

**ОТРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ
ВЕРОВАНИЙ В РУССКОМ ЛЕКСИКОНЕ**

АНЖЕЛИКА ШТЕЙНГОЛЬД



TARTU ÜLIKOOLI
KIRJASTUS

Отделение русской и славянской филологии Тартуского университета,
Тарту, Эстония

Научный руководитель: доцент, кандидат филологических наук, PhD,
Ю. С. Кудрявцев

Диссертация допущена к защите на соискание ученой степени доктора философии по русскому языку 11 мая 2006 г. Советом отделения русской и славянской филологии Тартуского университета

Оппоненты: профессор, доктор филологических наук М. А. Шелякин
(Тарту)
профессор, доктор филологических наук О. А. Черепанова
(Санкт-Петербург)

Защита состоится 16 июня 2006 г.

ISSN 1406–0809
ISBN 9949–11–348–2 (trükis)
ISBN 9949–11–349–0 (PDF)

Autoriõigus Anželika Šteingolde, 2006

Tartu Ülikooli Kirjastus
www.tyk.ee
Tellimus nr. 307

Посвящается Юрию Сергеевичу Кудрявцеву

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	9
Часть I. Отражение древнеславянских духовных представлений в русской лексике	17
Глава 1. Дед.....	18
Глава 2. Клятва/клясть	36
Глава 3. Богатка	57
Глава 4. Вила.....	67
Глава 5. Кострома/Коструб	75
Часть II. Отражение древнеславянских духовных представлений в русских фразеологизмах и поговорках	91
Глава 1. Хмырь болотный.....	92
Глава 2. Шут гороховый	108
Глава 3. Перемывать косточки.....	118
Глава 4. Формулы проклятий	136
Глава 5. Поваженный, что наряженный	151
Заключение.....	168
Литература и источники	176
Принятые сокращения словарей и источников	189
Интернет-источники.....	191
Kokkuvõte	192

ВВЕДЕНИЕ

Заявленная в заглавии тема носит междисциплинарный характер. Теоретически она допускает две возможности разработки: следуя по первому пути, можно привлекать данные языка к реконструкции духовных представлений; в соответствии со вторым подходом допустимо использование культурологических фактов для восстановления более раннего языкового состояния. Оба подхода имеют свои преимущества, но последний нам ближе: во-первых, факты духовной культуры значительно труднее поддаются реконструкции, чем факты языка, во-вторых, в культурологии еще недостаточно накоплен опыт для «систематических исследований отдельных фрагментов славянской культуры и сравнительных этнокультурных исследований славянских и родственных традиций» [СД I: 8; см. также Толстой, Толстая 1978; Виноградова 1989]. Отталкиваясь от языка и применяя к его анализу хорошо разработанный сравнительно-исторический метод, мы имеем меньше поводов потерять под ногами твердую почву. После определенной аналитической процедуры, проделанной на языковом материале, мы всегда оставляем за собой право пересмотра исходных культурологических положений. Из только что сказанного совсем не следует, что мы стремимся создать целостную мифологическую «картину мира» наших предков, напр., эпохи раннего средневековья, — на нашем ограниченном материале это просто невозможно, — в предполагаемую цель входит описание отдельных элементов славянской мифологической системы на основе этимологического анализа обозначающих их слов. Недостатком такого подхода следует признать практическую невозможность датировки тех или иных лингвистических и мифологических фактов. Однако отсутствие установки на «массовое» этимологизирование мифологической терминологии частично избавляет нас от необходимости введения хронологического критерия. С другой стороны, мы не избегаем относительных датировок, когда это бывает возможно в принципе (см. гл. 3(II)).

Русский язык, наряду с другими живыми славянскими языками, по своему отражает формальные и семантические особенности праславянского языка-основы. Древнеславянская духовная культура, существовавшая до разделения славянства на отдельные этносы и культурные ареалы, продолжила свою жизнь (иногда в весьма завуалированном и преломленном виде) в разных славянских культурах уже после победы христианства, урбанистических, индустриальных, гуманистических преобразований, а в

последнее столетие — мощных социальных катастроф. Духовность славянства, как и всех европейских народов, за последние сто-двести лет претерпела значительные изменения, причем пережитки древних верований, нашедшие себе прибежище, в частности, в суевериях и «народном христианстве», на глазах теряют свою экологическую нишу под давлением цивилизации и занявшего прочные позиции материалистического мировоззрения. Такого рода существенные сдвиги, происходящие в экстралингвистической сфере, не могли в конечном счете не отразиться на лексическом составе, прежде всего, диалектов, а потом и национальных литературных языков. И русский язык в этом отношении не исключение.

Вместе с тем стоит отметить, что, одновременно со стиранием следов древнего духовного наследия, лингвисты, культурологи, этнографы, фольклористы постоянно констатируют сохранение дохристианских религиозных элементов, инкрустированных в современное культурное обрамление. Хорошо известны ареалы славянского мира, веками хранящие почти в неизменном виде наследие традиционной народной культуры, — это Балканы, Полесский «заповедник», Карпаты, некоторые районы Русского Севера. Ярче всего архаичные черты проступают в диалектной речи и в языке фольклора (напр., обрядово-песенном, паремийном, сказочном и др.). Эти данные, систематически привлекаемые по каждому конкретному случаю, не раз оказывали нам существенную помощь. Более того, кроме русского и славянского фольклорно-этнографического материала, иногда было полезно привлечение этнолингвистических фактов из географически смежных регионов, напр., из эстонского (см. гл. 3 (I)). Обнаруженная нами псковско-эстонская культурная изоглосса является настолько уникальной, что заставляет поставить вопрос о наличии здесь прямой генетической обусловленности.

Редко, но все-таки случается, что некое мифологическое имя, включенное в современный языковой контекст, не требует, или почти не требует, специального этимологического комментария (*леший* < *лес*, *домовой* < *дом*). Однако в основном очевидна острая необходимость научного объяснения ряда славянских теонимов, демонимов, наименований сказочных существ, акциональных терминов (названий обрядовых и ритуальных действий), а также особых устойчивых формул, теперь ставших чисто экспрессивными, но некогда сопутствовавших определенным обрядово-магическим актам. Современная этимология в области исторического толкования восточнославянских мифологических имен уже достигла значительных успехов (см., напр., этимологии слов *Бог*, *Див*, *кикимора*, *бес*, *Симаргл*, *Хорс*¹), однако по-прежнему велико число сакральных лексем, этимологии которых либо еще не найдены, либо нуждаются в серьезной доработке (напр., *Перун*, *Велес*, *Стрибог*, *Мокошь*, *черт*, *чур*, *волколак/вурдалак*,

¹ [ЭССЯ 2: 161–163; 5: 35; 13: 261–262; Фасмер 1986–1987 I: 181–182, 160, 313; II: 231–232; Васильев 1999].

ряд региональных наименований нечисти)². Сразу оговоримся, что в настоящей работе мы не планируем найти объяснение всех этих проблемных слов, которые неоднократно рассматривались в том числе очень крупными учеными на обширном сравнительно-историческом материале, — для такой гигантской работы мы не чувствуем в себе сил. Кроме того, этимологические разработки в области сакральной лексики ограничиваются и вполне объективными факторами, — а именно, неполнотой и отрывочностью сведений о древнеславянских богах и их культах.

Собственно славянские мифологические тексты не сохранились. Среди источников на тему славянского язычества нет ни одного внутренне непротиворечивого, достоверного подробного текста, написанного носителем традиции, хотя сведения о богах славян-язычников не единичны (см. об этом, в частности, в [Аничков 1914; Гальковский 1913–1916; Топоров 1995]). В учрежденный Владимиром пантеон попали, очевидно, отборные боги, символизирующие этническое, религиозное и культурное единство племен, объединенных под властью Киевской Руси. Их лингвистические и этнографические истоки весьма неоднородны и допускают множество толкований. Стоит, напр., упомянуть о достоверно иранских корнях наименований типа *Хорс*, *Симаргл* [Бодянский 1846; Топоров 1989; Васильев 1999], о тесной связи с балтийским контекстом сакральных имен *Перун* и *Велес/Волос* [Fraenkel 1955: 575; Moszyński 1957: 28, 86, 314; Brückner 1926: 10–11]. Само имя нарицательное *Бог* выявляет корреляцию с данными иранских языков, на базе которых соответствующий концепт раскрывается как ‘тот, кто наделяет счастьем и благополучием’ [Топоров 1989; ЭССЯ 2: 161–163].

Кроме наименований верховных божеств, вызывает вопрос состав наиболее ранних наименований мелких стихийных демонов (*вилы*, *берегын**и*, *навьи* и др.), их функции, региональное распространение, связь с современными традиционными верованиями и отражение в языке. Кроме слова *упырь*, ни одно из них не сохранилось в современных восточнославянских литературных языках. С другой стороны, мы совсем не обнаружим в ранних текстах, посвященных славянским верованиям XI–XVI вв., распространенных в наши дни наименований сверхъестественных существ типа *черт*, *леший*, *водяной*, *шут*, *шешок*, *шуликун*, не говоря уже об именах персонажей календарной обрядности типа *Кострома*, *Ярила* и др. Однако отсутствие ранних фиксаций еще не отрицает их присутствия в языке на тот исторический момент. На интерпретации некоторых из этих наименований мы планируем остановиться специально (см. 4, 5 (I), 2 (II)).

В диссертации нас будут преимущественно интересовать единицы современного русского словаря, не содержащие явных примет мифологизма,

² [Иванов 1958; Иванов, Топоров 1965; Фасмер 1986–1987 I: 287–288, 338–339; II: 260; III: 246–247, 777; ЭССЯ 4: 134, 164–166; Страхов 1993; Журавлев 2005: 349–351]

частотные, встречающиеся в текстах разговорного, даже просторечного, жанра (напр., *дед, клятва, перемывать косточки, хмырь болотный* и др.). Исключение в этом ряду составляет слово *вила*, которое обнаруживается только в древнерусских памятниках, а следовательно, уже давно выбыло из активного речевого употребления, уступив место слову *русалка*. Не все фразеологические и паремийные обороты из рассматриваемых нами в одинаковой степени частотны, но еще совсем недавно (в конце XIX–нач. XX вв.) они обладали большой популярностью, что позволяет их также привлечь к анализу.

