunaria*)
МАСЛАЧАК
 МАСЛАЧАК ВЕЛИКИ (*Taraxacum*)
 МАСЛАЧАК МАЛИ (*Deus leonis*)
МАСТЕРАК²³ (*Astrantia nigra*)
МАСТИЧАК (*Marum vulgare*)
МАТЕРИЧЊАК (*Matricaria*; Mutterich, Mutter-Kraut)²⁴
МАТИЧЊАК (*Melissa*)
 МАТИЧЊАК МОЛДОВСКИ (*Melissa turcica*)
МАЦИН ТРИЛИСНИК (*Logopus*)
МЕДВЕЖАК (*Acanthus Branca Urssina*)
МЕДУНИЦА (*Pulmonaria maculosa*; Besteht Lungen-Kraut)

23 Пошто је цвет тамне, готово црне боје, Орфелин је, алудирајући на црnilо мастила ову биљку тако и назвао – мастерак, мада и у латинском називу постоји алузија на црnilо.

24 Нацртан цвет наликује камилици; в. Туцаков 1966: 41). Списак коришћене литературе уп. у основном тексту којем овај прилог служи као документ–додатак.

МЕТВИЦА (*Mentha*)

МЕТВИЦА ВОДЕНА (*Mentha aquatica*)

МЕТВИЦА КОЊСКА (*Menthastrum*; *Pferdmünze*)

МЕТВИЦА СИТНАЈА (*Calamentha officinalis*)

МЕТВИЦА СИТНА ВОДЕНА (*Calamentha aquatic*)

КРАСНАЈА МЕТВИЦА, *ГОРСКА (*Calamentha Montana*)

МАЦИНА МЕТВИЦА (*Mentha Cataria*)

МЕТВИЦА ПАПРИЧНА (*Mentha piperis sapore*)

ГОСПИНА МЕТВИЦА (*Mentha graeca*; *Frauen Münze*)

*МЕТВИЦА ХРАПАВА (*Mentha crispa*)

МИШЈАКИЊА (*Alsine*)

МИШЈАКИЊА КОПНЕНАЈА (*Elatie Veronica foemina*)

*МИШЈИ ТРН (*Ruscus, bruscis*)

МЈАЉА, МУЖЈАК²⁵ (*Aristolochia rotunda vulgaris*; *Fumaria bulbosa radice cava*)

МЈЕЧ РУТАВИ (*Sonchus asper*)

МЈЕЧ ГЛАТКИ (*Sonchus loevis*)

МЈЕЧИКА (*Esula minor Pitynsa*)

МОЉАЧАК (*Stoechas citrina*; *Kheim-Blume*)

МОЉАЧАК МАЛИ (*Stoechas citrine minus*)

*МОРАЧ, в. КОПАР СЛАТКИ

*МОРСКО ГРОЖЋЕ

МОХ ДРВЕНИ, *ДУБОВИ (*Muscus Pulmonarisu*)

МРАВАК (*Chamoedrys Trisfago*)

МУШМУЛА

НАРД

НЕВЕН (*Calendula*)

НЕСВЕСТЊАК (*Arnica off*; *Arnica plauensis vera*)

НЕТРЕСК [БИБЕР]

НЕТРЕСК ВЕЛИКИ (*Sedum majus*)

НЕТРЕСК МАЛИ (*Sedum minor*)

НЕТРЕСК МЕЊШИ

*НЕФРИТИК ДРВО (*Lignum nephriticum*)

ОВАС

ОДОЛЕН²⁶ ВЕЛИКИ и *ОДОЛЕН (*Valeriana major*)

ОДОЛЕН ДИВЈИ (*Valeriana Sylvestris*)

ОДОЛЕН МАЛИ (*Valeriana minor*)

ОЛХА ЧРНАЈА

ОМАН (*Helenium*; *Alant-Wurz*)

ОНАИЗ, *ОНАЈЗ (*Anisum*)

25 У опису је додато: „мужјак има црвени цвет, а с белима цветовима – женка“.

26 У речи „одолен“, „е“ је писано као „е“, а не као „јат“, дакле, одолен, а не – одољен.

ОРАХ

*ОРАШЧИКОВ ЦВЕТ (*Macis*)

*ОРАШЧИЋ (*Nux moshata*)

ОСКОРУША

Дивља оскоруша

ОТРОВКА ВЕЛИКАЈА (*Aconitum magnum f. Napellus*)

ОТРОВКА ЖУТАЈА (*Aconitum luteum f. Lycocotnum*)

ОТРОВКА ЗИМЊА (*Aconitum hiemale*)

ОТРОЧАЦ²⁷ (*Satyrium Officinarum*)

ОЧАНИЦА (*Euphrasia*)

ПАПРИКА

ПАПРИЧЊАК (*Hydropiper*)

[ПАРАДАЈЗ], в. ЗЛАТНА ЈАБУКА

ПАСЕЗАК (*Cynoglossum*)

ПАСЈАКОВИНА²⁸

ПАТЛИЖАН

ПЕЛЕН (*Absinthium*)

ПЕЛЕН РИМСКИ

ПЕНУШИЦА (*Chamaepitys*)

ПЕЊАЗАК, *ПЕЊАЗАК (*Numularia; Pfenig-Kraut*)

ПЕРУНИКА (*Iris florentina*)

ПЕРУНИКА БЕЛАЈА

ПЕРУНИКА ВОДЕНА

ПЕТОЛИСНИК (*Pentaphyllum*)

ПЕТРОЖИЛ

ПЕЧЕЊАК (*Asperula odorata; Aspergula*)

ПИСКАЦ (*Foenum Graecum*)

ПОДБЕЛ (*Tussilago, farfara*)

*ПОДЛЕСНИК (*Scandula diapensia*)

*ПОДРОЖНИК (*Cichoreum*)

ПОЉАЧАК (*Pulegium*)

ПОЉАЧАК КРУГОЛИСНИ

ПОЉАЧАК ШИЉАСТИ

ПОЉАЧАК ГОРСКИ (*Folium montanum*)

ПОЉСКА ШАФРАНИКА (*Atractylis*)

ПОПОНАЦ ВЕЛИКИ (*Convolvulus major albus, Smilax loevis*)

ПОРЕЧ (*Borrago*)

ПРАС, ЛАУХ

²⁷ Из немачког имена ове биљке, како је у рукопису и наведено „Knaben-Kraut“ – јасно је зашто је Орфелин ову биљку назвао отрочац (од речи „отрок“ – дете, „отрочац“ – мало дете).

²⁸ В. нап. 1.

*ПРАПРУТАЦ, ПРЕПРУТАЦ (*Filix mas*)
 ПРЕПРУТАЦ ЖЕНКА (*Filix foemina*)
 ПРЕПРУТАЦ ЦВЕТНИ (*Filix florida*)
ПРЕСМИКАВАЦ (*Coronopus*)
ПРОГОНКА (*Gratiola*)
ПРОТИВАК (*Lysimachia*)
*ПРОТИВОМОРАК (*Contrainerva*)
ПРОТОЧЊАК (*Anagallis aquatica*)
ПРСЕНИЦА (*Scabiosa sylvestris*)
ПТИЧЊАК (*Daucus sylvestris*)
ПШЕНИЦА
ПШЕНИЧИЦА, в. СМЛКИТА
*РАБАРБАРА (*Rhabarbarum*), в. РЕВЕН
РАЖ
РАЗЛИЧАК ВЕЛИКИ (*Cyanus*)
 РАЗЛИЧАК МАЛИ
*РАЈСКА ЗРНА (*Cardamomum*)
*РАЈСКО ДРВО (*Lignum aloes*), в. АЛОЈСКО ДРВО
РАНАЦ (*Bistorta*)
РАНИЛИЦА (*Melilotus*)
*РЕВЕН, в. РАБАРБАРА
РЕПА
 РЕПА ДИВЈА
 РЕПА ЖУТА
РЕПУХ, *РЕПУВ (*Petafites*)
РЕСЊАК (*Hipoglossum*)
РИБИЗЛИ
*РОДИЈСКО ДРВО (*Lignum rhodi*)
РОДИН КЉУН (*Geranium Robertianum*)
 МИРИСНИ РОДИН КЉУН (*Geranium moschatum*)
РОЗМАРИН, *РУЗМАРИН
*РОМАЊИКА (*Chamaemelum romanum*)
РОСОПАС (*Chlidonium majus*)
РОТКВА МЕСЕЧНАЈА
РУЖА
РУЖАК (*Rhodiola; Rhodia radix*)
РУТА
 КОЗЈА РУТА
 РУТА РАСПРИЧАСТА
РУТАВАЦ (*Eryngium*)
РУТАЧИЦА (*Paronychia rutaceo folio*)
САЖИНИЦА (*Agrimonia*)
САЛАТА

- *САНДАЛ ДРВО ЦРВЕНО (*Santalum rubrum*)
 *САНДАЛ ДРВО ЖУТО (*Santalum citrinum*)
 САПУНКА (*Saponaria vulgaris*)
 *САСАФРАЗ (*Sassafras*)
 СВИЊАК (*Artanita Cyclamen*)
 СЕДМИЧИЦА (*Viola tricolor*) – [ДАН И НОЋ]
 СЕЛЕН (*Levisticum*)
 СЕНА, в. СЕНЕТОВО ЛИШЋЕ
 *СЕНЕТОВО ЛИШЋЕ (*Folia senae*)
 *СЕТВАЈ (*Zedoaria*)
 СКРЛЕТАК ДИВЈИ (*Horminum sylvestra*)
 СКРЛЕТАК САДОВИ (*Horminum hortense*)
 *СЛАТКА КОРИЦА (*Cinnamomum*)
 *СЛАТКИ КОПАР (*Foeniculum*)
 СЛАМЊАЧИЦА (*Gallium*)
 СЛАТИЦА (*Branca Ursina Sphondylium*)
 СЛАЧАНАК [БИБЕР] *Lepidium&Peperitis*
 *СЛАЧИЦА (*Sinapi*)
 СЛЕЗ (*Althae; Bismalva; Ibisus*)
 СЛЕЗАК (*Alcea*)
 СЛЕЗИНИЦА (*Asplenium; Ceterach; Scolopendria*)
 СЛЕЗОВАЧА ВЕЛИКА (*Malva vulgariss*)
 СМЛКИТА; ПШЕНИЧИЦА (*Lotus urbana*)
 СМИЉ (*Ageratum; Fremd Leber-Kraut*)
 СМОЉАК ТРОЛИСНИ (*Trifolium vulgare*)
 *СПИКАНАРД ИНДИЈСКИ (*Spica india*)
 *СПИКАНАРД САДОВИ (*Spica nostra*)
 СМРЕКА (*Juniperus*)
 СОЧИВИЦА ВОДЕНА (*Lens palustris*)
 СОЧНИЦА [БЕЛИ ЛУК] (*Alliaria*)
 СПАЛКА (*Herba Paris*)
 СПАНАЋ
 СПАСЕНАК (*Androsaemim*)
 СРДАЧНИЦА (*Cardiaca*)
 СРЖЕНАК, в. и ЧУБАР
 СТАКЛЕНИЦА *Parietaria*
 СТАРИЧАК (*Evigeron Senecio*)
 СТЕЖНИК (*Tormentilla*)
 СТОЗЛАТНИК (*Centaurium majus vel magnum*)
 *СТОЛИСНИК МАЛИ (*Centaurium minus*)
 *СТРУЧИЦА (*Filipendula*)
 СУТЕКОВИНА (*Berberis*)
 *Тамарис, ТАМАРИСКОВА КОРА (*Cortex tamarisci*)

ТАМЊАНКА, *ТАМЊАНИКА [ТИМИЈАН] (*Thymus*)
ТАРЧУЖАК (*Burfa Paftoris*)
*ТАТРЉАН БЕЛИ (*Marrubium album*)
ТАТУЛА (*Stramonium*)
ТЕТЕРЛАН БЕЛИ (*Marrubium album*)
 ТЕТЕРЛАН МОДРИ (*Marrubium nigrum*)
 ТЕТЕРЛАН ВОДЕНИ (*Panax coloni*)
ТИКВА
ТИКВА ДЕБЕЛА БЕЛАЈА
ТОПОЛА
*ТОРНИЗОЛ (*Torna solis*)
*ТРАГАНТА (*Tragacantha*)
ТРАТОР
*ТРЕШЊА ЧИВУТСКА (*Alkekengi*), в. и ЧИФУТСКА ТРЕШЊА
ТРИЛИСНИК ГРОЗНИЧНИ (*Trifolium palustre*)
*ТРИЛИСНИК ЗЛАТНИ (*Hepatica nobilis*)
ТРНДОФИЛ
ТРЕШЊА
ТРН, ТРНОВАЧА
ТРН ЗЕЧЈИ
ТРОНОСКА (*Conyza et Pulicaria*)
ТРОСКОТ
 ТРОСКОТ ВЕЛИКИ (*Polygonium*)
 ТРОСКОТ СИТНИ (*Herniaria*)
ТУЊА, в. и ДГУЊА
ТУРЧИНАК (*Papaver erraticum*)
 ТУРЧИНАК ВЕЛИКИ
 ТУРЧИНАК МАЛИ
ТУШТ ((*Portulaca*; *Garten-Portulac*)
[Х]ИСОП
ХМЕЉ ЖЕНКА
ХМЕЉ МУЖЈАК
[Х]РАСТ, в. и ДУБ
ХРЕН
ЦАРЕВАЦ
 ЦАРЕВАЦ ВЕЛИКИ
 ЦАРЕВАЦ МАЛИ
*ЦВЕКЛА (*Beta rubra*)
ЦЕЛЕР
[ЦИКОРИЈА], в. ШИКОРИЈА САДОВАЈА
*ЦИТРОН
ЦРВИЧАК ВЕЛИКИ (*Serophularia major*)
 ЦРВИЧАК МАЛИ (*Serophularia aquatica*)