Чем продиктован интерес к подобного рода эклектичному собранию разноуровневых языковых фактов? Прежде всего он порожден их очевидной этимологической перспективой, «будничностью» на поверхностном семантическом уровне, преимущественной закреплённостью за разговорным стилем и даже просторечием и соотнесённостью со значительными пластами культурной памяти. Последнее дает о себе знать уже при первом приближении к их исторической семантике. Все обсуждаемые выражения активно вовлечены в народный духовный быт, возникают в нетрадиционных контекстуальных употреблениях в заговорных и инвективных формулах, песнях и обрядах, быличках и сказках, приметах и суевериях [Виноградова 1989: 104]. Особый интерес представляют собой фразеологические единицы и паремии, давно утратившие свою исходную внутреннюю форму, производимые «к слову» и как бы не замечаемые ни носителями языка, ни исследователями. Такие единицы типа присловий, проклятий, экспрессивных сравнений до сих пор не собраны и не описаны в полном объеме. Первый серьезный опыт обобщения этимологий русских фразеологизмов представлен в [Бирих, Мокиенко, Степанова 2001]. Это издание во многом стимулировало творческую деятельность автора настоящей диссертации.

Русская фразеология, особенно диалектная, чрезвычайно богата мифологическими смыслами, она требует к себе повышенного внимания в силу структурной устойчивости и семантической «законсервированности», а это диктует выработку особого подхода. Прежде всего он должен заключаться в комплексном рассмотрении всех устойчивых речевых оборотов (сравнений, идиоматики, паремий), желательно — на общеславянском и индоевропейском фоне. Благодатное «неоранное поле» представляют собой паремии, сами по себе редко привлекающие к себе внимание историков языка из-за своего неясного языкового статуса и вытекающих отсюда методологических проблем. Мы приравниваем их к устойчивым идиоматическим конструкциям и допускаем возможность поиска их исходной внутренней формы, т.е. прямого неметафорического значения. Единицы пословично-поговорочного жанра невозможно рассматривать в отрыве от фразеологизмов в силу их явного генетического родства, общей поэтической образности, структурно выражающейся в использовании одних и тех же клишированных оборотов.

Совершенно очевидно, что изучению лингвистического материала в этимологическом аспекте весьма способствуют данные этнографии, фольклора, истории, народного искусства и юридического «быта». Так, напр., анализ слов *клятва/клясть* немыслим без представления о формах принесения присяги и насылания порчи у древних славян. Исторический разбор современных ругательств и бранных формул диктует погружение в магическую прагматику «словесного оружия» у славян-язычников. Исследование просторечного выражения *шут гороховый* требует привлечения данных по истории шутовства на Руси. А выражение *Поваженный, что наряженный* отсылает нас к традиционным процедурам гадания о замужестве, за которыми кроется определенная сакральная подоплека.

Стремясь к целям, выдвинутым в начальной части «Введения», мы используем, прежде всего, сравнительно-исторический метод и методику этимологического анализа. Кроме того, всегда актуально для нас направление «*Wörter und Sachen*», основанное Г. Шухардтом. Оно 1) построено на семантическом толковании, идущем от формы к смыслу и функции; 2) рассматривает историю слова в неразрывной логико-семантической связи с историей обозначаемой им вещи. Третьей в этом ряду методологической составляющей, актуальной для настоящего исследования, является славянская этнолингвистика в том виде, как она заявила о себе в работах Н. И. Толстого, его коллег и последователей (С. М. Толстой, Л. Н. Виноградовой, О. А. Терновской, Т. А. Агапкиной, А. А. Плотниковой, А. В. Гуры и многих др.). Весомым результатом их многолетней плодотворной деятельности явилось начало публикации словаря «Славянские древности» [СД]. В нашей диссертации ссылки на это фундаментальное издание будут неоднократны.

Проблема восточнославянского язычества волновала ученых, начиная с XVIII в. Добротное описание основных подходов и методов его освоения вплоть до конца XIX в. содержится в [Топорков 1997]. Как справедливо отмечает автор, первым исследователем, который поставил проблему славянского язычества, одновременно заявив о своем негативном к нему отношении, был В. Н. Татищев [там же: 26]. По мнению этого историка, суеверие является «скотским заблуждением», достойным порицания и искоренения в силу своей очевидной пагубности для просвещенного человечества [Татищев 1979: 72; Татищев 1962–1966 I: 83, II: 223 и др.]. В таком же или близком донаучном ключе были написаны книги М. И. Попова «Описание славянского языческого баснословия...» [Попов 1768], М. Д. Чулкова «Абевега русских суеверий...» [Чулков 1786], А. С. Кайсарова «Славянская и российская мифология», Г. А. Глиники «Древняя религия славян» [Глинка 1804]. Даже позднее отголоски того же наивно-нравоучительного подхода можно встретить у И. П. Сахарова [Сахаров 1836–1837, 1837–1838, 1885] и В. И. Даля [Даль 1897–1898 X: 288–428]. Новый подход в описании и осмыслении восточнославянских дохристианских представлений открыла небольшая книга П. М. Строева «Краткое обозрение мифологии славян

русских» [Строев 1815]. Он первым указал на ненаучность построений своих предшественников и побудил ученых к серьезному, критическому осмыслению литературных источников, из которых преимущественно черпались сведения о составе славянского пантеона и функциях божеств. Так, в частности, он первым выявил тенденцию к искусственному расширению восточнославянского пантеона за счет теонимов других славянских народов, а также установил факт введения в научный оборот вымышленных имен типа *Услады*, *Лели*, *Диды* и др., порожденных литературной романтической традицией [Строев 1815: 41–42, прим. 2]. Такой же положительный научный настрой свойствен книге Д. О. Шеппинга «Русская народность в ее поверьях, обрядах, сказках» [Шеппинг 1862]. Он указал на опасность безоговорочного доверия к фактам, содержащимся в сочинениях предшественников, которые «наводнили наше туземное баснословие списками богов и полубогов, героев и гениев всякого рода и множеством преданий и подробностей, основанных большею частью на произвольных вымыслах или фактах, взятых извне и нашему краю совершенно чуждых» [там же: 17–18]. До середины XIX в. основными руководствами по изучению духовной культуры восточных славян являлись сочинения И. М. Снегирева [Снегирев 1837–1839], И. П. Сахарова [Сахаров 1836–1837, 1837–1838, 1885], А. В. Терещенко [Терещенко 1847–1848]. Однако, как справедливо отмечает А. Л. Топорков, эти труды создавались на компилятивной основе, ссылки на источники в них нередко опускались, а сведения, касающиеся славянского язычества, порой умышленно искажались и даже фальсифицировались [Топорков 1997: 30]. Русская мифологическая школа (А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский) базировалась на сочинениях предшествующих авторов, но и отрицала их идеи. Само отношение к «баснословию» было также двойственным — снисходительно-ироническим и серьезным одновременно. Принципиальная новизна того подхода, который заявил о себе в работах Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева, заключалась в том, что «фольклор, верования и обряды XVIII–XIX вв. рассматривались не как источник сведений о языческих божествах древности, а как источник об образе мысли и стереотипах восприятия “младенчествующего” человечества» [Топорков 1997: 33]. Представления об искусственно созданной (жрецами, правителями) религии сменялись мыслями о ее самостоятельном зарождении на основе присущей человеку определенной психологической потребности. В трудах И. И. Срезневского, Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни [Срезневский 1846; 1846а, 1848; Буслаев 1848; Потебня 1865, 1905, 1989] сформировались идеи о славянском язычестве как основе и источнике духовной культуры восточнославянских народов. Такие современные направления, как этносемиотика, этнолингвистика, историческая поэтика во многом исходят из идей ученых русской мифологической школы. Разумеется, с введением в научный оборот новых материалов и источников (в том числе языковых, фольклорных, археологических, этнографических) источ-

никоведческая база заметно расширилась, но основные взгляды на научную теорию мифа и духовную культуру языческого славянства претерпели мало изменений³. Обширнейшая библиография, посвященная соотношению языка и духовной культуры славян, содержится в монографии А. Ф. Журавлева «Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу”» [Журавлев 2005: 924–1003]. Те же проблемы на типологически сходном материале решались такими авторами, как [Masing 1995, 2000; Paulson 1966; Loorits 1989; Eisen 1995, 1996; Ränk 1996; Viires 1995, 2004].

В заключение поясним терминологическое выражение *верования древних славян*, которым мы не раз будем оперировать. Термин *верования* мы будем употреблять в двух смыслах: 1) расширенном, — тогда это слово будет синонимично выражению *духовная культура* (т.е. обычаи, обряды, верования, мифология), 2) более конкретном, — тогда под ним будет пониматься совокупность частных представлений о природе невидимого мира (суеверия, приметы, представления о демонических существах, магия, колдовство, гадания и т.д.). *Верования древних славян* в нашем употреблении — это реконструируемая научным путем система дохристианских славянских представлений о природе и происхождении невидимого мира, а также о способах человеческого общения с ним. Поскольку при анализе мы будем прежде всего исходить из фактов русского языка, постольку и интересоваться нас будет преимущественно духовная культура восточнославянского региона. Многие языковые факты, находящиеся в центре нашего внимания, носят характер восточнославянских инноваций. Время их возникновения может быть определено с большой приблизительностью, — т.е. они появились уже после распада славянской общности. Говорить конкретно о древнеславянских истоках какого-либо явления мы считаем справедливым только тогда, когда на славянском фоне обнаруживаются четкие

³ Ниже перечислим работы преимущественно позднейших авторов, посвященные восточнославянским древностям, которые составили научный фон нашего исследования. Это [Шафарик 1846; Мюллер 1863; Фаминцын 1995а; Гильфердинг 1868–1874; Веселовский 1894; Ефименко 1869; Потебня 1989а; Мочульский 1889; Гальковский 1913–1916; Аничков 1914; Кагаров 1918; Нидерле 1956; Костомаров 1995; Mansikka 1922; Фрейденберг 1997; Meriggi 1952; Золотарев 1964; Успенский 1969, 1982, 1994; Пропп 1976, 1984; Велецкая 1978; Мартынов 1989; Померанцева 1975; Мелетинский 1970, 1972, 1977, 1995; Мошинский 1997; Седакова 1980; Знауенко 1980; Черепанова 1983, 1983а, 1989, 1995, 1996; Czerepanowa 1994; Страхов 1988, 1993; Николаев, Страхов 1987; Гаспаров 1984; Трубочев 1959а, 1994, 2002; Рыбаков 1981; Топоров 1977, 1983, 1986, 1989, 1989а; Токарев 1990; Агапкина, Топорков 1988, 1989; Stephens 1986; Moszyński 1992; Яворская 1994; Елеонская 1994; Познанский 1995; Толстой 1995; Кудрявцев 1996; Маслова 1997; Соболев 1999; Левкиевская 1999; Виноградова 2000; Толстой 2003]. Автор сердечно признателен О. А. Черепановой, приславшей оттиски своих статей.

языковые и культурные параллели с уже известными нам восточнославянскими фактами. Однако вводя постулат о том, что древнейшие восточнославянские факты генетически, типологически, исторически близки древнеславянским фактам в целом, мы уходим от необходимости пользоваться громоздким термином *древневосточнославянские верования*, хотя, по сути, он был бы здесь уместнее.

Поскольку лингвистическая составляющая нашего исследования весомее культурологического компонента, специально обозначим тот круг лингвистических источников, на которые мы преимущественно опирались. Сюда относятся:

- древнерусские памятники;
- словари древнерусского языка;
- словари других славянских языков, в том числе и историко-этимологические;
- диалектные источники XIX–XXI вв.;
- диалектные словари;
- фольклорные источники XIX–XXI вв. (словоупотребление в обрядовых текстах, играх, песнях);
- корпуса русской фразеологии, идиоматики, поговорок.

Не лишним представляется и краткое пояснение относительно структуры настоящей работы. Она состоит из двух частей: в I-ой части (гл. 1–5) описываются избранные языковые единицы лексического уровня, во II-ой части (гл. 6–10) — фразеологические единицы, а также поговорки. В «Заключении» делаются сжатые обобщения по каждой главе и подводятся итоги проделанной работы.

ЧАСТЬ I

ОТРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ ДУХОВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В РУССКОЙ ЛЕКСИКЕ

Глава 1

ДЕД

Терминология родства, как известно, относится к т. н. базисному пласту лексики. Являясь одним из факторов этнической самоидентификации конкретной языковой общности, будучи по определению древней и исконной, она с трудом поддается обновлению или иноязычному влиянию. Глубина ее реконструкции может достигать праиндоевропейского уровня. С высказанным общим местом плохо согласуется факт отсутствия надежных этимологий для слав. лексем *dědъ* (а также *baba*, *vnuкъ*). В своей монографии «История славянских терминов родства» О. Н. Трубачев справедливо указал, во-первых, на отсутствие общиндоевропейского наименования деда, во-вторых — на поздний (после распада и.-е. единства), самостоятельный характер образования данного термина в разных и.-е. языках, в-третьих — на преимущественную его производность от наименований отца (в ряде европейских языков дед переносно именуется «большим отцом» (фр. *grand-père*, нем. *Großvater*), «отцом отца/матери» (норв. *farfar*, *morfar*), «старым отцом» (лтш. *vectēvs*, эст. *vanaisa*), «лучшим отцом» (норв. *bestefar*) [Трубачев 1959: 68–69]. Собственно, подобная словообразовательно-семантическая схема лежит в основе рус. и лит. диалектных наименований старших родственников: рус. диал. *батинька*, *старый тятя*, лит. *tėvõkas*, *tėvùkas* (от *tėvas* ‘отец’), ст.-лит. *tewas senaszis* «старый отец» [там же: 71].

М. Фасмер, О. Н. Трубачев, Ф. Славский считали общеслав. *dědъ* (ст.-сл. **дѣдъ**) словом детского языка, подобно *táta*, *tytya*, *tětya*, а также тур., чагат. *dādā* ‘дед, батюшка’ [Фасмер 1986–1987 I: 494; ЭССЯ 4: 227–228; SP III: 122–123]. При этом М. Фасмер (а вслед за ним и Ф. Славский) не исключал возможности его родства с лтш. девербативом *dēds* ‘старик’ (ср. также *dēds* ‘чучело’), а соответственно и с *dēdēt*, *dēdu*, *dēdēju* ‘чахнуть, слабеть телом’ [Фасмер 1986–1987 I: 494]. В целом солидаризуясь с указанными учеными, О. Н. Трубачев тем не менее справедливо указал на существенные формальные отличия **dědъ* от древнейших звукокомплексов,

ставших терминами родства: 1) частичный, «стертый» характер удвоения: ср. *dĕ-d-ъ ↔ *ba-ba, *pa-pa, *n'ā-n'ā; 2) формализованный характер выражения грамматического рода (*-ǫ-основа как формальный показатель м. р. при нейтральной в этом плане *-ā-основе других общеславянских слов типа *baba*, *tama*, *tata*, *papa*); 3) особый вокализм *ē, не характерный для других примеров этого ряда [ЭССЯ 4: 227–228]. О. Н. Трубачев, по-видимому, считал древнейшим обликом этого слова тот, который сохранился в греч. τήθη ‘тетя’, которое он возводил к и.-е. праформе *dhēdhā. Сближение с греч. словом производил уже П. Кречмер, однако диссимиляция *θήθη > τήθη по-прежнему остается гипотетической. Восстанавливаемая О. Н. Трубачевым праформа не снимает вопроса о частичной редупликации в слове *dĕdĕ и его особом корневом вокализме.

Более подробно распределение вокализма в русских «детских словах» в зависимости от их консонантного наполнения, может быть представлено в следующей таблице:

Таблица 1

Характеристика согласных по месту образования	Характеристика согласных по участию голоса/шума			Вокализм
	носовые	звонкие	глухие	
губной тв.	<i>мама</i>	<i>баба</i>	<i>папа</i>	[a]
переднеязычный мяг.	<i>няня</i>	<i>дядя</i>	<i>тятя</i>	[’a]
переднеязычный тв./мяг.	(укр. <i>ненько</i> <*nenja)	—	<i>тĕтя</i>	[e] < [ĕ]

В эту таблицу рус. *ded* не может быть помещено ни по фонетическим, ни по морфологическим причинам. Формально ему соответствует пустующая клетка, однако в силу наблюдаемых закономерностей это слово должно было бы иметь иной вид: *дедя/*дĕдя. Первый вариант зафиксирован в речевом материале, но он явно вторичен и является результатом формального выравнивания, о чем свидетельствует широкое варьирование (ср. *dĕdja*, *dĭdja*, *dĕda*), а также отсутствие указанной формы в ранних славянских памятниках.

Еще более серьезные возражения против «детского» генезиса слова имеются со стороны семантики. В свое время семантический облик данного слова привлек внимание Т. Б. Лукиновой [Лукинова 1986: 122–123]. Опираясь на высказывание автора «Słownik rzeczy starożytnych» (1896 г.) относительно пестроты значений польск. *baba*, Т. Б. Лукинова справедливо распространила это наблюдение и на слав. *dĕdĕ*. Она отметила, что каждое из указанных семантических гнезд насчитывает десятки значений, отсылающих к явлениям животного и растительного мира, астрономическим и метеорологическим феноменам, предметам быта, ремесла, народной кулинарии и обрядности. Делая выводы, исследовательница призвала истори-

ков языка проявить бдительность при работе над подобными отпатронимическими образованиями. По ее мнению, результативный поиск мотивирующих факторов номинации в данном случае возможен лишь при комплексном исследовании семантически разрозненного материала и при обращении к духовному наследию славянских народов дохристианского периода. Установка данного автора представляется перспективной, позволяющей за хаотическим нагромождением значений видеть скрытую упорядоченность, обусловленную древней «картиной мира» наших предков.

В течение двух последующих десятилетий этнографические знания по данной проблематике были существенно пополнены, чему в значительной степени способствовала плодотворная работа сотрудников Института славяноведения и балканистики АН РАН по составлению первых трех томов «Славянских древностей». Словарные статьи *Дед*, *Деды́*, написанные И. А. Седаковой, Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой, представляют собой исчерпывающее по содержанию и одновременно лаконичное по форме изложение разнородной и обильной этнографической информации, накопленной учеными к началу нового тысячелетия [СД II: 41–45]. Лексема *dědъ*, по определению первого из указанных авторов, — «одно из ключевых слов общеславянской народной культуры», конвенционально связанное с загробным миром, мифологическими анимистическими представлениями и акциональной магией [там же]. Некоторые положения этнографического и лингвистического характера относительно дней, справляемых в честь покойных предков и их наименований (ср. *деды́*, *дзяды*, *дедобáя неделя* и др.), были развиты теми же авторами в более ранних работах «Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина “Древнерусский культ *заложенных покойников*”» [Седакова 1979: 123–130], «Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. *Д–И*» [Толстая 1986: 98–131, а также Толстая 1985]. Изучение славянской дожинальной обрядности и ее терминологии заставляет ученых констатировать факт большой подвижности и одновременно глобальности самого мифологического образа деда [Терновская 1977; Терновская 1984: 113]. Исследованию мифологемы «дед» в направлении формирования ее многоипостасности («старший предок» > «дух-покровитель» > «нечисть») отчасти посвящена монография Б. А. Успенского «Филологические разыскания в области славянских древностей», в которой также содержится ряд перспективных идей [Успенский 1982]. Специальное же лингвистическое исследование словообразовательных и семантических производных от *dědъ* преимущественно на материале старобелорусских памятников XVI–XVII вв. было предпринято А. П. Груцо [Груцо 1979].

В настоящей главе будет сделана попытка объяснения происхождения слав. *dědъ* на фоне анализа генетических связей всех возможных семантических дериватов.