*ЦРВЕНАЦ (*Rubia tinctorum*)
*ЦРНОБИЉ (*Artemisia*), в. КОМОЊИК
ЧВАРИЧАК (*Coronopus Ruellii*)
ЧЕСЛИКОВИНА
ЧЕСТОСЛАВКА²⁹ (*Veronica mas*), *ЧЕСТОСЛАВИЦА
ЧЕШЊАЧАК (*Scordium*)
ЧИФУТСКА ТРЕШЊА³⁰ (*Halicacabum*)
ЧИЧКАВАЦ (*Aparine*)
*ЧКАЉ БЛАЖЕНИ (*Carduus benedictus*)
ЧКАЉ СУКНАРСКИ (*Dipfucus fitvestris*; *Labrum veneris*)
ЧОРТОВКА (*Christophoriana Actaea*)
ЧРВЕНАЦ; БРОЋ (*Rubia tinctorum*)
ЧУБАР (*Saturea durior*), в. и СЕРЕНАК
ЧУРЕК САДОВИ, в. и КИМ
 ДИВЈИ ЧУРЕК
*ШАВРАЊИКА
ШЕБОЈ (*Cheuri*)
 ШЕБОЈ БЕЛИ
 ШЕБОЈ ЖУТИ
*ШЕБОЈ ЦРВЕНИ (*Leucoium*)
ШЕВАР *Gramen caninum*
ШИКОРИЈА САДОВАЈА
 ШИКОРИЈА ДИВЈА
ШИЉКА (*Genista*)
*ШИПАК
ШЉИВА
ШПАРГЛА
ШЧАВЕЉ (*Acetosa*) в. и КИСЕЉАК
 ШЧАВЕЉ САДОВИ (*Lapathum sativum et Patientia*)
 ШЧАВЕЉ ЧРВЛЕНИ (*Lapathum sanguineum*)
 ШЧАВЕЉ ЖУТИ (*Lapathum acutum*)
 ШЧАВЕЉ ВОДЕНИ (*Lapathum aquaticum*)

БЕЗ СРПСКОГ ИМЕНА

Adiantum nigrum; *Frauenhaar*
Behen album; *Weisse Been*; *Kern-Kraut*
Bonus Henricus; *Luther Heinrich*

29 Посрбљен немачки назив „Ehrenpreis“, тј. част/ чест/ ославка.

30 Дослован превод немачког назива „Juden-Kirschen“. Према цртежу наликује нару, али су семенке жуте боје.

Cruciata; Dulden Wald-Meister
Gallium album; Weisses Maenerkraut
Helleboraster; Lautz-Kraut
Helleborus niger
Laurus Alexandrina; Hals-Kraut
Lichen Cinereus; Graues Lungen-Kraut
Perfoliata; Durchwachs

ЛИТЕРАТУРА

- Костић 1921: М. Костић, Непозната дела Захарије Орфелина, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, I/1: 86–92.
- Михајловић, 1972: В. Михајловић, *Грађа за речник страних речи у преддуковском периоду*, 1. том, Нови Сад: Институт за лингвистику.
- Михајловић 1974: В. Михајловић, *Грађа за речник страних речи у преддуковском периоду*, 2. том, Нови Сад: Институт за лингвистику.
- Орфелин, 1783: З. Орфелин, *Искусни подрумар*, Беч: Јозеф Курцбек.
- Туцаков 1966: Ј. Туцаков, Здравствени значај Орфеелиновог „Искусног подрумара“, Београд: Научно дело.
- Horvatić 1954: S. Horvatić, *Ilustrirani bilinar*, Zagreb: Školska knjiga.
- Keipert 1990: H. Keipert, Die deutsche Quelle des „Iskusni podrumar“ von Zaharija Orfelin, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, XXXIII: 203–215.
- Romano 1973: J. Romano, *Jugoslovenska bibliografija lekaraša i narodnih medicinskih rukopisa*, Beograd: Naučno društvo za istoriju zdravstvene kulture Jugoslavije.

Mirjana D. Stefanovic

THE STRUCTURE FOR SERBIAN DICTIONARY OF PLANTS (FROM ZAHARIJA ORFELIN'S WORK)

Summary

The Library of the Serbian Patriarchate in Belgrade preserves the precious manuscript called *The Great Serbian Book of Plants*. It is attributed to Zaharija Orfelin (1726-1785), which is also evident from the book number: Orf.207. Mita Kostić found the manuscript in The Sremski Karlovci Archives in 1921 (Kostić 1921). However, on the title page of the manuscript it says: Elisabethae Blackwell Herbarium. Selectum

Emendatum et auctum. Centuria. I. Orfelin is probably attributed authorship or rewriting of the book according to the manuscript, as well as, to the quotation in his later work, entitled *The Experienced Cellar Keeper*. Although it is quite damaged by wormholes, the manuscript is very representative in its volume. It is leather bound, the dimensions of the cover and sheets are 37x23,5 cm. There are 484 sheets in total, but the sheets 1-9 and 465-484 are blank. Some sheets are with Roman numerals.

The significance of this manuscript is certainly multiple. Among others, there was a systematic description of the plants and the creation of names for individual plants in Serbian culture for the first time (Mihajlović 1972; Mihajlović 1974). It is also interesting that the manuscript is called 'travnik', which suggests different interpretation from today's understanding of the notion of grass. Namely, grass is an expression that does not only apply to the green surface (lawn), which means that the grass would represent a notion that does not have its own species. However, the term 'grass' here refers to all plant species, including roots, trees, flowers, and fruits. Zaharija Orfelin wrote this book of herbs according to the revised German version of the then-very popular English original, whose author was Elizabeth Blackwell (the book was published in several volumes during 1754-1773). By comparing the German edition and the Serbian manuscript, it is evident that Orfelin assumed the order and the description of the plants according to that translation. Just like the author of the original / German translation, he did not describe plants in alphabetical order. According to the German edition, he brings an extraordinarily colored drawing of the plant, its leaves and fruits, and the plant's names in Serbian, Latin and German listed below the drawing. There is a total of 465 names for plants, and some appear for the first time in the Serbian language. For example, as the Serbs did not have the word 'tomato', Orfelin called this plant 'a golden apple'; The word 'paradajz' (tomato) certainly comes from the term paradise, i.e. heaven.

Although he gives names below every drawing, Zaharija Orfelin does not provide data on the pharmacological properties of plants, although he was also known as an herbalist, knowledgeable about positive characteristics of particular plants. He made an exception only on the first pages of the manuscript. So, on sh. 1b he brings a lengthy description of the pear, and under the 'uses' states: 'Chimichi proves that the muscatel pears are the healthiest and therefore their apatist (?) Sugar is most used for hearts? (...) Dried cooked pears, mostly wild, used against an excessive clear defecation. Whose intestines fall out, they should cook pears with a leaf and steam the bottom on this. Who subdues performance, should not eat pears?' (then he gives two recipes for pear cakes with wheat flour). On sh. 3b, he gives the characteristics of 'a quince': 'The features - the quinces have the power to diminish and will produce calmness' (then he gives the recipe for 'quince oil'). On the same sheet, the characteristics of the medlar are given in brief, on sh. 5b uses of a service tree and sh. 6b the recipes for preparing service tree tea.³¹

31 It is obvious that Orfelin intended to write a lengthy description of each plant and individual recipes on the left side of each sheet (L. B). Perhaps now is the opportunity

The work on the names of plants Orfelin continued in his book *The Experienced Cellar Keeper* (1783). Regardless of the fact that this book is a translation / rewrite of one of the popular editions on this subject (Keipert 1990), for our topic, the names of the plants are of paramount importance, as well as the benefits for winemaking (see Tucakov 1966). There is, though not complete, 'the index of plants, roots and other fragrant things'. The names that are not in the 'Travnik' are marked with an asterisk in the attachment. Along with the index, Orfelin provides the data indicating the importance of the creation of Serbian names for individual plants, as well as the importance of their use according to 'Travnik': 'There are many grasses, roots that are in this book for the wines, brandies and sherbets, given after the new Serbian *Great Book of Plants*; they are not familiar to everyone, and some in these countries, take them under the Latin name in the pharmacies. Thus, here in that same 'Travnik' (which is in the Library of the St. Nicholas Church in Karlovci), I state the Latin name in alphabetical order' (Orfelin 1783: 488).

From all that is briefly described, without unnecessary explanation, it is clear that Orfelin's importance for the birth of Serbian botanical terminology is indisputable. Afterwards, other Serbs followed and expanded it with new names: Teodor Avramović in *German and Serbian dictionary* (1790) and other lexicographers of subsequent editions of similar dictionaries; At this point, we should not forget the *Dictionary of the Winemaker* (1818) by Prokopije Bolić, dedicated to Andrej Volni, a member of the Learned Society in Regensburg (Ratisboni). Although he does not mention Orfelin in the preface, according to the descriptions in the book, Prokopije Bolić certainly had Orfelin's book on the cultivation of grape vines and the preparation of various types of wine in his hands. He also introduced some plant names that are not mentioned in 'Travnik', for example, apsa, Ebulus, Sammbuchs, as a grass harmful for vineyards, etc.

to say that there are several *medical books* from the 19th century in the Matica Srpska Writing Department. This could be a good basis for further research and comparison with Orfelin's names for plants, as well as, his recipes. These manuscripts are not described in the otherwise excellent book of Jaša Romano (1973).

Снежана Д. Самарџија
 Универзитет у Београду
 Филолошки факултет
 markosoft91@gmail.com

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ
 ПОСЛОВИЦА¹

Бр.	В. С. Караџић, <i>Српске народне пословице</i>	лат; укупно; ВЧ, С ⁵
А 1543	И вриједи! Поставила кума куми мало граха и хајвара, па сјеле обе да једу. Кад се гошћа наклопи на хајвар, а граху ни мукает, онда домаћица рече: – Узми, кумо, и граха. А гошћа јој одговори: – Хвала, кумо, добар је и хајвар. На то домаћица рече: – Али је хајвар скуп: ока по то и по то, а гошћа одговори: – И вриједи.	[2] ајвар
42 ²	Једе г...а као Грк хајвар.	
Б 172	Бибер је <i>зрно</i> малено, али пред господу излази.	(1), бибер Pfeffer (1), ВЧ, в. папар
5135	Сух као биљка. Кад је ко врло мршав.	(1) биљка
2127	Као да је у боб врачао. Кад ко шта погоди или учини како треба.	(4) боб Vicia faba
3933	Од боба и од попа пуна су уста.	
4661	Реци бобу боб, а попу поп. Кажи ствар управо као што јесте, а немој окрајчити.	
323	Боља је бобова <i>слама</i> , него празне јасле.	
878	Да се за зелен бор хватим, и он би се зелен осушио.	(2), бор Pinus silvestris, ВЧ, С

¹ Рад је део пројекта *Српско усмено стваралаштво* (Институт за књижевност и уметност у Београду), који финансира Министарство РС.

5662	<i>Трн</i> му под реп (и борова <i>шишарка</i>). Кад ко отиде особито расрдивши се на што, и значи: ја не марим зањ, нек иде без трага. Мјесто шишарка говори се и шишка. в. шишарка	
5602	То је <i>смиље</i> и босиље. 5015	(1), босиљак Ocimum basilicum ВЧ, С
3906	Обрати зелен бостан (зло проћи).	(1 + 1), бостан Cucumis melo ВЧ
442	Бостанџији <i>крставце</i> продавати. Казивати што ономе који оно боље зна.	
3239	На путу му броћ и <i>глогово трње</i> ! Ваља да се то најприје говорило вампиру, јер за њега кажу да се боји глогова трња; а сад се говори за свакога кога нијесу ради да дође.	(2), броћ Rubia tinctorum ВЧ
140 ²	Прда не бојадише но броћ (тј, с празним се ријечима, или с беспосличењем, посао не свршује).	
2139	Као да се буна назобао. 2140	(2), в. буника Hyoscyamus niger, ВЧ, С
2140	Као да се бунике најео. Као да је полуђео, јер кажу да чоек полуди од бунике. 2139	
2173	Као преко бундева. Кад што говори без слике и без правога реда, тј. као да се иде преко бундева.	(3), бундева Cucurbita melo, ВЧ
4376	Посијао бундеве. Кад ко падне. 5602	
5602	Толике ти бундеве родиле! Каже се кад ко падне. Гледај: Посијао бундеве. Може бити да овђе иде и оно што је у II књизи народнијех српскијех пјесама на стр. 142 казао Милош Војиновић Вуку Ђаковици: „Толики ти родили гроздови!“, а Јанку Нестопољцу: „Толике ти јабуке родиле!“ 4376	
В 5227	Тако ми вијенаца којима смо здружени. К жени.	[2] венац

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

5265	Тако ми мајка тавне вијенце не савила прије сјутра.	
409	Боље се наврх винограда договарати, нег се надно њега карати. или 410 и 411.	[6] (простор) виноград
556	Виноград не иште молитве, него мотике.	
2570	Ко се мрза боји, нек не сади винограда.	
3635	Није добро лед ни у марами кроз виноград пронети.	
5030	Снага кућу гради а помња виноград сади.	
5116	Страх чува винограде.	
	557 Вино и мудрога побудали. 558 Вино и старца заигра. 559 Вино не вели – хајде, него – седи. 561 Вино од лозе, млијeko од козе, чоек од чоeka (ваља). 562 Вино пити а не опити се, Нит' је било, нити бити може.	[5] вино
2294	Ко зна боље, широко му поље (Ко зна више, родиле му вишње, Ко зна љепше, родиле му <i>трешње</i>)	(1), вишње Cerasum apronianum, ВЧ, С
4973	С кога дрвета само воће пада, не ваља га трести 2310, 2315	(5) воће, воћка
5915	У своје воће кад ко хоће.	
1527	Зрела воћка сама пада.	
2310	Која воћка сама пада, не ваља је млатити. 4973, 2315	
3563	Неће воћка испод дебла.	
1902	Кад врба грожђем роди. Никад. Слушао сам у ђетињству ће се пјева како је удата сестра молила брата, који се на њу био расрдио, да је походи, а он јој одговорио да ће је онда походити Када врба грожђем роди, Суви јавор јабукама.	(3 + 1 + 2), врба Salix ВЧ, С
3150	На врби свирала. Од тога нема ништа, 5598	
5598	То је на врби свирала. То је ништа, 3150	