‘Предок’/‘предки’/‘духи предков’/‘поминальные дни’

Эти значения ближе всего к ‘отец отца или матери’, поэтому опишем их в первую очередь. Ср.: рус. диал. *деды* ‘предки, покойники’ [ЭССЯ 4: 227], полес. *деды́, диды́* ‘покойники, предки’ [Толстая 1985: 83, 1986: 107], арх. *дѣдки-п्रा́дедки* ‘предки’ [СРНГ 7: 329], укр. *дiди* ‘предки, деды’; польск. *dydek, dziad* ‘прародитель’, чеш. *děd, dědek* ‘предок, старик’, словц. *dedkovia* ‘духи предков, охраняющие дом’, блр. *деды* *запличныя* [ЭССЯ 4: 227–228; Лукинова 1986: 122; Черепанова 1983: 64–65]. О. А. Черепанова справедливо указала на то, что такие наименования, как *деды, бабы*, являются не просто наименованиями предков у славян, но именно — мифологизированных предков [там же]. Представляется ценным сообщение этого же автора о том, что в запасниках Череповецкого краеведческого музея хранится «культовое антропоморфное изображение предков — *дедо Сашо и тетя Аня*» [Черепанова 1983: 65]. Подобное присоединение имени собственного к наименованиям пенатов, духов-охранителей (*дедушко Потапушко, бабушка Доманушка*) может, возникать под влиянием табу и одновременно с этим — как попытка персонифицировать и антропоморфизировать объект почитания [там же: 57].

Переносно *дѣды́* (pl. t.) употребляется также в значении ‘дни поминовения’⁴. У украинцев, белорусов, полешуков, псковичей и жителей некоторых смежных славянских регионов такое наименование (пол. *dziady*, укр. *dіди*, бел. *дзяды*, полес. *дѣды́* [Толстая 1985: 83, 1986: 100], смол., псков. *деды́* [СРНГ 7: 332]) закреплено за отмечаемыми 3–6 раз в году поминальными днями. Причем справляются они дома, в отличие от Радуницы, Троицы, отмечаемых на кладбище. Умерших обычно поминают приготовлением обильной трапезы (чему предшествует особое приглашение покойников к столу: *Святыя дзяды, просім за пачэсны стол!* — и молитва [СД II: 44]. Для них жертвуются первые ложки поминальных кушаний и первые капли напитков. В XIX в. в Белоруссии последний пар накануне поминальной субботы тоже предназначался покойникам, для чего в бане специально оставляли ведро воды и веник. После поминальной трапезы следует выпроваживание покойников: *Дзяды, дзяды! Паелі куці, — ідзіце дадому; Святыя дзяды! Вы сюда прыляцелі, пили і елі. Ляцце ж цяпер до сябе!* [там же]. Важно тут отметить, что «заложных» покойников («нечистых», умерших не своей смертью), память которых совершается только раз в году накануне Троицы, не принято именовать *дѣда́ми*. К *дѣда́м* же как «чистым» покойникам приложимы эпитеты *святыя, праведныя, прыятелі*, что и на языковом уровне подчеркивает их большую близость к

⁴ О. А. Седакова объясняет употребление наименований поминок в форме pluralia tantum terminis представлением об анонимном множестве предков: «...включаясь в вечный круговорот, умершие предки теряли имя, возраст, индивидуальность» [Седакова 1979: 128–129].

живым. Ср. в призывании душ: *Праведныя радителяи! Хадитя к нам вечерать, и сами, и вядитя с сабою малых детак, и тых, кому не к каму ити* [СД II: 44]; *Диды-приятели, хадите к нам на вечёру!*; *Святые диды-родители, идите на сваё место, спачивайте и нам прияте* [Толстая 1986: 106].

В основном поминки справляются одновременно по мужчинам и женщинам. Случаи раздельного поминовения случайны, зафиксированы лишь в некоторых областях Полесья: в пятницу поминаются *деды*, а в субботу *бабы*. Такое разграничение покойных родственников по признаку пола явно вторичного характера. Для белорусских и полесских говоров характерны ритуально-обрядовые фразеологизмы с адъективным компонентом от основы *дед-*. Ср.: *дзедзайска миска, дидова пыща* как наименования посуды, предназначенной для кормления предков [СД II: 45; Толстая 1986: 105]. Обрядовый подтекст можно усмотреть в производных от *дед*-типа волог. *дедушкова косушка* ‘полведра водки’ [СРНГ 7: 332] (первичная семантика — ‘объем спиртного, заготавливаемый для поминальных дней’), новосиб. *дед* ‘блюдо из картофеля, затируха’ [там же], укр. *дід* ‘род кушанья, приготовленного из муки и пшена’, болг. *дядо* ‘свиной желудок, наполненный мясом’ [SP III: 114, 121; ЭССЯ 4: 228]. Поминальный лексикон архаичных полесских говоров содержит большое количество фразеологизированных словосочетаний со значением ‘помянуть, готовить поминальную трапезу’: *дедовать* [Толстая 1986: 98–99], *править, робить, строить, ставить деды* [там же: 101].

‘Последний сноп’ / ‘рождественский костер’

Во всех славянских этнокультурных ареалах широко распространены дожинальные обряды, кульминационным моментом которых является изготовление обрядового символа (последнего снопа или куклы) с последующей его аранжировкой плетением, цветами, лентами, а также принесением жертвы, по всей видимости, житному духу. Наименование обряда — *завивание бороды* (Богу, Илье Пророку, Волосу, Миколу и др.), а сам символ называется у восточных славян *богова борода*, *Спасова борода*, *божья борода* и др., а у сербов и болгар — *божја брада*, *богу брада*, *брада на бога*, *брада на господ* и т. д. [Терновская 1977; 1984: 93–115]. В условно выделяемом О. А. Терновской западном славянском регионе в качестве дожинальных терминов преобладают производные от *dědъ*: силез. *na dziada* [борода, жертва?], польск. *dziad*, чеш. *ded*, словен. *dedek*, серб. *житни дед*, в.-слвц. *dedova brada*, болг. *брада деда бога*, гомельск. *полоть деда* [Терновская 1984: 113; СД II: 41]. Сноп как символ урожая, приносимый в избу хозяином в последний день уходящего года распространен на Украине (ср. *дідух*). Считается, что вместе с этим снопом «входят души предков рода» [цит. по Кононенко 1993: 55]. С культом предков связаны славянские об-

ряды возжигания рождественских и новогодних костров, что находит непосредственное отражение в обрядовой терминологии: ср. укр. *grіty dіda/rodyčiv помериш* ‘сжигать под Новый год мусор, перемешанный с соломой’ [Виноградова 1982: 214], *dідуха палити* ‘сжигать обрядовый сноп’; болг., макед. *дедник* ‘бадняк, бревно, сжигаемое на Рождество’; з.-болг. *дедо* ‘ритуальные пучки соломы, которыми устилают пол в Сочельник’ [СД II: 41]. Контаминирование разных семантических полей (‘соломенная кукла’/‘предок-покровитель’) можно видеть во внутренней форме региональных наименований огородного пугала — приамур. *дед* ‘огородное пугало’, укр. (*баишанний*) *дід* ‘чучело на огородах, чтобы отпугивать птиц’ [ЭССЯ 4: 227; СД II: 41]. Соломенное чучело под именем *dedko, d’adko* фигурирует в словацком народном гулянье, аналогичном проводам Морены [СД II: 42]. В Польше *Dziad* — соломенная кукла, по народному обычаю выставляемая 1 мая возле ворот просватанной невесты [там же]. Примером развития пейоративной составляющей указанных значений может считаться серб. *дедак* ‘болван’ [там же: 42]. Отсюда также легко перекинуть мостик к наименованиям языческих изваяний: духов-охранителей жилого пространства, двора, огорода, изготовление которых считается традиционной зимней детской забавой, ср. напр., в.-луж. *běly džěd* ‘снежная баба’. Подобные наименования явно параллельны аналогичным по семантике производным от *baba: ср. рус. *снежная баба*. Другой путь семантического развития от *дед* ‘обрядовый символ, изготовленный из соломы’, — это словопроизводство типа ю.-рус. *дѣдик* ‘всякая ручная метелка, либо кропило, из соломы, стружек или травы...’ [Даль 1994 I: 1267–1268], укр. *дід* ‘сноп соломы или камыша, сложенный так, что половина вершками в одну сторону, а половина в другую’ [ЭССЯ 4: 228]. Изолированно толкуя семантику ю.-рус. слова, В. И. Даль ошибочно видел основу переноса в синекдохе, в качестве мотивирующего признака выдвигая сходство пучка соломы с нечесаной бородой старика [Даль 1994 I: 1267–1268]. Аналогичную ошибку сделал в свое время М. Фасмер, комментируя семантическую сторону слова *дедок* ‘лопух, репейник’⁵ [Фасмер 1986–1987 I: 494]. Связь с обрядностью здесь явно поддерживается через функциональное тождество: соломенная метелка могла выступать в функции ритуального предмета — напр., используя в качестве кропила. Другая возможность: *дѣдик* ‘метелка’ < *дед* ‘ритуальный сноп’.

‘Дух-охранитель’/‘низший демон’

Для всех славянских языков характерно использование лексемы *dědъ* и ее дериватов в качестве эвфемистических наименований разных категорий

⁵ Лишь на фоне всей словообразовательной и лексико-семантической парадигмы можно проследить ответвление семантики отдельных производных корня *dēd. В последнем случае *дедок* ‘лопух’ восходит к *дед* ‘нечистый дух’ (об этом см. ниже).