48*	Да растеш као врбица А да се гојиш као гица! (говоре дједи кад их на Цвијети у јутру из шале ударају врбицом).	
4401	Поуздан као врбов клин. 168*	
168*	Поуздати се у кога као у врбов клин. 4401	
138	Баба старца звала уз врбопуц, а старац јој се одазвао уз винобер. Кад ко не одговори одмах на питање, него тек послије.	
1863	Јеђи <i>зеље</i> из свога врта. Гледај: Од знана зеља глава не боли	[1] врт (простор)
Г 2197	Кашто је и главница лијепа вајдица.	(1) главница Agrostemma githago в. кукољ, снијет
150	Без глоговог коца ништа му бити не може. Неће ласно умријети, већ ако га убију – као вампира. 3838	(3 + 1), глог Crataegus oxyacantha, ВЧ, С
3239	На путу му <i>броћ</i> и глогово <i>трње</i> ...	в. броћ, трње
3838	Ништа му бити не може без глогова коца. Неће ласно умријети, већ ако да га убију – као вампира. 150	
4246	Пјевала је тица на глоговцу Тешко ти је свакоме трговцу Који нема у своме тобоцу!	[1] (простор)
109 ²	Ник'о као гљива из г(ован)а (дошао од некуд).	(1) гљива, Fungi
2179	Као тица на грани. Кад чоек нема куће, нити је чим другим привезан за какво место.	(5) грана
2769	Курјак се не плаши шушњатом граном.	
3005	Метнути ђевојци грану на пут. Смести је чим да се не може удати.	
61 ³	Не крши гране, која ће ти до године родити.	
144*	Нове новине од нове године! На мене здравље, на попа грање, на мене водица, на попа грозница!	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

2899	Луд као грах прчак.	(1) грах Phaseolus filiformis в. ајвар
3777	Ни о трн, ни о грм, већ о пометно гумно! Кажу да рекне вјештица пошто се намаже неком масти и пође да полети својим другама на састанак. Приповиједа се да је некаква жена – која није била вјештица – намазавши се оном масти, мјесто ни о трн, ни о грм, нехотице рекла и о трн, и о грм, и полећевши, сва се испребијала које о шта.	(1) грм
3819	Ни <i>трна</i> ни грма. (н.п. нема). Кад се хоће за какву земљу да каже да је голетна.	[3] (простор)
3725	Није ту грмена, откуд ће вук изићи. Или: 3726	
3726	Није ту грмена, из којег ће вук изићи. 3725	
3672	Није ово шуша ни грмуша. Није ово шала или беспослица.	[1] (назив животиње/ птице)
6373	<i>Шума</i> ти мати! Бјежи у шуму. Приповиједа се како је некака мати, наћерана од харачлије – који ваља да српски није ни знао добро – звала сина кући: – О, сведиље! Шума ти мати, <i>грма</i> сехвати. У з'о час пош'о, харачлија је дош'о.	
36 ²	Изребрио се, као пас у грожђу.	(7), грожђе Trauben, ВЧ в. врба
3986	Од лозе грозд, а од <i>трна купина</i> (нп. бива)	
2202	Кисело грожђе, не ваља, трну зуби од њега. Казала лисица кад није могла да га дохвати.	
3259	На <i>трњу</i> грожђа тражити. (3986)	
Д 922	Дебло, али узебло. Каже се за чока који је на очима велики и пун, а у себи слаб.	(1) дебло
1520	Зна свиња шта је диња.	(1) диња Cucumis melo
1605	Из драче <i>ружа</i> се рађа.	(3) драч Paliurus spina-christi
3333	Не виси нигђе колачи о драчи.	

4047	Оздо море, а одозго горе, С десна плоча, а с лијева драча.	
753	ГраMATика дрвена мотика. Ваља за то што је суха и опора.	(27 + 3) дрво, дрвен
4857	Светити коме дрвена масла. Избити га подобро каквијем дрветом.	
4548	Прошће к'о и коље, а коље к'о и остало дрвеће. Одговори се у шали кад ко рекне прости или опрости.	
5699	Турци поље, а Латини море А хришћани дрвље и камење (притиснули).	
6160	Чоек се у невољи хита дрвља и камења. Гледај: Кад се чоек топи, и за врело се гвожђе хвата.	
495	Ваља да је нестало воде или дрва. Казао магарац, кад су га позвали на свадбу.	
525	Велика дрвета дуго расту, али за час падну.	
779	Да Бог да да роди и по дрвету и по камену, али да га ја не једем! рече се за оно што чоек не једе радо, нп. за грах, за кукурузан хљеб итд.	
1008	Док је дрво младо, мож' га савијати куд хоћеш. 3043	
1105	Дрво украј пута одмах насјечено.	
1106	Дрва у шуму носити. 5980	
1107	Дрво се на дрво наслања, а чоек на чока.	
1620	Из једнога дрвета икона и лопата (бива).	
2975	Матора дрва не даду се пресађивати.	
3043	Младо се дрво савија. 1008	
3131	Мучим се и дрветом и каменом.	
3206	Намеће се као кила на грбаво дрво.	
3611	Ни горе (све) посијеци, ни без дрва дома доћи. 3792	
3792	Ни све горе посијеци, ни без дрва дома доћи. 3611	
3971	Од једнога дрвета никаква грађа не бива.	
4009	Од прута бива велико дрво.	
4240	Пиште дрва (на ватри, као да се ђевојка у кући родила). Мјесто у кући говори се и у селу.	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

4330	Покрај сува дрвета и сирово изгори. Уз крива чоека пропадне кашто и прав. 5804	
4432	Право се дрво по половини цијепа. Кад се што погађа, тј. пола од тога што ти иштеш.	
4709	Сам под собом дрво подсјеца.	
5804	Уза сухо дрво и сирово изгори. Гледај: 4330	
5980	У шуму дрва носити. 1106	
112*	Лијепијех дрва за гребеништа!	
113*	Лијепијех дрва за <i>ћумура</i> !	
132*	Нема дрвета ни гују да убијеш, а камо ли ватру да наложиш. (кад казују за бездрвну земљу).	
148*	Од пушке за дрво, а од куге за брдо (ваља бјежати).	
1769	Ја кад виђех зелен дријен, предадох му вас мој дријем и лијен. Који хоће да му се љети не дријема рече ово кад угледа у прољеће први дријен с цвијетом.	(3) дрен Cornus mascula, ВЧ, С
3569	Неће ли и у нашем јошику дренова батина нарасти! (5834)	
5834	У јошику дренову батину тражити. (3569)	
814	Да је сваки дан Божић, не би било дуба вражијега (сви би исјечени били на бадњаке)	(4) дуб Quercus, С в. раст, храст, жир ВЧ
3419	Неко се за лист сакрије, а некога не може ни дуб да покрије. 3420	
3420	Неко се за лист сакрије, а неко не може ни за дуб. 3419	
3973	Од једног ударца дуб не пада.	
1885	Још није лула дувана погинула. Још ће чоек чоеку дати лулу дувана.	(4) дуван Tabak, ВЧ
3300	Не бих за то дао ни лулу дувана.	
3341	Не вриједи ни луле дувана.	
3953	Од дувана кућа поплувана.	
4118	Осмочио се као Ликић о дудове.	(1) дуд, Morus, ВЧ

Ж 2718	Крупно брашно као жир.	(1) жир, в. дуб, храст
1313	Житни купац и ђевојачки отац не могу срећни бити. Ђевојачки отац зна се зашто, а житни купац ваља да за то што је грјехота трговати оном ствари без које се не може жовљети?	(12 + 1) жито, житни в. семе, кукољ, снијет, самлети, ујам
823	Дајте жита да га поспемо (као полагајника, који само од Божића до Божића долази). Кад ко дође у чију кућу ђе одавно није био, а ваљало би чешће да долази.	
1726	Испод жита отићи (тајом, утећи – као крајем градине куд су жита посијана?)	
1943	Кад може барио вина купити стар жита, није зла година.	
2050	Какво <i>сјеме</i> посијеш, онакво ћеш и жито врћи.	
2923	Људи жито вију на лопату, а жене на решето.	
3442	Нема жита без <i>кукоља</i> . 5910, 5911	
3443	Нема жита без полога. Људи немају право што се туже кад жито полегне, јер рђаво слабо кад може полећи.	
4826	Све делије у демије, А у коше жита није.	
5910	У свакој шеници има <i>снијети</i> . 3442, 5911	
5911	У сваком жити има <i>кукоља</i> .	
5969	У црној земљи бијело жито роди.	
74*	Из дубоке ране крв тече (из дубока орања боље жито расте).	
З 1350	Залуду је зачина, кад није начина. Залуду чоек што има, кад не умије њим управљати. (1689)	(2) зачин Condimentum
5547	Тешко лонцу из села зачине чекајући! 5544	
154	Без зеља нема весеља. У црној Гори, гдје зеље значи купус.	(5) зеље, Rumex patientia
1863	Јеђи зеља из свога <i>врта</i> . Гледај: 3966, 4002	
3966	Од знана зеља глава не боли. 1863, 4002	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

4002	Од питома знана зеља глава не боли. 1863, 3966	
4826	Свега чеса по залогај, А зеља се набалај. Свашта помало, а <i>кунуса</i> се ваља најести. Гледај: Турци веле	
626	Волови ору, а коњи <u>зобљу</u> . Овде се мисли јахаћи коњ, а значи да он више троши него заслужује. 2498 Коња ваља бити, а вола миловати.	(7) зобати [зоб], в. овас ВЧ
916	Двије те воље, ка' и кадију лећа зобат'. (...двије те воље гоне?)	
1659	И ја сам соли зобао.	
2099	<i>Калина</i> је лијепа гледати, ал' је грка зобати. 2857	
2857	Лијепа је <i>калина</i> гледати, ал' је грка зобати. 2099	
5283	Тако ми ове жераве и тако је махнит не зобао.	
172	(зрно бибера)	(11) зрно
940	Длака по длака ето бјелача, зрно по зрно ето <i>погача</i> , (капља по капља ето Морача). 1528, 1529	
1528	Зрно по зрно <i>погача</i> , Камен до камена палача. 940, 1529	
1529	Зрно по зрно ето <i>погача</i> , длака по длака ето бјелача, капља по капља ето Морача. 940, 1528	
1740	И ћорава кока нађе зрно.	
2123	Као да је голуб зрно по зрно бирао. Кад се за <i>шеницу</i> хоће да каже да је врло чиста. 6135	в. шеница
2957	(зрно бисерово)	
3060	Много зрна гомилу начине.	
4803	Свако ће се пиле својим зрном задавити.	
6135	Чиста <i>шеница</i> , као да је голуб зрно по зрно бирао. 2123	
185 ²	(зрно соли)	
И 1539	Ивер не иде далеко од кладе... Гледај: 2743	(2) ивер
2743	Куд ће ивер од кладе? Од каква је ко рода, онаки је. 1539	
Ј 883	Да си јабука, да те у њедра метне! да си цвијет, да те за капом носи! Говори обично Циганка кад врачајући казује коме како га ко милује. 888	(7) јабука <i>Rugus malus</i> (7), ВЧ, С в. и врба

1754	Јабука која доцкан сазри дуго стоји.	
2145	Као да си јабуку располовио. Кад је ко на кога врло налик.	
2155	Као златна јабука. Рече се нп. за лијепо дете.	
5492	Твоја јабука неће погинути. Кад ко кога за што моли, и значи да му неће бити забадава ако му оно учини, него да ће му што поклонити, као пријатељ пријатељу што да или пошаље јабуку.	
233 ²	Чоек није јабука да га омиришеш.	
1902	...Суви јавор јабукама...	(1) јавор, Acer ВЧ, С в. врба
4893	С голим грлом у јагоде (поћи или дигнути се). Кад ко пође куд неспремљен, као што треба – као да би чоек пошао да бере јагоде, а не понео суда никаквога.	(2) јагода Fragaria, ВЧ, С
6018	Хваљене јагоде, празне котарице.	
639	Време <i>сламу</i> једе, јечам блато гази. Јечам овђе значи коњ угојен јечмом. 1880	(2) јечам Hordeum vul- gare, ВЧ, С
1880	Јечам трче, а ракија виче. Ухрањен коњ трчи, а пијан чоек виче. 639	
3569	Неће ли и у нашем јошику <i>дренова</i> батина нарасти! (5834)	[2] (јошик, простор) [јова] Alnus glutinosa, ВЧ, С
5834	У јошику <i>дренову</i> батину тражити. (3569)	
К 2099	Калина је лијепа гледати, ал' је грка <i>зобати</i> . 2857	(2) калина Ligustrum vulgare
2857	Лијепа је калина гледати, ал' је грка <i>зобати</i> 2099	
2194	Кафу пије, а кашу ије.	[2] кафа Coffea, ВЧ
2195	Кафу пије, а профунту ије.	
3916	Ово у руку, а <i>крух</i> у квас. Узевши са земље што у руку реку жене у Грбљу кад крух метну у пећ, да би крух нарастао и лијепо се разабрао.	(1) квас(ац)

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

4584	Пући ће као (неначет) кестен (у ватри). Говори се за људе, нп. да ће пући од муке, од једа итд.	(1) кестен Castanea vesta
1440	Згодио као Циганин у кладама.	(4) клада, в. ивер
1539	Ивер не иде далеко од кладе... Гледај: 2743	
2743	Куд ће ивер од кладе? Од каква је ко рода, онаки је. 1539	
3247	Насмијала се коза овци (кад је скочивши преко кладе дигла реп и показала задњицу).	
2762	Купи класје по лањском стрништу.	(1) класје (2) класати
5015	<i>Смиље</i> и ковиље (нпр. то је према другој злу ништа). 5602	(1) ковиље Stipa pennata, ВЧ, С в. смиље, босиљак
3025	Мирише на кољиво. Готово умро.	[1] кољиво
5486	Танка као конопљика. Говори се за жене и за ђевојке, кад се хоће да каже да је која лијепа раста.	(1) конопља Cannabis sativa, ВЧ
1181	Ђе је <i>папра</i> доста и коприве се папре.	(5) коприва Urtica urens, ВЧ, С
1720	Искривио главу као црвљиво псето у копривама.	
2141	Као да се на коприве поп...о. Кад је ко срдит.	
3566	Неће гром у коприве.	
4656	Рекао Ускрс Божићу (као подсмјевајући му се): – Ти си мастан и премастан, а он му одговорио: – Ја сам мастан и премастан, али осам дана; а ти си шарен (као лијеп) и прешарен до подне, а од подне у коприве. Гледај: Васкрсеније је ручак без вечере.	
47	Ако је <i>трава</i> покошена, остало је коријење.	(6) корен
1312	Жиле се коријена држе. Треба се старјешине држати.	
2750	<i>Кукољ</i> ваља из коријена ишчупати.	
3686	Нијесам ја <i>тиква</i> без коријена (него имам рода).	

4012	Од речена до створена Ка' од листа до корена.	
4965	С кебом у коријење. Н. п. нема друго ништа, него с кебом у коријење, тј. пропало све, нити се има чим другим хранити, него да се иде у купусиште, ђе је <i>купус</i> посјечен, да се тражи коријења.	
298	Бодљивом корову није Бог дао рогове. Бог није крив што људи зло чине.	(3) коров
1327	Завукао се као црвљив пас (у коров).	
3435	Нема га ни од корова. Кад кога не могу да нађу. Ни од корова, као псето кад се ваби, па изиђе откуд из корова.	
442	<i>Бостаницји</i> краставце продавати. Казивати што ономе који оно боље зна.	(1+1) краставац <i>Cucumis</i> <i>sativus</i> ВЧ
157*	Оцаковић је оцаковић, а купикраставчић је купикраставчић.	
198	Бира као међед гњиле крушке.	(10) крушка <i>Pyrus</i> <i>communis</i> , ВЧ, С
1010	Док је меједу гњилијех крушака, не боји се глади.	
1054	Док су меједа навукли на крушке, отргли му уши, а док су га свукли с крушака, отргли му и реп.	
1254	Ђе ће крушка, но под крушку. (в. ивер и клада; воћка)	
1695	И међед низ крушку слазећи почива (а камо ли чоек од посла да не почине?) 55 ³	
1836	Једна крушка на десет меједа. 3159	
2315	Која крушка сама пада не ваља се на њу бацати. 2310, 4973	
3159	На десет меједа једна крушка. 1836	
3169	Најгоре прасе најбољу крушку добије.	
55 ³	Медвед иде низ крушку, па стане, те се одмори, а камо ли човек не би од посла? 1695	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

537	Весело срце куђељу преде.	(2) кудеља
4961	Сјетила се преља куђеље уочи неђеље!	
220	Бјеше ми га давати Докле могах жватати. Казао во жени кад је од глади пао, а она му онда стала давати кукољ да једе.	(4) кукољ Agrostemma githago, ВЧ, С в. жито, снијет, главица,
2750	Кукољ ваља из <i>коријена</i> ишчупати.	
6073	Црвено као кукуријек.	(1) кукурек Helleborus odorus, ВЧ; С
1297	Жива жељо кукурузна <i>пројо!</i>	(1) кукуруз(ни) Zea mays, ВЧ
3986	Од лозе грозд, а од <i>трна купина</i> (нп. бива)	(1) купина Rubus fruticosus, ВЧ; С в. грозд
485	Бујур Муса купуса? Нека, бако, и меса.	(19) купус Brassica oleracea, ВЧ
931	Дере га као вола у купусу.	
978	Доброта се по свијету гласи, а на љепоту купус се вари. 4991	
1069	Доста је купуса изио. Има му доста година. 3061	
2382	Ко купус сади и крмачу храни, не боји се глади.	
3061	Много је купуса изио. Има му много година. 1069	
3302	Не бих те убио да те нађем у купусу. Нијеси вриједан да те убијем – него си као говече?	
4212	Петљанија купус не зачиња. Блебетање посла не оправља.	
4692	Сади купус. Рече се у подсмјеху ономе који храмље.	

4826	Свега чеса по залогај, А <i>зеља</i> се набалај. Свашта помало, а купуса се ваља најести. Гледај: Турци веле	
4839	Све купус и дијете. Кад која жена сваке године рађа.	
4965	С кебом у <i>коријење</i> . Н. п. нема друго ништа, него с кебом у коријење, тј. пропало све, нити се има чим другим хранити, него да се иде у купусиште, ђе је купус посјечен, да се тражи коријења.	
4991	Сланина се на купусу вари, А доброта на далеко хвали. Не треба гледати чоеку на тијело, него на разум и на поштење и доброту. 978	
5544	Тешко купусу из села смок чекајући! 5547	
5696	Турци веле: – Тарана је храна, А каури: – Купус и сланина.	
5999	Хај ђиди купус! Удружила се два чоека, па један давао месо, а други купус, те се хранили заједно. Кад би гођ јели, онда би онај чиј је купус, рекао: – Хај ђиди купус! Слушајући то сваки дан онај чије је месо, досади му се и буде му жао што онај његова меса никад не похвали, него све једнако само свој купус; и будући да је он јело готовио, тако једном скува купус без меса. Кад га стану јести, друг му не само што по обичају своме не похвали купуса, него још рекне да то није његов купус, онда му онај други одговори да је купус његов, него да он свога меса није метнуо подањ, и тако му докаже да сам купус без меса није ништа.	
167*	Поћерала свиња угора испод <i>смокве</i> кроз купус. У предговору, стр. 20: Како су питали премудрога Соломуна какво је најбоље месо, и каква је најбоља риба, и како је најбоље воће и какво је најбоље зеље; а он, поћутавши мало одговорио: Поћерала свиња угора испод смокве кроз купус. (тј. месо је најбоље свињско, риба угор, воће смоква, а зеље купус).	
19 ³	Зажелео га се као кисела купуса.	
96 ³	Слава теби у купусу зече! Но ти реп осече?	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

1384	Заплео се као пиле у кучине.	(4) кучина
5658	Трице и кучине. Рђаво, зло.	
13 ²	Г...а и кучине, тј. зло.	
2765	Купи се кучиница. Кад какој жени или ђевојци долази много младих беспосленијех људи.	
Л 137	Баба баби гребла лан Да јој заман прође дан. 5661	(2) лан Linum usitatissimum
5661	Трла баба лан, да јој прође дан, 137	
916	Двије те воље, ка' и кадију лећа <i>зобат'</i> . (... двије те воље гоне?)	леће, в. сочиво
3693	Није састављен око лијеске. Није у глави као што би требало. 3724	(2) леска, Coryllus avellana, ВЧ; С; в. љесковина, љешник
3724	Није трипут око лијеске састављен. 3693	
715	Го као липа. Ваља да кад јој се огули кора?	(3) липа Tilia, ВЧ; С
4099	Оправио се као липа у прољеће.	
2712	Крсте липови! Рече Турчин хришћанину кад га што псује.	
567	Виси као капља о листу. нп. кад ко нема ни куће ни кућишта, нити другога чега што би га за какво мјесто везало.	(9) лист
1705	И он је од наше горе лист. 3994	
2877	Лист као зец.	
2878	Лист као рт.	
3419	Неко се за лист сакрије, а некога не може ни <i>дуб</i> да покрије. 3420	
3420	Неко се за лист сакрије, а неко не може ни за дуб. 3419	
3994	Од наше је горе лист. Наш је, од нашега је рода. 1705	
4012	Од речена до створена Ка' од листа до корена.	
36*	Више луд помисли, него гора листа носи.	

221	Блага лоза, а проста газета! Кад ко купи чашу вина и слатко је попије.	(9) лоза Clematis vitalba, ВЧ (бела лоза); С (винова лоза)
2035	Каква је коза таква и лоза. Стара коза слабо даје и млијeko и кострет, а тако и стар виноград слабо рађа.	в. грозд, виноград, вино
2887	Лоза и коза воду не милују (не милују кишовито вријеме ни подводна мјеста, него сушу и брда).	
6263	Што (је) гођ од лозе, слађе од воде. И најгоре је вино боље од воде.	
5762	Ударио га Винко Лозић у главу. Опио се.	
1869	Је ли зрела лубеница? рече се у шали ударивши кога зврчком у главу.	(3) лубеница Cucumis melo, ВЧ (бостан)
4291	Под једним пазухом не могу се двије лубенице носити.	
4294	Подметнуо би лубеничну кору под ногу (те пао, тј. преварио га, навратио га на зло).	
846	Да не једе бијелога лука, био би врач. Кад ко што погоди. Може бити да се ово за то говори што се обично мисли да вјештице не једу бијелога лука.	(11) лук Allium sativum; Allium sera, ВЧ (бели лук, црни лук), С (лук)
1323	Забунио се као Циганин у луку. Ваља да кад су га, као што се приповиједа, нашли ђе краде лук, пак га запитали што то чини, а он одговорио да не чупа лук да краде, него се ухватио зањ да га вјетар не обори на земљу, па се лук сам ишчупао из земље. А кад га господар од лука запита: – а што ти је то у торби? из које су вирила пера од покраденога лука, он видећи да се већ нема куда одговори: – То зло и јест што је у торби.	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

2165	Као лук и очи. Кад се казује да се ко с ким не слаже.	
2908	Лук и вода. Од тога нема ништа. Може бити да се ово за то каже што се обично бијели лук утучен једе са сирћетом (особито од грознице), а ко нема сирћета он успе воде мјесто њега.	
2909	Лук ти у очи! Кад се ко чему зачуди – као да не би урекао. 4174	
3764	Ни лук јео, ни лук мирисао. 3765	
3765	Ни лук јео, ни њим мирисао. Кад се ко чему што зна чини невјешт. 3764	
4144	Отишао је ће ће наћи лука за петка.	
4905	Сиј лук! Сиј лук! Сиј лук! Кажу да говори голуб дупљаш гучући у прољеће и значи да је већ вријеме лук сијати кад он долети и стане гукати.	
5053	Спомени се, снахо, да сам ја теби лук. Рекла свекрва невјести, а невјеста јој одговорила: И ти, моја свекрво, спомени се да сам и ја тебе лук и туколук. 5765	
5581	Ти мене чувај од нокта, а ја ћу тебе од свакога зла. Кажу да говори бијел лук чоеку, и ваља да значи да је бијели лук здравији кад се не љушти, него онако с љуском кад се једе.	
5706	Тући коме лук на глави. Корити га чиме често, досађивати му.	
5716	Ћења је код нас душа него литра лука.	
5765	Ударио тук на лук. Кад удари једнаки на једнакога. 5053	
Љ 2912	Љескова је маст чудотворна. Бојем се учини много којешта.	(4) љеска Corylus avellana, ВЧ; в. лијеска, љешник, орак
2939	Мажу га љесковом масти (бију га).	
2913	Љесковина је из раја изишла.	
905	Два љешника ораху (су) војска.	

3203	На љубицу мајко, У свој домак, мајко! (као сједавши) Сједи мати, сједох ја, Челорина мајко! Сједи мати медена! Смири домак мајко! Смири мати медена (куцајући каким штапом по улишту) Ево домак мајко! Говори онај који челе зове у кошницу.	(1) љубичица Viola odorata, ВЧ, С
М 3378	Не зна магарац што је мајдонос. 3386	(2) мајдонос Petroselinum sativum, ВЧ (першун)
3386	Не зна товар што је мајдонос. 3378	
2951	Мак на конач ћерати. Истраживати што до најопшљедње ситнице. 5718	(2) мак Papaver somniferum, ВЧ
5718	Ћера мак на конач. Кад ко што хоће до најмањег да ишћера на крај. 2951	
371	Боље је на мекињама добити, него на злату штетовати.	(4) мекиње
5911	У сваком хљебу има мекиња. в. кукољ, снијет	
6130	Чини с њим као свиња с мекињама. Премеће га по својој вољи, као свиња кад једе мекиње, па по њима брбља ћушком и размеће га.	
3001	Метла дошла, метла пошла. Приповиједа се у Котору да је одговорила некаква калуђерица Светој Јозани кад ју је она замолила да је научи како ће се Богу молити. Калуђерица је мислила: – Ако си – проста – дошла, таква ћеш и отићи. Света Јозана мислећи у простоти својој да јој се на молбу њезину управо одговара, говорећи тако молила се Богу и њему, који не гледа на ријечи, него на мисли и на ћеча, буде та молитва угодна, и она се посвети.	[4] метла Kochia scoraria,
3844	Нова метла добро мете.	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

3845	Нова метла лијепо мете. Гледај: Ново сито само сије. фигуративно (невеста)	
4914	Силом као метлом (и 4915 у јаму). Кад се ко изговара да не може јести, а једе за двојицу.	
4887	С временом и са <i>сламом</i> и мушмуле зрену.	(1) мушмула Mespilus germanica, ВЧ
Н 3195	На кратко насађен. Који не зна много за шалу.	[1] насадити
Њ		[2] њива, в. увратина
О 799	Да има овса, била би му жена госпа. Кажу у Херцеговини, јер се онђе за невољу и овсеним брашном хране.	(5) овас Avena sativa, ВЧ
5144	Такови се овас рађа и у нас.	
421	Боље ти је ноћас овсенице, него сјутра погаче.	
2634	Ко тражи хљеба преко погаче, жели и овсенице. 104*	
104*	Ко тражи љеба преко погаче, пожели и овсенице. 2634	
905	Два љешника ораху (су) војска.	(7) орах Juglans regia, ВЧ, С
2445	Коме није у ораху, није ни у товару (доста) 2472	
2472	Ко не зна на ораху, не зна ни на товару (захвалити) 2445	
3284	Не би га оразумио ни товар ораха (као што обично прости људи рачуне у грах и у кукурузе).	
3294	Не би му ни ораха из руку узео. Тако је неопран и гадан.	
4111	Ораси се не могу сакрити.	