нечисти, а именно чертей, домовых, водяных, леших и др. Ср. в рус. яз.: *дед, дид, дедан (дидко), дѣдка/-о, дѣдерь, дѣдер* (Калуж., Тул., Дон., Ворон., Арх., Орл., Курск., Твер.) ‘черт, домовый, леший, дьявол’ [СРНГ 7: 329–323; Власова 1998: 134–135; Черепанова 1983: 56, 64, 81]. Разнообразные варианты этого демонима активно используются при построении устойчивых бранных формул, соотносимых с традиционными формулами проклятий и посылов: *Дед те убей! Дедерь! Дѣдер ты возьми! Дедка его поberi! Дедка его знает! Экой ты дедка!*

Ср. также *дед, дедок, дедка* ‘нечистый дух; главный дьявол’ (Тульск.) [Власова 1998: 136; Черепанова 1983: 56, 64, 81], *дѣдунька* ‘нечистая сила, черт’ (Костром.); *дѣдушка/-о* ‘домовой’ (Арх., Сев.-Вост., Казан., Яросл., Симб., Пенз., Перм.); *дедко-соседко* ‘домовой, леший’ (Волог.); *дедушка/-о-соседушка/-о* ‘домовой, черт, леший’ (Урал., Ворон., Арх., Волог., Новг.); *дѣдушка безымянный* ‘домовой’ (Костром.); *дѣдушко-атаманушко* ‘домовой’, *дѣдя большой* (Вят.) ‘леший’. Часто встречается это имя нарицательное в устойчивых композитах, адъективный компонент которых указывает на среду обитания духа: *дѣдушка водяной* (Смол.), *дедка водяной дьявол* (Сев.), *дед морской* (Арх.), *дѣдушка дворной, дворовый* (Яросл.), *дѣдушка, дѣдя лесной* ‘леший’ (Орл., Вят., Перм.), *дедко полевой, дедушко-полѣвушко* (Волог., Череп.), *дедушко овинный* (Арх.), *дедушка моховик* (Петерб.) [СРНГ 7: 329–323; Власова 1998: 94, 103, 134–135; Черепанова 1983: 22, 28, 30, 32, 33, 41]. При этом наше опорное слово в микроконтексте семантизируется как «дух, демон». Медведь, выступающий в народных представлениях как воплощение лешего, в рус. говорах именуется *дедушкой* [там же: 332]. Объемный сравнительный материал по данной проблематике представлен в [СД II: 41–42]. Приведем лишь некоторые яркие примеры: укр. *did*; ю.-болг. *дедейко, дядо*; чеш. *dědek, dedy, dedky*; пол. *dziadunio, dziadus* ‘домовой’; словац. *dedkovia* ‘домашние божки, духи предков, охраняющие дом’ [Лукинова 1986: 122], *staré dedo* ‘змей-охранитель’; болг., ю.-фрак. *деделар* ‘вампир’; серб. *дедекавац* ‘души умерших некрещеных младенцев’; блр. *дзедка, дзедзя* ‘черт-охранительклада’ (ср. также в устойчивой формуле *дзедзя гариць* — т.е. «клад светится») [СД II: 41]; укр. *дидько* ‘земельный хозяин, перевозчик душ’ [Успенский 1982: 149]. Широко по всей Славии распространены наименования сверхъестественных существ с размытой денотативной отнесенностью, которыми взрослые пугают детей (т.н. духи-устрашители), типа рус. *дед-бабай*; гомельск., полес. *дед*; польск. диал. *dedko, dydiok* [СД II: 41]. Высокая степень ангажированности данного термина в сакральной сфере, его давняя закреплённость в языке за феноменами потусторонней реальности нередко препятствовали его использованию в качестве нейтрального обращения по отношению к старшим родственникам (*дедушко, декко*; аналогично — в отношении *бабушка*). В ряде российских регионов «называть

людей *дед* и *бабушка* считают за великий грех: они-де чертовские», — констатировал в начале XX в. Д. К. Зеленин [Зеленин 1914–1916 II: 763]. У него же читаем о том, что в Вятской губернии, «если <...> назвать старика *дедушко*, то он обидится, т.к. дедушко — лешой», тогда как *дедко* считалось допустимым обращением [Зеленин 1903: 46]. Такие же ограничения в употреблении некоторых дериватов от *dědъ* обнаруживаем в более раннем памятнике — словаре Памвы Берынды (XVI в.): «Сице бо [дедко] нѣцїи обыкоша діавола именовати» [цит. по Успенский 1982: 160]. Исследовательница деревенской традиционной культуры XIX –нач. XX вв. Т. А. Бернштам также уверена в позднем характере возникновения обращений к старшим родственникам типа «*дед*» и «*бабка*» в силу длительной закреплённости за ними религиозно-мифологического содержания [Бернштам 1988: 39]. Следуя за этим автором и при этом избегая категоричности, все же следует допустить, что наиболее устойчивыми были обращения типа «*отец*», «*мать*», а всё старшее поколение (включая родственников-стариков) собирательно именовалось *отцы*.

Функционально-семантически близко по отношению к перечисленным значениям находится *дед* ‘водящий, вода народных детских игр’ [Морозов 1984: 158]. Он же именуется *дедушко-медведушко* (Волог.) [СРНГ7: 332], *Иван-криворот*⁶, *ворон*, *коришун*, *волк*, *отчим* [Морозов 1984: 158]. Данный тип детской забавы условно относим исследователями к категории игр под названием «нападение собаки, волка, черта, лихого зверя» [там же: 155]. Хорошо известна связь детских игр с мифологией. Комплексное рассмотрение семантики альтернантов помогает выявить и в данном игровом термине *дед* наличие мифологической семы, сближающей его с *черт*, несмотря на то, что непосредственными участниками игры эта корреляция может и не осознаваться. Образ водящего не имеет конкретного идейного наполнения; его ролевая функция состоит в противопоставленности клану остальных игроков — *деткам*, *гусям*, *цыпляткам* и т.д. В рамках этой дихотомии он соотносим в самом общем плане с существом, опасным для людей и животных, несущим им гибель. При анализе сюжетов, мотивов и персонажного наполнения подобных игр («Утка», «Гуси-лебеди», «Репа»), видимо, следует проводить параметральное сопоставление с русскими сказками типа «Хитрая наука», где погоня колдуна за учеником является основным сюжетообразующим фактором, и в которых преследователь и жертва постоянно меняют обличья, при этом сохраняя ролевую стабильность (конь ↔ волк, щука ↔ ерш, сокол ↔ лебедь, петух ↔ жемчужина).

⁶ При интерпретации семантики терминов и образов важно помнить о том, что, в соответствии с русскими народными представлениями, медведь — один из возможных обликов лешего, а Иван-криворот — распространенный в малых формах фольклора эвфемизм покойника.

Финал — неожиданная мена ролями — ломает установившуюся закономерность [Афанасьев 1957 II: 286, 287, 293 и др.]. Таким образом, *дед* как игровой термин по своей внутренней форме совпадает с *дед* 'нечистый, колдун'. В. Я. Пропп убедительно сопоставил этот сказочный мотив с шаманской ловлей души больного или умершего человека [Пропп 1998: 424].

Фонетически и грамматически производными от *дед* 'нечистый' надо признать сохранившиеся в сев.-рус. говорах названия лихорадки: *дедѹха*, *дедѹхна* [Черепанова 1983: 92].

‘Знахарь’/‘колдун’/‘жрец’/ ‘священник’

Вне зависимости от возраста человек, обладающий тайным знанием, умеющий ворожить, снимать порчу, заговаривать болезни, в ряде рус. (Смол., Свердл., Калуж., Орл., Курск.) и блр. говоров именуется *дед*, *дедан*, *дедусь*, *дзед* [СРНГ 7: 329; Добровольский 1914: 203; СД II: 41]. Его деятельность может быть обозначена отыменным глаголом *дедѹть* 'колдовать' (ср. смол. *дедѹть* 'колдовать', *дедѹть огурцы* — «совершать обряд над огурцами, чтобы они хорошо родились и росли») [Добровольский 1914: 203]. Причем, как записано в нач. XX в. в Смоленской губернии В. Н. Добровольским, *дед* — это такой знахарь, «к коему не грешно обращаться, в заговорах коего часто попадаетея имя Бога и святых. *Бабка* [повивальная, знахарка — А. Ш.] с руками, *дед* с помощью» [Добровольский 1914: 203]. Ср. также с более современными свидетельствами из того же региона: «Пойду к *деду* за водой. Худые люди спортить могут человека, а *деды* отчитывают, на воду наговаривают» [там же]; «*Дед* пошепчет что-то» [там же]; «*Дед* в этом скорее помощь окажет: подшут (порчу) снимет, или водицы наговорной даст. А дохтур что?» [цит. по Власова 1998: 135]. Таким образом, в соответствии с древними русскими суеверными взглядами, слово *дед* связано с представлением о человеке, наделенном тайным знанием, занимающимся благотворной магической деятельностью, способствующей поддержанию духовного и физического равновесия в крестьянской общине. Сохранение этих устойчивых взглядов характерно и для современного народного сознания: *дед* нередко противопоставлен *худому человеку*, *колдуну* (*черному магу* западно-европейских культур, *черному шаману* сибирских культов), поскольку его деятельность, в отличие от деятельности последнего, оценивается положительно — он лечит, снимает порчу, приворот, избавляет от неудач и проч. По своему объему и качественным характеристикам этот концепт народной «картины мира» близок более раннему концепту «жрец»/«волхв», место которого в христианстве занял «священник». Христианские наименования разного ранга священнослужителей и обращения, принятые по отношению к ним (*отец*, *батюшка*, *святой отец*, *римский папа*), будучи вторичными по отношению к терминам родства *отец*, *батюшка*, лат. *rāra* 'отец', косвенно поддерживают устойчи-

вость наименований типа *ded* ‘знахарь’. С отказом от язычества регионально осуществился функциональный перенос нашего термина на служителя христианского культа. Ср. у некоторых старообрядцев *děduška* — лицо, исполняющее обязанности священника (Кара-Калп., Урал.) [СРНГ 7: 331]; в средневековой Боснии *děd* — глава богомильской церкви, богомильский епископ [SP III: 121]. В с.-х. церковнославянских текстах зафиксировано аналогичное наименование (архи)епископа: *дѣдъ црькве босьнске, дѣдъ босьнски* [Miklosich 1862–1865: 186], ср. также болг. XIV в. *дѣдьць* ‘епископ’ [SP III: 124]. Не удивительно сохранение однокоренных образований в современных с.-х. диалектах в значении ‘духовная особа; священник; старший монах’ [там же: 121]. Семантический перенос по смежности осуществился в польских диалектах, где *dziad* стало означать ‘служка в храме’, аналогично *zazok* — ‘сын костельного служки’ [там же: 120, 108], ст.-блр. *дѣдъ* ‘сторож, дворник’ («Панцокаму дѣду, который сидит у врате Дубровкенской и тому впрѣдъ за недѣль дѣе, золот. двѣ») [Груцо 1979: 54]. Метонимически на основе функционального тождества (сакральной, знахарской, колдовской деятельности) с последующей грамматикализацией рода образовались ряз., тул. и др. рус. диалектные наименования повивальной бабки — *дѣдѣня, дѣдан(ь)ка, дѣдила, дѣдухна* [СРНГ 7: 328; СД II: 41].