39*	Власи као ораси. Ага један дође на крсно име код Србина, и у вријеме јела упита: – Могу ли, Влаше, пити у здравље твоје и твојих Влаха? Србин: – Можеш, ага. Турчин: – Здрав си ми, домаћине! У здравље твоје и твоје браће Влаха: Власи ка ораси, ораси ка љешници, а љешници ка брабоњци, а брабоњци ка остала говна. Мало постаја, па онда запита домаћин: – О, ага господару! Могу ли ја пити за здравље твоје и твоје браће Турака? Ага одговори: – Е, да! Домаћин: – Здрав си ми, ага господару! За здравље твоје и твоје браће Турака: Турци како вуци, вуци како кучки, а кучки пашчад ка и остала пашчад.	
II 2994	Меко као памук.	(2) памук Gossypium, ВЧ
4227	Пије крв на памук. Кад ко лијепим речима забашурује оно зло што чини: особито се говори за поглаваре и управитеље.	
160	Без стара пања сиротно огњиште. Кад се хоће да каже да без стара чоeka нема посла.	(11) пањ
1593	Извалила магла пањ. Кад што казују да није прилике да је истина. 58*	
1648	Из сваког пања не може се светац истесати.	
1707	И пањ је лијеп обучен и накићен. 2872	
2151	Као два одсјечена пања. Каже се за стара чоeka и жену који ђеце немају. (4124)	
2872	Лијепо рухо и на пању лијепо. Гледај: 1707	
4017	Одсјече као на пању. Кад ко што каже управо, да се разумије шта хоће.	
4124	Оста јадан као пањ у лазију. Кад коме сви помру. (2151)	
4174	Очи у камен! Мјесто у камен говори се и у пањ. Гледај: Лук ти у очи! 2909	
5089	Стари пањ већма гори кад се упали.	
58*	Ђе је магла пањ извалила? Рече се у шали као варајући онога коме се говори 1593	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

6193	Шапат у папрат. Рече се у шали кад који у друштву што шапућу.	(1) папрат Pteridophyta // Pteris aquilina, ВЧ (слатка папрат), С
2394	Колики му је нос, као патлиџан.	(1) патлиџан Solanum lycopersicum ВЧ (црвени патлиџан)
5828	Уз пут, <i>Ружо</i> , низ пут, Перунико. Нек иде куд хоће.	(1) перуника Iris germanica, ВЧ (богиша), С
826	Да кусоњу пуге под пласт (нарастао би му реп). 868, 3537	(3) пласт
868	Да пуге кусоњу под пласт. Гледај: 826, 3537	
3537	Не пуштају кусоњу под пласт! 826, 868	
2967	Мало пљеве, доста вјетра. Више се говори него што је. 58 ³	(3) плева
4045	Оживио као пљева и мрав.	
58 ³	Не диже се мало пљеве на голем вјетар. 2967	
1123	Држ' се пројо, на свадби сам била! Кад ко послије какве части једе наново.	(15) просо, проја, проха, сирак Panicum miliaceum, ВЧ
1868	Јелисије просо сије Иде Виде да обиде. Просо се сије испред Видова дне, а Јелисије је очи Видова дне.	
1654	Из шале просо / проја роди. 1653	
4647	Рђавој проји мала слана треба. 3165	
2557	Ко се боји врабаца, нек не сије прохе.	
3148	На врапце проху оставити.	

3560	Не тресе ми се проха. Немам никакве потребе хитати.	
3673	Није онај луд ко је девет проха изио, него онај који му је дао.	
4104	О прохиној жетви. Никад, јер се проха код нас обично коси, а не жње се.	
4734	Свадили се врапци око туђе прохе. 4398	
5498	Тврда врећа проху држи.	
1653	Из шале и просо никне. 1654	
3165	На зло просо мало с' слане хоће. 4647	
4398	Потукле се зебе око туђег проса. 4734	
5681	Туђе просо у нашу <i>шеницу</i> меће. Кад ко што туђе горе у наше боље мијеша.	
5444	Тако се не мучио као пртена жица.	(1) пртен
Р 4610	Раж јаму пуни. За Србље у турским државама неће бити сувишно овђе напоменути да се у војводству особито у Бачкој сипа раж, а кашто и друго жито, у јаме, мјесто амбара или кошева.	пшеница, в. шеница, жито, кољиво (2) раж Secale cereale
5789	Удри, Мујо, по ржаној слами! Кад чему прђе право вријеме – као да би млатио празну сламу?	
4718	Сасма је много скалабурно, не знам како ће раскласати.	[1] раскласати, в. клас
3171	На један пут се раст не посијече. 3973	(2 + 1) (x) раст Quereus robur, ВЧ (храст), в. дуб
3263	Наћерао крмка на раст. Кад је који пијан. Може бити за то се ово каже што се пијану чоеку све чини могуће, тако и крмак да може уз дрво пузати, као мачка?	
673	Гладак као растова кора.	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

1328	Завукао се црв у <i>роткву</i> , а до њега репа.	(2) репа, Brassica rapa
4823	Свега љета једна репа, и та црвљива.	
42 ²	Једе г...а као пијан роткву.	(2) ротква Raphanus sativus, ВЧ
5770	Удивио се као ружа у чуну. 5847	(6) ружа
5847	Укочила се као ружа у чуну. 5770	Rosa gallicia, ВЧ, С в. руса, ружица
1027	Докле ружица мирише, дотле свак је бегенише.	
3240	На путу ружица, а код куће тужица. Кад је која на путу и у друштву накићена и весела, а код куће лијена и жалосна.	
2514	Ко панаду често куса (панада – „говеђа јуха с крухом“) Образ му је како руса. Мјесто образ му је, рече се и румени се.	
5828	Уз пут, Ружо, низ пут, <i>Перунико</i> . Нек иде куд хоће.	
1605	Из <i>драче</i> ружа се рађа.	
С 224	Благо мене! ево мога кума, самљеће ми без ујма. Казао некакав у себи који је ишао у воденицу да меље, па нашао кума воденичара; али воденичар опазивши њега са <i>житом</i> помисли у себи:	[3] самлети [2] ујам
225	Благо мене! ево мога кума, даће ми два ујма.	
2660	Ко хоће самљети, треба засути.	
(313)	Боји се да се у њему <i>људско сјеме</i> не затре. Кад који свој живот врло жали и чува, као да ће сав род људски с њиме пропасти.	(6) семе Semen, ВЧ
(4957)	<i>Сјеме му</i> се затрло!	
5329	Тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у баштини и дух у костима!	
5330	Тако ми се не ископала три сјемена: људско, скотско и земаљско.	
5423	Тако пепео не сијао мјесто сјемена другога!	
2116	Као вуна (сијено – тј. лијепо и мекано)	(3) сено, в. слама

2171	Као пас кад лежи на сијену (па сијена сам не једе, а стоци која би га јела не да). Говори се за људе који што имају, па сами не уживају, а другима не даду.	
3640	Није за козу сијено. Мушкатиновић има за гуску мјесто козу, али ја тако никад нијесам чуо.	
3125	Мути као кормош по сирку. Ваља да је кормош некаква буба?	сирак в. просо
18	Ако и живимо у појату, не гриземо (ни ми) сламу.	(10) слама
323	Боља је <i>бобова</i> слама, него празне јасле.	
511	Ватра и слама не могу у близу стајати. 513	
513	Ватра се сламом не гаси. 511	
638	Време сламу једе. Кад је зло вријеме, а нестане <i>сијена</i> , онда стока и сламу једе. 639 + јечам; 1880	Гоenum (сено, ВЧ)
1185	Ће је слама ту је и слава. Мушкатиновић мисли да је ово бачка пословица, али ја мислим да је и општа српска; јер може бити да се овђе мисли и на оно што се слама о Божићу простире по кући, а и о крсним именима простире се пријатељима да спавају и у зимно доба не може кућа ласно да се мете, него се слама једнако види по њој.	
1600	Изгореће слама, али ће и миши сјести ће не ваља. Гледај: Хоће кућа да изгори // слама	
3413	Некоме и олово пливје, а некоме и слама тоне. 3417 (плута // слама), 3418	
3418	Некоме слама тоне, и некоме олово плута (плива). 3413, 3417	
4887	С временом и са сламом и <i>мушмуле</i> зрену.	
780	Да Бог да ми свака срећа посахнула и не имала напретка, као ова сламка по јутрос! (прекинувши сламку)	(2) сламка
5950	У туђем оку види сламке, а у своме греде не види.	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

5015	Смиље и <i>ковиље</i> (нп. то је према другој злу ништа). 5602	(2) смиље Helichrysum arenarium, ВЧ, С, в. босиљак, ковиље
4989	Слађа смоква преко плота (него она што се може узабрати кад чоек хоће), 4993 (и Гледај: Туђа коза пуна лоја) 4993	(3) смоква Ficus carica, ВЧ, С, в. купус
4993	Слатка смоква преко плота. 4989	
167*	Поћерала свиња угора испод смокве кроз <i>купус</i> ...	в. купус
4036	Од шенице се може снијет претворити, а од снијети шеница. Од добрих родитеља могу изићи рђава ђеца, а од рђавијех добра.	(2) снијет, в. кукољ, главница, (п)шеница
5910	У свакој <i>шеници</i> има снијети.	
2838	Леже као сноплје. Побољели се сви.	(1) сноп, сноплје
3207	Намеће се као сочиво на Божић.	(3) сочиво Lens culinaris, в. лећа
4130	Отвори очи као сочиво. У шали. 23 ²	
23 ²	Избечио очи као сочиво. 4130	
1150	Ђаво растовара на вељи стог. Ко много има онај и добија.	(1) стог
Т 3015	Милује као враг тамјан.	(2) тамјан Thus, ВЧ, С
3285	Не би дао ни Богу тамњана. Тако је тврд.	
1092	Доћ' ће тиква на воду.	(25) тиква Cucurbita lagenaria, ВЧ
1532	Зуји као тиква на орању (кад се вода из ње попије па се празна ђе баци или објеси).	
1806	Ја тикву у воду, а тиква из воде. Кад би ко шћео коме добро какво да учини, па онај сам квари.	

1977	Кад се тиква покондири. Кад се погосподи онај коме не приликује; или кад се ко понесе и стане се стиђети свога пређашњег стања. Гледај: Пошто, Влаше, кикош? 4325	
2323	Која тиква често на воду иде, разбиће се.	
2552	Ко с врагом тикве сади о главу му се разбијају или: 2553	
2553	Ко с врагом тикве сије, све му се о главу лупају. 2552	
2920	Љубим бабу док ј' у тикви вина, А ђевојку докле год је жива. Кад стара жена полази за млада чоєка, који је узима само ради богатства њена.	
3433	Нема вјетра колико (ни) у тикви.	
3686	Нијесам ја тиква без <i>коријена</i> (него имам рода)	
3830	Ни у тикви суда, ни у Влаху друга. Мушкатиновић каже у непостојану, мјесто: у Влаху, али ја друкчије никад нијесам чуо него овако. Ово говоре не само Срби за праве Влахе, него и Турци за Србе, а и Срби римскога закона за браћу грчкога закона. Гледај: С Влахом до по здиле, а од пола њом у главу. 3831	
3831	Ни у тикви суда, ни у страшљивцу друга. 3830	
4264	Поблиједио као шљепачка тиква уз бербу. Кад се ко врло зацрвени, јер је шљепачка тиква уз бербу црвена од новог вина, које им људи сипају у њу. 6069	
4297	Под ноћ тикве цветају. Кад ко под старост почне радити. 4469	
4325	Покондирила се тиква. Гледај: 1977	
4469	Пред ноћ тикве цветају. Гледај: 4297	
4586	Пуха ка' хоца на тикву. Приповиједа се како се некакав хоца опарио једући куване тикве (бундеве), пак послѣ пирио на тикву и кад је виђео у пољу на врежи.	
5793	Удри Циганче докле није тикву разбило, а кад разбије, по нехари. Приповиједа се како је некакав Циганин опремао дијете на воду, па га најприје избио, да не разбије тикве. 6058	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

6058	Циганин избио сина да му тикву не сломи. 5793	
6069	Црвени се као слепачка тиква. Јер слијепци у тикви носе вино, па сипајући у њу, просипљу и мимо њу. 4264	
145 ²	Прде у једну тикву. 152 ²	
152 ²	Пукла им тиква (тј. покварило им се пријатељство). Гледај: 145 ²	
172 ²	Тиква глава, г...о мозак.	
3486	Не могао се миш провући кроз јаму, па свезао тиквицу за реп. Кад ко сам учини себи какву сметњу.	
47	Ако је трава покошена, остало је <i>коријење</i> .	(9) трава Poaceae, Gremiaceae
824	Дај ти мени весели дан Ђурђев Ја ћу теби сира и млијека. Мјесто сира и млијека једни говоре траве и <i>цвијета</i> .	С (цвеће и трава)
847	Да нема носа, пасео би траву. 4711	
1160	Ђевојке расту ка' и зла трава.	
1616	Изједе коња трава. Кад је скупа коњска храна.	
2724	Куда војска пролази Туд се трава не налази.	
3430	Не липши, магарче, док трава нарасте!	
3542	Неслано (нп. јело) као трава.	
4711	Само што траве не пасе. Гледај: 847	
2294	Ко зна боље, широко му поље (Ко зна више, родиле му <i>вишње</i> , Ко зна љепше, родиле му трешње)	(3) трешња Prunus cerasus, ВЧ, С
3635	Није добро с великом господом из једнога чанка трешње јести. Не знам за што, ако није за то што ће као играјући се кошчицама сиромеха у очи тући. 4840	
4840	С великом господом није добро трешње јести. Ја не знам за што, ако не за то што ће господа као играјући се сиромеха кошчицама погађати у очи. 3635	
564	Вири као миш из трица.	(4) трица
1744	Ица трица, ока на момка.	