‘Святочный, масленичный персонаж’

Ср. рус. *святочный дед* (= *старик, горбун, нищий*), серб. *дѣдица, дид*, польск. *dziad*, чеш. *děd* [СД II: 41–42], блр. *дзѣдѣца* ‘изображать старика’ [там же: 112]. В славянской святочной и масленичной традиции этот персонаж иногда функционально раздваивается, замещаясь парой *ded* и *баба* (ср., напр., с.-х. *дедови* — *ded* и *дедова баба*) [Потебня 1865: 108–111], или мультиплицируется (рус. диал. *деды калѣные*) [Ивлева 1994: 99]. Сами процессии ряженных в ю.-слав. языках носят название *дѣдерци, дѣдици* (болг.), *дѣдови* (серб.) [СД II: 41], вероятно, сюда же кашуб. *żędy* ‘пастухи и волхвы, поклоняющиеся младенцу Иисусу’ [SP III: 121]. Порой место «живого» персонажа в масленичных игрищах занимает изготовленная из соломы и старого тряпья кукла, которая торжественно уничтожается в знак наступления нового времени года — весны и победы света над зимой и смертью. Она носит «внутренне» сходные наименования — *старик, соломенный мужик* [Потебня 1865: 111]. Заметим, что и в данном случае на символическом и лексико-семантическом уровнях происходит сближение *dědъ* ‘персонаж календарной обрядности’ и ‘последний сноп, символ житного духа’. Не даром солома (наряду с рогожей, вывернутым наизнанку тулупом, ветошью) играет значительную роль в ритуальном переодевании ряженного, окрутника.

В святочной, карнавальской традиции ряженные интерпретируются как духи предков, пришедшие из иного мира, рая, из-за тридевять земель. Ме-

сто, отводимое деду в процессии ряженных (*смерть, мельник, кузнец, медведь, коза* и др.), обусловлено представлением об особой продуцирующей силе этого персонажа; в противовес ярко выраженному внешнему безобразию (горб, ветхая одежда, клюка, крупные вставные зубы из репы или картошки), усиливающему впечатление «иномирности», всегда гиперболизированно подчеркнут его пол. Последнее объясняется представлением о «том» свете как источнике несметных богатств. Соответственно, выходец «оттуда», покойник мыслится как медиатор между двумя мирами, через которого возможно наделение живых богатством и жизненной силой. Поскольку во время игр с дедками в роли страдательных субъектов оказываются исключительно девушки, исследователь русской ряженой традиции Л. Ивлева сделала вывод об особом посвященном характере этих обрядов, в ходе которых в символической форме осуществляется сексуальный контакт с мифическим предком [Ивлева 1994: 99]. Очевидные черты внешнего сходства наблюдается и при сопоставлении «портрета» ряженого деда с иконографическим изображением античного Приапа. Этот греко-римский демонический персонаж обычно выступает в облике уродливого, тщедушного старика с гипертрофированными детородными органами. Общеизвестно, что изображения Приапа ставились на полях, огородах, в виноградниках для повышения плодородия. Он мыслился как дух-податель жизненной силы и одновременно дух-покровитель и охранитель наследного владения (в частности, следил за правильным межеванием земли). Данная типологическая параллель хорошо объясняет, с одной стороны, наличие у рус. диал. *дед* значения ‘огородное пугало’⁷ (ср. также укр. *баитанный дід*), а с другой — существование античной традиции изображения покойных предков в приапическом облике. Связь Приапа с хтоническим миром косвенно подтверждается и наличием его изображений на могильных камнях [МС: 672].

Ю.-слав. языковой материал содержит указания на ярко выраженное мужское начало в облике мифического деда. Это, в частности, подтверждается метонимическими по своему происхождению наименованиями *penis*’а в болг. яз. — *дядовец, дядовият* [SP III: 117; СД II: 42] и словен. фразеологизированным высказыванием *Ali je se kaj dedca v tebi?* ‘Хватит ли у тебя мужества?’ [СД II: 42]. От той же исходной семантики на основании энантиосемии в ст.-блр. языке у слов *дедиц(с)тво, дедицтво* развилось значение ‘девственность, невинность’ (видимо, в некоторых частных семиотических системах ярко выраженному мужскому началу могло противопоставляться, по сути, «отсутствие пола», понимаемое как временная или константная неспособность к продолжению рода): «ЖАЛЪЮЧИСА МЕЛЕТНИАНЕ НА СТОГО АФАНАСИНА ПОСТАВИЛИ ДО СЪДЪ ОДНЪ НЕКЪТЪ АЛИКЪЮ НЕКЪСТЪ КОТОРАНА НА АФАНАСИНА НАРЕКАЛА И* Е⁵ ДЕДИЦТВО МОЮ ШТНАА», «И*ЛА НА ТО*

⁷ Отдельно типологическое сопоставление ‘предок’ – ‘огородное пугало’ рассматривается в гл. 2 (II).

часть лѣтъ сѣ и справока^т цѣсарство почали пошлювила дѣдн^итвое свое гдѣ
вѣс^т» [Груцо 1979: 56].

‘Колючее растение’

Во всех славянских языках широко распространены дериваты от *dědъ*, обозначающие преимущественно колючие или шершавые на ощупь растения. Ср.: *дед*, *дедобник*, *дедовняк* ‘герань кровяно-красная’ (Курск.), ‘репейник, чертополох’ (Пск., Смол., Брянск., Петерб., Новг., Калуж., Прибалт. и др.), *дедѣлюшки*, *дедѣля*, *дедѣлюка/-и* ‘борщевник, пучки’ (Арх., Вят., Карел.), *дедобк*, *дедки* ‘лопушник, татарник’ (Смол., Орл.) [СРНГ 7: 328–332; Добровольский 1914: 203–204]; укр. *did* ‘бодяк’; блр. *дзед* ‘растения Agrimonia, Onopordon’, *дзедки*, *дзядоўник* ‘чертополох’; польск. диал. *dziady* ‘ежевика’, ‘мать-и-мачеха’, ‘лопушник’; словен. диал. *dèd* ‘бодяк’, с.-х. *djèd*, *djedovac* ‘чертополох, бодяк, татарник и др.’, болг. *крив дядо* ‘ирис’ и т.д. [SP III: 122–123; СД II: 42; Меркулова 1967: 98–99]. В соответствии со славянскими суеверными представлениями многие из названных растений (особенно чертополох, бодяк, лопушник) до сих пор используются для отогнания нечистой силы. У восточных славян издавна было принято использовать растение *дедовник* в качестве апотропейного средства (особенно накануне праздника Ивана Купалы). Его траву раскладывали на подоконниках, ставили у ворот, размещали в подсобных хозяйственных постройках (овинах, сараях, хлевах). Настоем из чертополоха кропили жилые и нежилые строения [Власова 1998: 136, СРНГ 7: 330]. В Смоленской губ. в XIX в. *дедовник* ставили у ворот знахари, чтобы приманить домового [Добровольский 1914: 203–204]. Надо отдать должное проницательности В. А. Меркуловой⁸, которая в качестве догадки высказала, как потом оказалось, наиболее правдоподобное объяснение для данного фитонима, а именно — перенос на растение эвфемистического наименования черта (*дед*) [Меркулова 1967: 99]. Ее предположение родилось на основе логически оправданного сопоставления *дед*, *дедовник* ‘чертополох, лопух’ с *чертополох* (польск. *czartopłoch*) и *шишобар* ‘репейник’ (< *бороть чертей*) [там же: 96–99], содержащих в первой части наименования низших демонов.

‘Астрономическое, физическое явление’

В ю.-слав. культурах широко представлены имена собственные и нарицательные с компонентом *dědъ*, являющиеся наименованиями персонифицированных сил природы и метеорологических явлений. Ср. болг. *дядо месечина*, *дядо Мешко* ‘дед Месяц’, серб. *деда*, *дедичка*, *дедо Бог* ‘месяц’,

⁸ Независимо от В. А. Меркуловой двадцать лет спустя эту же мысль высказала Т. Б. Лукинова [Лукинова 1986: 123].

чеш. *Ded Vseved* ‘солнце’, болг. *дядо господьов пояс* ‘радуга’ [СД II: 42], с.-х. (в речи детей) *djěd* ‘месяц’, блр. *дзяды́* ‘тучи’, польск. *dziady* — аналогично предыдущему, болг. диал. в загадке об огне: *царвен дедейко в пади-на лежи* «красный дедка лежит в ложбине» [о костре?], укр. *dіди* ‘тень в углах избы’ [SP III: 107–108, 121–122]. Совершенно очевидно, что образование подобных мифологических наименований шло в несколько разновременных этапов. Некоторые из них возникли как результат рефлексации в языке стадии анимизма, т.е. первобытного обожествления самих стихий и природных явлений (*дядо Мешко* ‘дед Месяц’, с.-х. *дедо Бог* ‘месяц’, чеш. *Ded Vseved* ‘солнце’, рус. сказ. *Дед Мороз*), иные появились под влиянием культа предков, в частности, представлений о том, что «родители» по смерти сливаются с природной средой и продолжают свое существование в виде атмосферных явлений: ветра, туч, дождя (с.-х. *djěd* ‘месяц’, блр. *дзяды́* ‘тучи’).

‘Божество’ (?)

В качестве теонима *Дид* упоминается наряду с *Позвизд*, *Ладо* (*Ладон*), *Купало*, *Коледа* в одном киевском памятнике XVII в. [РО: 222]. Однако, несмотря на его соположенность мифологическим именам типа *Позвизд* и *Коледа* с возможными календарно-астрономическими ассоциациями, оно, скорее всего, не является именем божества в собственном смысле. Хорошо разработанная к XVII в. традиция жанра литературной проповеди против языческих суеверий требовала от авторов следования духу времени, что означало необходимость привлечения свежего лингвистического материала, который, за неимением конкретных фактов, отчасти пополнялся за счет конструкторов, «собранных» из элементов характерных песенно-хороводных припевов (рус. *дид-ладо*, *лели-лель*, *лелюшки-лели*, *ладушки-ладушки*, польск. *lado*, *ileli*, *boda* и др.) [Строев 1815: 41–42, прим. 2]. Так в упомянутом перечне «божеств» оказываются рядом имена персонажей календарных игр (ищ *Купала*, *Коледа*) и откровенно вымышленные мифонимы (**Позвизд*⁹). Включение проповедниками имени *Дид* в перечень теонимов, видимо, не имеет настоящей исторической ценности, но содержит указание на его мифопорождающие потенции. При этом, однако, на более широком славянском фоне оно формально и содержательно примыкает к именам собственным типа с.-х. *дедо Бог* ‘месяц’, чеш. *Ded Vseved* ‘солнце’, рус. *Дед Мороз*. Кроме того, у болгар отмечены случаи прямого называния «дедом» Бога, ветхо- и новозаветных святых, напр.: *дядо Боже*, *Дядката* (из заговоров), *дядо Адам*, *дядо Ной*, *Дядко* ‘Св. Симеон’, ср. также *Дядовден* ‘день Иоанна Крестителя’ [СД II: 41–42]. Сходный механизм сакрали-

⁹ Это наименование возникло иным путем, — а именно, как результат калькирования какого-то иноязычного теонима, может быть, фиктивного.

зации действует в болг. языке и в отношении наименований народных праздников: *дедо Коледа*, *дядо Великден*, *дядо Благовец* [там же]. Анализ болгарской сакральной ономастики наводит на мысль о существовании у славянского *dědъ* древнего значения, близкого к ‘господин, господь’ (об этом подробнее см. ниже). Это слово могло выступать самостоятельно, в качестве эвфемизма, табуирующего истинное имя (*Дядко*); могло прилагаться как постоянный эпитет (ср. *дядо Боже* — ср. рус. *Господь Бог*) и использоваться в качестве обращения. Возвращаясь к киевскому памятнику XVII в., также стоит заметить, что слово *Дид* могло в него попасть и благодаря оставшемуся неизвестным болгарскому протографу.

‘Орудие, бытовой предмет’

На первый взгляд, этот объемный лексический комплекс дальше всего семантически отстоит от *dědъ* ‘предок’. Ср. рус. *дед* ‘деревянный поплавок в виде крестовины с торчащим посередине колышком’, ‘средний кол у рыболовного снаряда «курица»’ (Пск.), ‘подставка для лучины, светец’ (Зап.-Рус.); *дѣдка* ‘весло, шест’ (Астрах.), ‘рукоятка весла, валец’ (Волог.); *дѣдко* ‘основание для наматывания и разматывания ниток’ (Волог.); *дѣдо́к* ‘один из двух колышков в рыболовном снаряде’ (Смол., Пск.); *дѣдо́шка* ‘подошва’ (Вят.) [СРНГ 7: 328–332]; блр. *дзед* ‘подставка для лучины’, ‘специальное приспособление для гнутья полозьев’; с.-х. диал. *dědāk*, *djědāk* ‘ось в плуге, мотовиле’; ст.-польск. *dziadek* ‘верша’, ‘посох’, польск. *dziadek* ‘щипцы для раскалывания орехов’, а также диал. ‘древко с крючком для подтягивания ниток в ткацком деле’, польск. диал. *dziad* ‘толстое бревно, скрепляющее основные части крыши’, кашуб. *żąd* ‘молот для клепания кос’, ‘подвижная часть ткацкого станка’, *dziady* ‘хомут с упряжью’; словц. *ded* ‘деревянное основание для колки дров’; словен. *děd* ‘плотницкий стол’; с.-х. *djed* ‘бревно, на котором закреплено мельничное колесо или жернов’, ‘элемент застежки’ [SP III: 122–123]. Количество подобных бытовых и технических терминов чрезвычайно велико. Здесь приведены лишь наиболее характерные примеры.

* * *

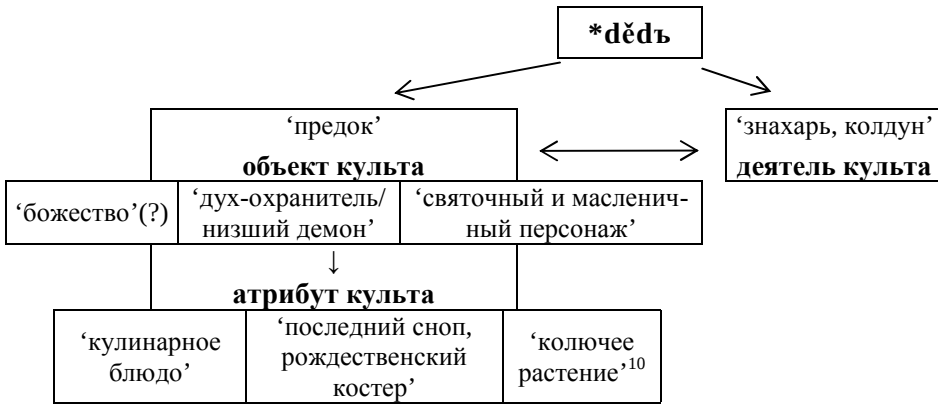
Все многообразие перечисленных форм и значений не получает приемлемого объяснения, если во всех случаях отталкиваться от **dědъ* ‘старший предок мужского пола’. Особенно сильно необходимость «промежуточного звена» ощущается в мнимых метафорах типа *дед* ‘колючее растение’ (что обсуждалось выше), ‘орудие быта’, ‘кулинарное блюдо’. С другой стороны, очевидная мифологическая древность анализируемого слова

вступает в противоречие с «детским» характером его происхождения. Все исследователи обращают внимание на то, что в современных и.-е. языках значение ‘прямой предок-мужчина во 2-м поколении’ обычно выражается описательно или метафорически (примеры см. выше). Таким образом, правомерен вопрос, было ли в раннепраславянском и общеиндоевропейском языках слово с таким значением?

Современная семья обычно имеет три поколения, но еще в XIX в. такие семьи, по-видимому, составляли меньшинство. При родовом же строе средняя продолжительность жизни не превышала 30 лет. Если принять за самый младший возраст фертильности 15 лет, ситуация «дед у колыбели внука» становится исключительной ($15 + 15 = 30$ лет минимальной разницы между несмежными поколениями). С этими утверждениями хорошо согласуются выводы О. Н. Трубачева об отсутствии в и.-е. языке слова для наименования деда. В зеркально отображенном виде ту же аргументацию справедливо распространить и на наименования внука: слово *внук*, явно общеславянское, не имеет ясной этимологии.

Логично предположить, что 1) праславянский язык (по крайней мере раннего периода) не имел необходимости в терминах родства, называющих конкретных старших родственников через поколение; 2) патронимическое значение не может быть у слова *dědъ* первичным; 3) *dědъ* не восходит к «детскому» языку, и частичная редупликация в корне этого слова имеет иную природу.

Первичным значением обсуждаемого слова являлся семантический комплекс сакрального характера — ‘деятель культа, колдун; предок как объект поклонения; сверхъестественное существо, как воплощение духа предка’. Распространенность культа умерших предков у древних славян не нуждается в доказательстве. Об этом писали, в частности, С. А. Токарев, Б. А. Рыбаков, Н. Н. Велецкая, Б. А. Успенский. Духам предков посвящали первые и последние плоды (сюда относятся все наименования последнего снопа), для них готовили ритуальные блюда (ср. новосиб. *дед* ‘затируха, блюдо из картофеля и муки’ [СРНГ 7: 328]; болг. *дядо* ‘свиной желудок, наполненный мясом; блюдо, приготавливаемого на обжинки’; укр. *дід* ‘блюдо из муки грубого помола’ [SP III: 114, 121]). До сих пор в славянском культурном континууме продолжают бытовать поверья о посмертном перевоплощении предков в физические и атмосферные явления (ср. с.-х. *djěd* ‘месяц’, блр. *дзяды́* ‘тучи’ [SP III: 107, 122]) и хтонических существ (ср. новг. *дед* ‘большой пескарь с усами’ [СРНГ 7: 328]; укр. *дідунь* ‘насекомое *Dorca dion holosericeum*’ [SP III: 119]). Таким образом, метонимическая связь, пронизывающая систему номинаций, объясняется близостью как ритуально-магических персонажей, так и атрибутов обрядово-магического действия.



Наши рассуждения подводят нас вплотную к необходимости углубления на праславянском уровне этимологии анализируемой лексемы. Одна из возможностей прояснения формальной стороны — опора на такое характерное фонетическое свойство нашего слова, как неполная редупликация корня. В слав. материале мы имеем такое явление в глаголе V кл. *dati*. Производность от подобного ему глагола объяснила бы все три особенности, отмеченные О. Н. Трубачевым: частичность удвоения (ср. **da-d-мь* > *damь*), основу отглагольного имени муж. р. на **-ǫ-* (встречается чаще, чем отглагольные основы на **-ā-*); глагольный вокализм ряда **ē* (и.-е. отглагольные имена получали качественную ступень, но наша лексема носит более поздний, прасл. или балт.-слав. характер).

Естественно предполагать, что искомым глаголом V кл. является **dēti* с реконструируемым значением 'действовать, оперировать предметами'. Глагол **dēti* сближает с редуплицирующим глаголом **dati* основа инфинитива на гласный. Правда, в рус. яз. формы с удвоением типа *дадим* у него отсутствуют. Сейчас в наст. вр. этот глагол спрягается по II кл.: *дену, денешь* и т.д. Это может быть результатом вторичного объединения в одной парадигме форм первоначально различных однокоренных глаголов. В ст.-сл. еще пережиточно присутствует форма с редупликацией *дѣждѣ*. Ср. также *дѣждѣ* в некоторых новгородских и смоленских грамотах [ЭССЯ 4: 229]. Зафиксировано для данного глагола удвоение также в ст.-с.-х. *djesti, djèdēm*, а из менее близких языков — др.-инд. *dádāhāti* 'ставит, кладет' *dadāiti* — то же, арм. *dnem* 'ставить, класть' и в некоторых др. [там же: 229–230].

¹⁰ Толкование переноса наименования *dēdъ* на колючее растение может пониматься двояко: как результат отражения культа низших демонов — духов-покровителей (в этом случае промежуточным звеном будет 'домовой') и как перенос на растение имени колдуна, использующего это растение для приманивания домового. В любом случае, наименование растения несет на себе отпечаток магизма.