2595	Ко се с трицама помијеша, ваља да га свиње изједу.	
3418	Не копај трица! Прођи се беспослица и будалаштина.	
747	Готов као бос у трње.	(8) трње Sing / collect, ВЧ, С
3239	На путу му <i>броћ</i> и <i>глогово</i> трње!	в. броћ, глог
3259	На трњу <i>грожђа</i> тражити.	в. грожђе
3819	Ни трна ни <i>грма</i> .	в. грм
3986	Од лозе <i>грозд</i> , а од трна <i>купина</i> (нп. бива).	в. лоза, грозд, купина
4372	По свили уводи, а по трњу изводи.	в. грм
4379	Послије боја копљем у трње.	
5998	Хајдучкој мајци по обору трње расте.	
72*	Иза млада се трн оштри.	
5368	Тако ми троскот на огњиште не изникао!	(1) троскот Agropyrum repens, ВЧ
747	Гради ражањ, а зец у <i>шуми</i> .	
5483	Танак као трс.	(1) трска, трс Phrafmits communis, ВЧ
Ћ 113*	Лијепијех дрва за <i>ћумура</i> !	[1] ћумур, в. дрва
У 410	Боље се наврх њиве договарати, него се на увратинама карати.	[3] простор, увратина
411	Боље се на увратинама договарати него се наред њиве карати. 409, 410	
1603	Издире као ревка на увратинама.	
Х 973	Добро му је као црву у хрену.	(2) (х)рен Cochlearia armoracia, ВЧ (рен)
3260	Натрти коме хрена под нос. Напркосити му, наљутити га.	

БОТАНИКА ИЗ ВУКОВИХ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА

Ц 664	Где је цвет, ту је мед. Челе без цвијета не могу меда скупити. 17 ³	(18) цвет С (цвеће и трава)
672	Главица му цвијећа иште А г...а гаћа нема.	
888	Да си цвијет, да те за капом носи! Гледај: 883	
3050	Млеци цвијет, а Цариград свијет!	
3188	Накитио се без цвијећа! Опио се.	
4041	Ођевен као цвијет.	
4209	Паук по цвијећу бере јед, а чела сакупља мед.	
4390	По твом образу цвијеће расло! Кад се за кога казује што ружно или срамотно.	
4455	Прва срећа пуна чаша цвећа, Друга срећа пуна чаша вина, Трећа срећа пуна чаша једа.	
6146	Чоек (иде) по свијету као чела по цвијету. 105 ³	
6307	Што ми је с свијетом, то ми је с цвијетом. Што ми се (зло) догоди с осталијем свијетом то ћу радо подносити. Гледај: Не убиј, Боже, мимо свијет, ни помози мимо свијет.	
17 ³	Ђе је цвијет, ту је и мед. 664	
105 ³	Чоек по свијету, као чела по цвијету. 6146	
4348	Помози цвјетна и велика (и још двије три око њи)! (тј. неђеље). Кад се као у шали каква помоћ призива.	
4502	Прионуо као чичак за јаје.	(1) чичак Arctium lappa, ВЧ
3080	Мој мертик неће убити (а два ми не даду, макар на сваком чокоту аков родио). Кажу да рече калуђер кад ко каже да је туча побила, или да ће побити виноград.	(1) чокот в. грозд, виноград, лоза
Ш 2123	Као да је голуб зрно по <i>зрно</i> бирао. Кад се за <i>шеницу</i> хоће да каже да је врло чиста. 6135	(7) (п) шеница Triticum vulgare, ВЧ, С (пшеница), в. жито

4036	Од шенице се може снијет претворити... в. снијет, кукољ, главница	
5681	Туђе <i>просо</i> у нашу шеницу меће. в. просо	
5732	У богата Влаха скупа шеница.	
5910	У свакој шеници има снијети., в. снијет, кукољ, главница	
6135	Чиста шеница ... в. зрно	
6199	Шеница тежатка не чека.	
1019	Док је шиба танка треба је исправљати.	(1) шиба
1718	Искесио зубе као лисица на шипак. Ваља да је негда лисица видећи како се шипак лијепо црвени, ћела да га једе, па је избо по устима, за то се послјије кад га је виђела, срдила на њ и кесила зубе?	(1) шипак Rosa canina, ВЧ, С [4769, 6036 гест]
5662	<i>Трн</i> му под реп (и <i>борова</i> шишарка).	(1) шишарка, в. трн, бор
1488	Зло за зло, а шљиве за брашно. Ко што узајми оно ће му се и вратити (...у Срему се шљиве или воће мењају за брашно/ <i>жито</i>) 6206	(3) шљива Prunus domestica, ВЧ, С
4567	Пуно као шљива (нп. прасе).	
6206	Шљиве за брашно. 1488	
679	Глад и курјака из <i>шуме</i> ишћера.	[10] шума (простор)
749	Гради ражањ, а зец у <i>шуми</i> . 1462, 4904	
991	Дође као у шуму. Рече домаћин кад му ко од куће пође, а није га ничим почастео.	
1106	Дрва у шуму носити.	
1462	Зец у <i>шуми</i> , а он ражањ гради. 749, 4904	
2770	Курјаку пут у <i>шуму</i> показивати.	
4904	Сијече ражањ, а зец у <i>шуми</i> . 749, 1462,	
5980	У шуму дрва носити. в. дрво	
6373	Шума ти мати...	в. грм
20*	Бог је најпре створио шуму, па чоека.	
5034	Снијела вода шушањ, па начинила олош или 5035, 5036	(3) шушањ
5035	Снијела вода шушањ, пак се нанио олош. Гледај 5034, 5036	

5036	Снијела вода шушањ, па начинила крш. Кад ко каже да је с ким род, а не зна се по чему. 5034, 5035	
------	---	--

Snezana D. Samardzija

BOTANY IN VUK'S SERBIAN FOLK PROVERBS

Summary

In this paper the first column contains the number of the proverb from Vuk's collection, while the third column contains its Latin name and the total number of proverbs in Vuk's corpus. Abbreviations VČ and S designate more thoroughly represented plants in Serbian tradition, specifically in the thesauruses of Veselin Čajkanović and Pavle Sofrić Niševljanin. When the same entry contains two subjects (everlast and basil, grape cluster and blackberry, rose and iris, garden and herb patience) such examples are repeated in this appendix. If multiple subjects are being taken into account (willow, grape cluster, maple, apple) only the first one – the one containing the definition is referred, instead of multiple repetitions. Square brackets indicate the frequency of subjects not referencing the plant per se, rather drinking/eating, items, spaces (wine, cooked wheat - koljivo, broom, stack of hay, field, forest etc). Numbers at the side of proverbs in the middle column reference the variants in Vuk's collection. Proverbs are listed alphabetically (from ajvar to pepper to forest), and in the case when several examples refer to the same subject, the order is set in accordance to the place of the proverb in Vuk's collection. Asterisk (*) and numbers (2, 3) signify additions in the listed edition (1987) of Vuk's collection.

Софија Р. Милорадовић

Институт за српски језик САНУ, Београд

sofija.miloradovic@sanu.ac.rs

*КУЋЕ ОПУСТЕЛЕ, КРОВОВЕ ПАДЛИ,
А НА ПОНЕКОЈИ ЈОШ РАСТЕ ЧУВАРКУЋА*
БИЉКЕ У ПОСЛОВИЦАМА ИЗ ПИРОТСКОГА ГОВОРА¹

Овај прилог представља избор из збирке пословица које је Драгољуб Златковић забележио у пиротском говору (Златковић 1988), а који је мотивисан тиме што име неке биљке у њима, најшире узев, бива централни лексички елемент или један од двају централних лексичких елемената ако је у питању компарирање, уз неколике основне напомене које се ове мини збирке пословица тичу и које дајемо у овоме уводном делу.

Најпре да кажемо неколико речи о самоме извору из кога су овде дате пословице издвојене и о његовоме аутору. У последњим деценијама прошлога века почели су се међу корицама *Српског дијалектолошког зборника* публиковати драгоцене речници аматера у дијалекатској лексикографији (по струци правника, агронома и сл.), најчешће са призренско-тимочкога дијалекатског подручја, чије је рукописе професор Павле Ивић дочекивао с нескривеном радошћу, поготово, зато што су се тога приметног посла ретко желели прихватити стручњаци. Тако је стручној јавности 1988. године представљен и рад Драгољуба Златковића, родом из Војнеговца код Пирота – неуморног трагаоца за запретаним речима из завичајнога говора, а агронома по образовању, делатника за кога је тешко рећи је ли врснији познавалац говора чије речи деценијама пробира, или пак већи ентузијаста у једноме дугом и приметном послу. Прва Златковићева објављена збирка биле су управо *Пословице и поређења у пиротском говору* (Српски дијалектолошки зборник XXXIV, 1988: 341–683). У наредне две године су му у истоме гласилу објављене *Фразеологија страха и наде у пиротском говору* (књ. XXXV, 1989: 175–457) и *Фразеологија омаловажавања у пиротском*

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије и израда мултимедијалног интернет портала „Појмовник српске културе“* (ЕДБ 147016), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

говору (књ. XXXVI, 1990: 423–740), а доцније и бројне публикације код других издавача, да би се као круна његовога вишедеценијског труда 2014. године појавио *Речник пиротског говора*, Том I (А–Њ), Том II (О–Ш), објављен од стране Службеног гласника у Београду.

Подстицај за сачињавање ове мини збирке пословица добио смо прегледањем текста Зоје Карановић и Јасмине Дражић, насловљеног *У мене је биљарица мајка, свакоме ме биљу научила (биљке у „Рјечнику“ Вука Караџића)*, а објављеног у зборнику *Гора љиљанова. Биљни свет у традиционалној култури Срба*². Првобитна замисао – да се направи избор речи из двотомнога *Речника пиротског говора* морала је бити замењена неком мање амбициозном, будући да би та збирка бројала преко хиљаду лексема, те би њен обим увелико превазишао прописани обим текста за овај зборник. Такође смо, из истога разлога, одустали нажалост и од идеје о давању списка поређења у пиротскоме говору која садрже име неке биљке. Таквих поређења, устројених такође азбучним редом а по речи којом конструкција почиње (в. нпр. *БЕЗ БОЛЕС ЖЛТО – ко врба, а од јадове; ДА НАСПНЕ (САМО) – ко сврака у шупљ ореј; УБАВ – ко трендавил*), има знатно више него пословица; овде наводимо, илустрације ради, само допуне глаголу *бити* у значењу ’тући’: *БИЈУ ГА – ко град гору; ко куче у морузу; ко вола у зеље; ко магаре у зеље; ко вола у репушак; ко вола у васуљ; ко круше да млате*, где поред у савременом српском језику познатог *бије га као вола у купусу* дознајемо да неко може бити тучен и као во у зељу или као во у њиви са репом, али и као магарац у зељу. Сматрамо да би у некој будућој прилици ваљало сачинити својеврсну збирку, која би била од особите користи колегама фолклористима, а коју би чиниле све одреднице са именима биља из двеју књига *Речника пиротског говора*, заједно са њима придруженим пословицама и поређењима са биљном тематиком из говора пиротскога краја.

У овом прилогу нашло се преко стотину и педесет пословица са, да тако кажемо, биљном тематиком. Морамо напоменути да нису свугде у питању пословице, већ је аутор међу њих (с намером или омашком, не знамо) уметнуо и изреке, веровања, исказе који су резултат народнога искуства, но ми их нисмо хтели изоставити, па су се тако у овој збирци нашли и примери типа: *Јабалка, црвена, црвена, а ка унутра – црвива; Ако на Светога Илију грми и пада ћиша, че су црвиви о्रेसи; Васуљ, ако се насади на Благовести, не врзује*. Навели смо надаље у списку

² *Гора љиљанова. Биљни свет у традиционалној култури Срба*. Уредиле: Зоја Карановић и Јасмина Дражић, Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, 2016: 231–248.

пословица и оне примере у којима су централне лексеме општијега, „збирнога“ типа – трава, жито, винова лоза, али и оне са називима плодова, као што су јабука, краставац, кукурузни клип и сл.

Аутор је, што је веома значајно, навео све варијанте једне пословице које је на терену забележио, а међу нашим „биљним“ пословицама и изрекама које говорници на различите начине варирају најчешће су оне типа: *Децата једу ћисалице, а на старити иде скомина; Зет роднина, а шињк браниште; Вито дрво се исправља, а вит човек нече*, при чему треба додати да има још неколико пословица које се јављају са знатнијим бројем варијанти. Издвајамо овде и девет кључних, заправо најфреквентнијих речи из ове мини збирке пословица у којима се биљка или биље находи као хипероним: *дрво, лозје, жито, шињк, јаболка / јабалка, ћиселица / ћисалица, круша / крушка, бука / буква, ореј*.

Скрећемо пажњу читалаца на заграде у којима је аутор након наведене пословице давао, рецимо, везничку реч која у једној варијанти дате пословице изостаје, потом забележену (морфо)фонетску или деривациону варијанту неке од лексема из конструкције, али и лексичку варијанту, као нпр. *ка унутра – црвива (здувана)*, или пак једну лексему која варира у оквиру задатога синтагматског склопа: *ако има од шињк греда (...): од шињк дрва*. Међутим, има примера у којима варира читава објекатска синтагма: *једњн поганац срони морузу (...): прогризе вречу*. Напомињемо да овај начин означавања варирања није доследно спроведен, па су, на пример, као засебне пословичке јединице дати следећи примери: *Дрво се одједнуш не сече. Дуб се одједнуш не сече*.³

На крају овога прилога дат је и невелики речник непознатих или мање познатих речи,⁴ уз напомену да су глаголи навођени у 3. л. јд. презента, пошто пиротски говор не познаје облик инфинитива, као и сви остали говори призренско-тимочке дијалекатске области.

Будући да са призренско-тимочког терена имамо публикованих већ петнаестак обимних дијалекатских речника, а имајући у виду и то да се планира израда *Речника призренско-тимочких говора*, верујемо да постоји реална и добра основа за сачињавање тематскога речника биља, као – уосталом – и тематских речника за различите сегменте материјалне

3 Такође, у овде представљеној грађи срећу се и примери код којих постоји варијанта без имена биља, и у том случају тај други пример нисмо наводили, па тако поред наведеног *Што травата мрда, па има (си) нешто* није издвојено и – нама познатије – *Шушка ли се, има нешто*.

4 Речи су преузете из *Речника тумачења пословица и поређења у пиротском говору* и из *Речника пиротског говора I–II*.

и духовне традиционалне културе српскога живља на простору при-зренско-тимочке дијалекатске области.

Овом бисмо приликом желели да искажемо и једну личну импресију, а након вишекратнога враћања током протеклих година, различитим поводима, замашном фундусу речи и израза говора пиротскога краја. Све пребогате збирке речи Драгољуба Златковића, као уосталом и свих њему блиских по ентузијазму и агилности аматера-лексикографа чије се збирке речи завичајних говора налазе превасходно међу корицама *Српског дијалектолошког зборника*, представљају својеврсну стреху (или *стреју*) под коју се склањају све речи које су до наших дана претрајале, својеврсну *чуваркућу* на урушеним крововима запустелих сеоских кућа. У предговору књизи о једноме селу у параћинској општини записано је: „У годинама свеопштег распада и посрнућа, као за каквим леком, човек се окреће коренима тражећи у њима утеху и спас (...). Настале су бројне књиге као нека врста азила, као стрехе под које се бежи од невремена. Топло је међу њиховим корицама.“⁵

Ако има од шипљк греда, та и од зета потпорка. (од шипљк дрва)

Ако је шипљк браниште, (та) и зет роднина.

Ако је шипљк дрво и циђерица месо, та и зет роднина.

Ако на Светога Илију грми и пада ћиша, че су црвиви ореси. (Свети)

Ако нема жито, добар је и боб.

Ако се васуљ насади преди Благовести, не мож да буде; од Благовести натам не плаши му се.

Валене јагоде, празна крошња.

Васуљ, ако се насади на Благовести, не врзује.

Вито дрво се исправља, а вит човек нече.

Вито дрво че исправиш, (али) витога човека не можеш.

Вито дрво че нагрејеш и оделаш, па че испрајиш; витога човека не можеш.

Вицте ме кој сам, у вишњу сам се укачил.

Гладно куче једе и печене ћисалице.

Густо жито говеда рани, а ретко деца.

Да је добар лукат, и влци би га јели, не би месо тражили.

Да неје месото подобро, курјаци би у градину ишли зеље да једну.
(курјаци)

⁵ *Предговор* Добрице Милићевића у: Невенка Миловановић, *Доња Мутница. Варош међу селима*, Параћин: Библиотека „Др Вићентије Ракић“, 2003: 7–9.

Два лешника на ореј надвију.
Дебело дрво се одједнуш не обара, а тънко може.
Девојћу и јаболку не мож да избереш: ако је црвена, мож да је црвива.
Девојче (је) ко врба – куде га насадиш, там расте.
Деца гризу ћисалице, а на старити иде ускомина. (скомина)
Деца су ко цвеће у градину.
Децата једу ћисалћете, а на старити ускомина. (а старити вачају скомину)
Децата једу ћисалице, а на старити иде скомина.
Додек цвеће цвџти, до туј се бере.
Док цвеће цвџти, до тъг се бере; ка прецвџти, никој га не бере.
Док шума не излезне, овце од-пролет не мож се наједу.
Дрво, и не види, и не чује; куде га удариш, и оно удара; куде га врљиш, тамо пада.
Дрво има корење, па га земља рани, а човек се сам рани.
Дрво се крути док му је слаб корен.
Дрво се одједнуш не сече.
Дуб се одједнуш не сече.
Жена је ко врба: куде ћу насадиш, там расте.
За овцу сено, за козу брстина, за магаре осьт.
Зајре млеко дава, а не трава.
Зет је врбова главња, не мож те огреје.
Зет је ко шипък: гледа да те закачи, па да те одере. (однесе)
Зет ко мед, син ко пелин.
Зет роднина, а шипък браниште.
Зет роднина, шипък ладовина.
Зет роднина, шипък сенћа.
И бел коњ знаје бел зоб да зоба.
И кој нема лозје, и њему се грозје руча.
И крушка цвџти, па зреје, зреје, па се дозори, па падне одједнуш.
И с бели лук да се тркаш, брат-си-ти-је брат.
Изворац је без лозје ко Росомачанин без овце.
Има ли у њиву орејова сенћа, нема работа.
Јабалка под крушку не пада.
Јабалка, црвена, црвена, а ка унутра – црвива. (здувана)
Једњ поганац срони морузу, па кажу – поганци сронили. (прогризе вречу)
Ка нема подобра дрва, добар је и шипък.
Ка паднеш из крушу, прво се одмори, па после че видиш куде да идеш.
Ка садиш лозје, одма бчвву да си купиш.
Ка се чеп чука, Пана је тука; ка се лозје праши, Пана се плаши.

Када град бије лозје, после му требе три године да се сврне.
Какво дрво, текв клин; какв башта, текв син.
Коза ко коза, од-трн на-трн, од шумку на шумку, па отиде далеко.
Кој има буково браниште, никад без дрва неје.
Кој има стоку, да густу морузу; кој има деца, да рети морузу.
Кој једе ћисалице, њему трну зуби.
Крадено дрво се не привача, крадено цвеће се привача.
Криво дрво се исправља, вит се човек не исправља. (крив се човек)
Крушка под крушку, ама ако-је-брег сваља се и поди-ореј.
Крушка под крушку (пада).
Куде има букова сенћа, нема работан човек.
Куде има жито, има и кукољ.
Куде има жито, има и пресеци.
Куде има жито, има и стрвња.
Куде може бука да буде родно дрво?
Куде рало не мине, жито не расте. (плуг)
Куде родитељ клне, тува трава не расте.
Куде свиња цепи, и жена гази, там трава не ница.
Куде се две жене бију, тува трава не ница.
Лансћи чичък у лозје нема, а ланско вино још има.
Лозје и бшча су голема господа, траже много работу.
Лозје је (ко) малечко дете, па требе да га негујеш.
Лозје не варди пољак, него стра.
Лозје стра варди.
Мајћа је мајћа, па и с бели лук да се отрљујеш. (трљаш)
Мајћа што мисли, у-гору да иде и по суве буће да се вача.
Мечка се не качи у криво дрво.
Младити кусају ћисалицу, а на старити зуби трну.
Младо дрво че испрајш, старо че прекршиш. (испрајиш)
Младо се дрво боље съвива него старо.
На високо дрво сврака сере. (свраће серу)
На високо дрво сврака сере, а на малечко пада.
На вр врбу сврака сере.
На Младенци – колач на трн.
На родну годину (жито) нема, на гладну прескочи.
Најгрозна свиња најубаву јаболку загризе.
Најлоша свиња најубаву јабалку загризе.
Најлоше прасе најубаву јаболку изеде.
Нашъл миш дубку, па повлкал и тикву.

Не бије град у покриве.
Не бије гром у покриве, него у грнице.
Не качи се у дрво без корен.
Не качи се у суво дрво.
Неје сваћи гроз убав и на гледање и на зобање.
Нема гора без влци и трњаци без змије.
Нема гора без криво дрво.
Нема дрво без грану, човек без ману и месо без коску.
Нема ли грозје, нема ни вино.
Нема сливе, нема ређија.
Нема тој гора без криво дрво.
Немамо лозје, али ни се руча грозје.
Ни зет рода, ни шипк гора, ни магаре стока.
Ни Изворац без лозје, ни Росомачанин без овце.
Ни од врбу клин, ни од зета син.
Ни шипк браниште, ни зет роднина.
Ни шипк греда, ни зет рода.
Од вито дрво че одбереш, од витога човека нема (ништа) да одбереш.
Од зелене тикве семе не збирај (че никну јутре на Прасковицу).
Од зелене тикве семће не ницају.
Од печурће и будале нема семће, оне се саме јављају.
Од печурће и будале семе нема, саме ницу. (ницају).
Печурће и будале, саме се не сеју, саме ницају.
Планинца не пуштај у лозје, него крушће да збира.
Планинца не пуштај у лозје, пољца у браниште.
Планинџ једе грозје сас-све грождиње; он га с ђижуту бере.
Под крушку крушка пада, присад не пада.
Подсмејала се кука на криво дрво.
Порасло би и мојето браниште, ама му не дава мојата сеџира.
Прачају га сас голему крошњу за малко грозје. (у зелено грозје)
Разбира ли свиња какво је диња!
Родено дете и садено дрво брже расту.
Садено дрво и родено дете брже стисају.
Садиш ли лозје, бчву си купуј.
Сам човек је ко суво дрво.
Само ореј и девојћу не мож да избереш.
Свака крушка дршку има.
Свака крушка дршку, свака реч опашку (има).
Свако жито уродицу има.

Свекрва неје ћишир: у-јесен да ћу заровиш, а у-пролет да ћу одровиш – да иде на работу.

Свиња цвеће не једе.

Седи на гъз да ти не порасте бъз.

Слива под сливу, круша под крушу, ореј поди ореј, а ћиселица поди ћиселицу.

Стар човек два-пут дете: једнуш варди грснице у детињи дни, другош у стари дни.

Стар човек је ко плашило у грснице, па да га не погледаш.

Старо се дрво лъко не превива.

Стра лозје варди.

Суво дрво ладовину нема.

Трава и будала се не сеју, саме ницају.

У благу крушу много омашљаци. (крпаци; камење; тојађе)

У благу крушу много тојађе, при убаву жену колци пред врата.

У високо дрво чавће серу.

У високо дрво чавће серу, а на малечкото пада.

У повалене јагоде се с голему крошњу не иде. (превалене)

У свако жито кукољ има.

Убава жена је ко разградено лозје покре-пут.

Убава жена, лозје покре-пут.

Убава мома род нема, благо дрво плод нема.

Узреје крушката, па чека само да се отћине.

Цвеће се бере док цъвти.

Цвеће се бере док цъвти, девојћа се жени док је млада.

Цвеће – цъвти.

Целивка без мустачи и краставица без сол не може.

Цъвти трн, голем дън, мала турта за цел дън. (турка)

Цъвти трн, голем дън, мала турта у огън.

Цъвти трн, голем дън, малечко кравајче. (малечък кравај; малецък кравај; малечка погачка)

Цъвти трн, голем дън; стисни гуз, леб нема.

Цъвти трн, мала тица, голем дън.

Че роди и нашта врба грозје, че ти потребем.

Човек нема корење, него мора да једе да живи.

Човек се пред зор и у тополу качи.

Чуж лук, благ лук; наш лук, љут лук.

Што травата мрда, па има (си) нешто.

РЕЧНИК МАЊЕ ПОЗНАТИХ РЕЧИ

браниште – забран
брстина – брст
бука – буква
бъз – зова; шиба
варди – чува
вит – савитљив, крив
главња – угарак
грождиње – комина од грожђа
грсница – конопља
дозори – сазри
дулек – тиква
дупка – рупа
ђижа – чокот
зајре – житарице
здуван – труо
зор – сила, принуда
кравајче – погачица
крошња – корпа
крути – чупа
моруза – кукуруз
омашњак – дрво, мотка
осът – боца, врста корова
поганац – миш
покрива – коприва
превива – савија
прекрши – преломи
пресек – дашчана преграда у амбару
присад – калемљена крушка, са крупним плодом
опашка – реп
рети – проређује (усев)
срони – окруни кукурузни клип
стрвња – губитак
турта – колач, погача
ћисалица / ћиселица – дивља јабука (стабло и плод)
ћишир – цвекла, шећерна репа
шумка – изданак шумског дрвета

ИЗВОР

Златковић 1988: Д. Златковић, Пословице и поређења у пиротском говору, *Српски дијалектолошки зборник*, XXXIV: 341–683.

София Р. Милорадович

ДОМА ПУСТЫЕ, КРЫШИ ГНИЛЫЕ, НО ВСЕ ЖЕ КОЕ-ГДЕ ВИДНА ЗАЯЧЬЯ РОЗА РАСТЕНИЯ В ПОСЛОВИЦАХ ПИРОТСКОГО ГОВОРА

Резюме

В течение последних десятилетий 20 века в *Сербском диалектологическом сборнике* стали публиковаться весьма ценные словари, авторами которых являются не специалисты по диалектологии, а люди других профессий, напр. юристы, агрономы и т.д., увлекающиеся диалектологией и являющиеся уроженцами области призренско-тимочского диалекта. В настоящей работе анализируются некоторые из пословиц, вошедшие в сборник пословиц, составленный на материале пиротского говора и автором которого является Драголюб Златкович (*Пословице и поређења у пиротском говору* (1988)). Названия растений (таких названий 150), встречающиеся в пословицах, выполняют функцию главного лексического компонента или одного из двух главных (если речь идет о сравнении).

Отметим, что в вышеназванный сборник вошли не только пословицы. Автор включил в свой сборник (мы не можем точно сказать, сделал ли он это осознанно или нет) и поговорки, поверья, а также разные выражения, отражающие народный опыт, которые мы тоже сочли оправданным включить в наш рабочий материал. Очень важно подчеркнуть тот факт, что автор сборника приводит все варианты пословиц, которые он услышал и записал.

Вот несколько самых частотных слов-гиперонимов из полученного нами мини-сборника пословиц с названиями растений: *дрво*, *лозје*, *жито*, *шипк*, *јаболка* / *јабалка*, *ћиселица* / *ћисалица*, *круша* / *крушка*, *бука* / *буква*, *ореј* (рус.: *дерево*, *виноградная лоза*, *хлебные злаки*, *шиповник*, *яблоня*, *щавель*, *груша*, *бук*, *грецкий орех*).

С нашей точки зрения, было бы весьма целесообразно создать лексикон, в который бы в качестве леммы вошли все названия растений из двухтомного *Словаря пиротского говора* Драголюбa Златковича (2014), которых насчитывается больше тысячи, а также пословицы и сравнения с компонентом-фитонимом (сравнений значительно больше). Кроме того, нам кажется, что словари призренско-тимочских говоров, которых до сих пор опубликовано где-то пятнадцать, являются отличной основой для создания тематического словаря названий растений, произрастающих в этой области.

Аксёнова, Наталья Владимировна – закончила исторический факультет Харьковского государственного университета; диссертация «Мифо-ритуальные основы детских игр (по материалам Слобожанщины кон. XIX - нач. XX века)»; доцент кафедры украиноведения философского факультета Харьковского национального университета. Научные интересы: методология антропологических исследований, история и методология этнологических исследований, библиография этнологической науки, изучения этнологии детства, ритуализованные формы человеческого поведения.

Бабалык, Марина Геннадьевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижі». Научные интересы: древнерусская книжность, старообрядчество, фольклор.

Бурковская, Любовь Владимировна – окончила факультет искусствоведения Киевского государственного художественного института, искусствовед, кандидат искусствоведения. Научный сотрудник отдела изобразительного и декоративно-прикладного искусства Института искусствоведения фольклористики и этнологии им. М. Т. Рильского НАН Украины. Сфера научных интересов – украинская средневековая иконопись.

Володина, Татьяна Васильевна – доктор филологических наук, заведующий отделом фольклористики и культуры славянских народов Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси. Исследует фольклорное творчество белорусов, календарную обрядность, народную медицину, заговоры, малые жанры, сакральную географию. Инициатор и главный редактор ежегодного сборника научных статей «Белорусский фольклор: материалы и исследования». Имеет более 200 публикаций, из них 10 книг.

Вукмановић, Ана – докторат из социокултурне антропологије, на Филозофском факултету у Београду. Радови у домаћим и међународним зборницима и часописима. Области интересовања јесу поетика усмене лирике, обредно-митски слојеви усмене лирике симболичка и обредна значења била у песмама. Члан удружења фолклориста Србије.

Доманский, Валерий Анатольевич – доктор педагогических наук, профессор Санкт-Петербургский университет водных коммуникаций, Гуманитарный факультет. Автор несколько книг, редактор научных и научно-методических сборников статей, более 360 научных работ по истории русской литературы, филологическому образованию, культурологии. Научные интересы: русская литература XIX века. Член Союза российских писателей и международного Тургеневского общества (Баден-Баден), лауреат Всероссийской литературной премии им. Н.А. Клюева, Международной литературной премии имени С.А. Есенина «О Русь, взмахни крылами...», автор 5 поэтических книг.

Ипполитова, Александра Борисовна – Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН и второе место: Государственный Российский Дом народного творчества имени В.Д. Поленова, должность – эксперт. Область научных интересов: этноботаника, русские рукописные травники. Член Ethnobiology Society of Eastern Europe (Padise-Groupe), член Комиссии «Естественнонаучная книжность в культуре Руси» Научного совета «История мировой культуры» Российской Академии наук.

Карановић, Зоја – професор Филозофског факултета у Новом Саду, предавала у Америци, Индији, Естонији (Yale University, University of Michigan, Delhi Universty, University of Tartu). Област истраживања: однос мита, обреда и поезије. Аутор и приређивач више књига, међу којима пет о бильном свету у српској традиционалној култури, преко стотину стручних и научних радова. Теренска истраживања у Србији, Канади, Индији. Члан ISFNR, IBC (International Ballad Commission).

Милорадовић, Софија – научни саветник у Институту за српски језик САНУ. Области интересовања: дијалектологија, балканологија, етнолингвистика. Објављене три монографије, једно монографско поглавље и преко стотину радова, лингвистичких карата и приказа. Уредила је три зборника радова. За потребе *Српског дијалектолошког атласа* прикупљала грађу у преко тридесет пунктова. Члан је Академијског одбора за дијалектолошке атласе при САНУ, Одељења за књижевност и језик Матице српске, Одбора за стандардизацију српског језика, Међународне комисије за *Општесловенски лингвистички атлас* при МКС-у и Српске националне комисије за *ОЛА*.

Petar, Petrov – PhD, Assoc. Prof., has been a researcher at the Institute of Ethnology and Folklore Studies at the Bulgarian Academy of Sciences since 1994. His main research interests are concerned with cultural change, transformations in socialism and post-socialism, Europeanization, agriculture, ecology, political culture, political use of traditions, identity management, stereotypes, mental images, cartoons, theatre, rituals and sports. His current projects focus on land-use and landscape changes, gardening and human-plant relationship.

Радић, Радивој – шеф Катедре и Семинара за византологију на Филозофском факултету у Београду. Превасходно се бави позновизантијском историјом, везама између Византије и јужнословенских држава и свакодневним животом у Византији. Учествовао на више од педесет међународних научних скупова и објавио преко две стотине педесет научних и стручних радова.

Ракић, Тања – завршила Филолошки факултет у Београду, на групи Српска књижевност и језик са општом књижевношћу, где је окончала мастер студије и одбранила докторску дисертацију *Дубровачке маскерате*. Доцент на матичном факултету на предмету Књижевност од ренесансе до рационализма. Објавила више научних радова из области дубровачке ренесансне књижевности и културне историје. Један је од коаутора лексикона *Дубровачка књижевност у српској историји књижевности*.

Самарција, Снежана – редовни професор на Катедри за српску књижевност са јужнословенским књижевностима, Филолошког факултета Универзитета у Београду. Бави се истраживањима: историје и поетике српског усменог стваралаштва и односа између усмене и писане књижевности. Аутор више монографија и приређених издања радова. Бави се изучавањем света флоре у оквиру пројекта професорке Карановић. Члан Удружења фолклориста Србије.

Ставицкая, Ярина Витальевна – заштила кандидатскую дисертацию, под названием «Устный снотолковательный нарратив: контекстно-функциональный аспект». Изучала фольклоризм в творчестве современных украинских писателей. Занимается исследованием усной снотолковательной традиции. Работает ведущим фольклористом в отделе украинской и зарубежной фольклористики Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины.

Стефановић, Мирјана – професор универзитета у Новом Саду и Сегедину, историчар српске књижевности 18. века и историчар српске културе; из тих области има објављене књиге и студије. Свет биља проучава културноисторијски.

Temčinas, Sergejus – проф. хабил. др Сергеј Темчин је научни саветник и управник Центра за истраживање писменог наслеђа Института литванског језика у Вилниусу. Аутор је више од 170 научних публикација из балто-словенске историјске творбе речи и етимологије, старословенског језика и текстологије, најстарије историје културе православних Словена, ћирилске рукописне традиције Велике кнежевине Литваније и средњовековних јеврејско-словенских културних веза. Члан је славистичке класе Accademia Ambrosiana (Милано).

Hodorowicz Knab, Sophie – author of many Polish interest books including Polish Herbs, Flowers and Folk Medicine, Polish Country Kitchen Cookbook. She has also written on the use of herbs for the magazines Herb Quarterly and Herb Companion. She first became interested in plants and herbs by watching her mother, who was born in Poland, practice folk medicine on herself and the family. Throughout her career as a nurse and professor of Nursing (Niagara) she continued to study and learn about the healing properties of plants but also how various plants were used in customs and traditions.

Шарафадина, Клара Ивановна – доктор филолошких наука, професор кафедре журналистики Санкт-Петербургский, Гуманитарный университет профсоюзов. Направления исследований Русская и французская литературы 18-19 вв., компаративистика, литературный быт, культурные практики, проблемы перевода, лингвокультурология, этноботаника. Автор ряда монографий, авторитетный исследователь флоросимволизма, интегрированного в художественный язык русской и зарубежной литературно-культурной традиции XVIII–XX вв., а также творчества Пушкина, культурно-бытовых практик и их отражения в литературе.

Швед, Ина Анатольевна – доктор филолошких наука, професор кафедре русской литературы и журналистики и руководитель научно-исследовательской лаборатории “Фольклористика и краеведение” Брестского государственного университета им. А.С. Пушкина. Член

Международной Научной Комиссии по исследованию Европы IOV (International Organization of Folk Art), Международной исследовательской лаборатории “Animal Studies – Trzecia Kultura” при Слёнзском университете, Польского Народоведческого общества, Комиссии по фольклористике при Международном комитете славистов. Полевые исследования народного полотенца Бельской земле»; Подляски музей в Белостоке, Университет имени А. Мицкевича в Познани, разработчик концепции музея традиционной культуры Брестского р-на (Остромечево). Автор около 500 работ (среди которых 5 монографий, пособия) по славянской мифологии и фольклору, этноботанике и этнозоологии.

Шевчук, Татьяна Николаевна – филолог, училась в Киевском университете им.Т. Шевченко и окончила аспирантуру Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им.М.Ф.Рыльского НАН Украины по специальности «фольклористика». Сфера научных интересов: заговоры (сост.сб. «Ви, зорі-зориці»). Українська народна магічна поезія (замовляння); история украинской фольклористики нач.ХХ в., современный студенческий фольклор (монография «Фольклористичні етюди», Біла Церква, 2017). Вместе с Яриной Ставицкой опубликовала книгу об украинской снотолковательной традиции («Українська усна снотлумачна традиція початку ХХ століття», К., 2017).

Штасни, Гордана – професор на Одсеку за српски језик и лингвистику Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду. Бави се лексикологијом и дериватологијом у српском језику. Досадашњи радови посвећени билькама део су ономастичких истраживања или доприносе сагледавању језичке слике света која произилази из поимања бильа у српској култури.

НАПОМЕНА

Књига „Гора калинова (биљни свет у традиционалној култури Словена)“ представља тематски зборник у којем је двадесет радова и три прилога еминентних стручњака различитих усмерења (фолклориста, етнолога, антрополога, истраживача књижевности, језикословаца, историчара) из више земаља: Србије, Белорусије, Бугарске, Литваније, Русије, САД, Украјине. Ова књига јесте наставак претходне четири, са истом темом и сличним и подразумеваним насловима. Прва и друга књига, под насловима: „Биље у традиционалној култури Срба, приручник фолклорне ботанике“ (уредила Зоја Карановић), биле су замишљене као својеврсни приручници за полазнике међународне Летње школе српског фолклора, на тему „Биље у српском фолклору и народној књижевности: значења и функције“, Центра за истраживање српског фолклора, Одсека за српску књижевност на Филозофском факултету у Новом Саду, коју је, као и саму школу, засновала и три године водила професорка Карановић. Будући, међутим, да је она 2014. изненада пензионисана, те пројекат није могао бити настављен, трећа у низу књига, које се баве светом флоре у традиционалној култури, носи нешто измењени наслов „Биљни свет у традиционалној култури Срба“, уз метафоричан наднаслов: „Гора љиљанова“ и морала је бити измештена из иницијалног пројекта. Она је изашла у издању Удружења фолклориста Србије и Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић“ у Београду, која помаже његов рад. Исти издавачи потписују и четврту књигу, под насловом „Гора божурова (биљни свет у традиционалној култури Словена)“ (такође уредила Зоја Карановић), у којој су истраживања проширена на словенски свет. Удружење фолклориста и Универзитетска библиотека издавачи су и пете књиге, која је наставак пројекта. Пету књигу у серијском низу (коју је уредила Зоја Карановић) потписује и Институт литванског језика из Вилњуса, чиме она и у овој димензији задобија интернационални карактер.

Издавачи, међутим, нису у могућности да носе трошкове публикавања папирне верзије ове књиге, као што то нису били ни у претходне две. Напомињемо такође да ниједна државна институција, нити издавачка кућа, нису биле заинтересоване да финансирају овај пројекат, тако да је и „Гора калинова“, као и трећа и четврта књига у низу, објављена новчаним прилозима аутора из Србије: Ане Вукмановић, Зоје Карановић, Софије Милорадовић, Радивоја Радића, Тање Ракић, Снежане Самарције, Мирјане Стефановић, Гордане Штасни.

Хвала вам свима што сте помогли да и ова башта процвета.

Зоја Карановић