В современном рус. языке редупликацию сохранили только производные от этого глагола. Кроме *ded* (с его производными), это, по-видимому, 1) *детинец* ‘внутренняя укрепленная часть города; кремль’ < дѣтинаца ‘то же’ < *дѣдинаца, ср. польск. *dziedziniec* ‘двор’, укр. диал. *дзідзінок* ‘двор’ [Варбот 1977; ЭССЯ 4: 226]; 2) дѣдина ‘пашня, деревня, поле, земля’ (т.е. возделанное пространство), ср. польск. *dziedzina* — ‘область, отрасль’, с XVI в. ‘ч.-л. собственность, землевладение, имение, поместье’, а в более ранних текстах XII–XV вв. ‘земляной участок, крестьянское владение, мера земли’; ст.-чеш. *dědina* ‘родовое имение’, но также ‘пашня, поле, земля, деревня’, диал. чеш. *dědina* ‘деревенская площадь’, ‘одно из крупных и лучших полей близ двора’; укр. *дєдина* ‘село’; ст.-блр. *дєдизна*, *дєдызна* ‘область, земля, удельное княжество’ [SP III: 109–110; ЭССЯ: 225–226; Груцо 1979: 54]; 3) дѣдича ‘наследник’; в формуле *отчича* и дѣдича интересующее нас слово, несомненно, связано с дѣдъ ‘предок’, но в ряде примеров, приводимых в словарях, естественнее видеть непосредственную связь с дѣти: *крьолъ полъски литовъскии. руски дѣдича и инѣхъ многы(х) зѣмль господарь* (1388); *мы панъ нанъ дѣдича тарнубъскии. староста рускии* (1390); *кнѣзѣ своего и дѣдича* (ок. 1425) и др. [СДРЯ III: 150–151]. Большое количество производных от *dēdъ, реализующих указанную семантику: ‘лицо, по праву распоряжающееся имуществом’, ‘хозяин’, ‘землевладелец’, ‘помещик’ и др. («уладар, уласнік, землеуласнік, памешчык, гаспадар») отражено в ст.-блр. памятниках [Груцо 1979: 56 и др.] (с этим выводом хорошо согласуются данные ю.-слав. языков, допускающих, в частности, для *ded* восстановление семантики ‘господь, господин’). Ср. также ст.-блр. *дѣдичить*, *дидичить* ‘владеть и управлять имением’ [там же: 59].

На этапе превращения данного сакрального термина в патроним можно говорить о прохождении им трех семантических стадий: 1. ‘деятель’ (в том числе культовый), 2. ‘мужской предок’ (с недифференцированным значением); 3. ‘мужской предок во втором поколении’. Первое и второе значения длительное время взаимодействовали. Это означает, что социальный и родственный статус в пределах замкнутого первобытного общества не всегда противопоставлялись, но могли подменять друг друга, смешиваться и, следовательно, сходным образом выражаться в языке: *дедом* назывался, прежде всего, старейшина рода, опытный жрец и правитель, и только потом — кровный родственник.

Особую разновидность производных от *dēdъ, как уже отмечалось выше, составляют наименования предметов ремесла и быта. Их семантика не содержит обрядово-мифологической составляющей. Можно предположить, что они сохранили генетическую память о семантике производящей глагольной основы — ‘действовать, делать’, а может быть, ‘класть, ставить’, поскольку многие из них служат опорой, основанием, подставкой. Здесь стоит напомнить о том, что производными от *dēti явля-

ются лексемы *dělo и *dělati, а их семантическую связь с акциональностью отрицать невозможно. Сходного взгляда придерживается Ж. Ж. Варбот, полагающая, что *děti также могло означать ‘закладывать основу, строить’ [Варбот 1977: 85].

Приведенный в настоящей работе материал, с нашей точки зрения, свидетельствует о необходимости пересмотра этимологии для слова dědъ в пользу его производности от *děti и первичного значения, преимущественно находившегося в сакральной сфере.

Глава 2

КЛЯТВА/КЛЯСТЬ

Среди славянских ритуальных акциональных терминов (ср. *pěti, *voditi, *žyrati и др.) глагол *kļeti (рус. *клясть*) привлекает к себе внимание по причине обилия от него производных с большим разбросом семантики, ср.: *проклясть*, *клятва*, *закливание*, *заклятый* (*враг*) т. д. И хотя исследовательская интуиция угадывает в комплексе разнородных сем наличие глубоко архаичного семантического ядра, логика не всегда соглашается быть ее союзницей в данном вопросе. Последняя, как известно, опирается на факты. Отражение же фактов семантики в словарях не всегда бывает точным и однозначным. Так в [СРНГ] интересующие нас лексемы толкуются не с помощью описательных конструкций или синонимов, образованных от других основ, а посредством друг друга, что не дает ясного представления об их внутренней форме. Ср.: *клясть* ‘заклинать’, *заклинаться* ‘клясться, божиться’, *клясться* ‘проклинать, ругать самого себя’, *клятва* ‘заклятье, заклинание’, *заклятье* ‘клятва’. Не всегда строгое следование лексикографическим принципам в данном конкретном случае объяснимо вполне объективными причинами: размытостью семантики этой группы родственных слов, спецификой самого жанра словарной статьи и невозможностью для составителей словаря проводить специальное исследование каждого частного случая.

Контекстуальный анализ значительно расширяет наши возможности в указанном направлении. Он помогает выявить связь производящей основы с тремя основными семантическими полями. Ниже демонстрируются примеры, почерпнутые преимущественно из диалектной речи как сохраняющей семантические архаизмы — наследие отдаленной исторической эпохи. Источниками иллюстраций для нас служили записи диалектной речи, сделанные в XIX–нач. XX вв. Некоторые из них в неадаптированном виде вошли в состав авторских публикаций на этнографические темы, и на них мы ссылаемся отдельно по соответствующим изданиям. Другие словопотребления нам известны только по иллюстрациям, помещенным в СРНГ. Значения этих лексем мы даем без изменений и поправок только

при условии их соответствия выдвинутым нами требованиям, в противном случае им дается альтернативная замена, помещаемая в квадратных скобках.

I. Семантическое поле магии и колдовства

кля́товать ‘ворожить, колдовать, насылать порчу’: «*Бережись ее, она кля́тбует*» (Курск.) [СлА IV 1: 1144];

кля́сть-закли́нать ‘заклинать’ (фолькл.) [заговаривать что-л./кого-л., ворожить]: «*Добры молодцы, робята — доняки казаки, Что донские, да гребенские, да запорожские; Они кля́ли-закли́нали славный тихий Дон*» (Печор.) [СРНГ 13: 335];

кля́тва ‘заклятье, заклинание’ [молитва-оберег]: «*Кля́тва она и щас есть, кому охота, дак бормочут что-то, когда пойдут в лес*» (Ср. Урал) [там же];

закля́ненный ‘заклятый; заговоренный от вражеских чар’ (Сиб.) [СРНГ 10: 137];

кля́сть/положи́ть за́кля́тье ‘заклинать, проклинать что-л.’ [заколдовывать]: «*Ай не могу боле смотреть на князя Владимира, А на Апраксию да королевичну, Ай положи́ено за́кля́тие великое*» (Олон.) [СРНГ 10: 137], «*Раньше люди были <...> похитрее: за́кля́тья клали на клад-то*» (Яросл.) [там же];

закля́той 1. ‘проклятый, заколдованный, запретный, обреченный нечистой силе’; 2. ‘горячий, неистовый, рьяный’ [СлА II: 1192];

закля́т(ый) ‘заколдован(ный), превращен(ный)’: «*А это был государский сын за́клят ведьмой (тогда были́ колдуны разные у’старину-то*» (Смол.) [Смирнов 1917: 589];

закля́твенный ‘подвергшийся заклетию’ (Орл.) [СлА II: 1191];

закля́тный ‘употребляемый при заклети’ (Смол.) [там же: 1192];

закля́тная моли́тва ‘молитва об изгнании злых духов’ (Смол.) [там же];

закля́тственные ‘проклятые матерями дети, живущие в речных и озерных омутах (существа мифические)’ [там же: 1191];

закля́тый молебен ‘молебен, изгоняющий нечистую силу’ (Смол.) [СРНГ 10: 137];

закли́нать/закля́сть 1. ‘заколдовать’ [произнести магическую формулу]: «Он [Бог] <...> за́клял свой меч: “Аминь, аминь, меч мой, чтобы мне одному принадлежал, чтобы я им один владел и больше никто”» (Тульск.) [Колчин 1899: 54]; 2. ‘накладывая проклятие на кого-, что-л., проклинать’ [анафемствовать]: «*Помазую я, за́кли́наю все твои кни-*

ги волианские и все твои слова проклятые!» (Пудож.) [СРНГ 10: 133], *«Будь ты трижды **заклят**»* (Арх.) [там же];

проклинать/проклясть 1. ‘предать анафеме, приказать исчезнуть’: *«...преподобный сотворил молитву к Богу, **проклял** демона, и тот исчез как дым»* [Нил Мироточивый 1992: 32], 2. [превратить в нечисть: кикимору, лешего, русалку и пр.]: *«Отец меня **проклял** ни с того ни с сего...»* (говорит о себе превращенный в кикимору) (Самар.) [Садовников 1884: 235];

проклят(ый) 1. ‘преданный анафеме’: *«А ты бы молвил [чертям]: — Будь, враг, **проклят** Именем Господним Во веки веков, аминь. — Черти б убежали»* [Кириша Данилов 1938: 266], 2. = *заклят(ый)* [превращенный в нечисть]: *«Я [кикимора кабачная] — сын богатых родителей <...>, **проклятый** еще в утробе матери»* (Самар.) [Садовников 1884: 235];

прокля́нный = *прокля́тый* 2 : *«Возьми-ка, брат, красную девицу прокля́нную. Когда в баню мать пошла, тогда дочку **прокляла**»* (Самар.) [Садовников 1884: 151].

II. Пейоративное семантическое поле¹¹

клясть(ся) ‘бранить(ся), ругать(ся)’: *«Разве в дорогу так-то **клянут**? И что ты **клянешь**? Что ты этим возьмешь?»* (Ряз., Сар., Тобол и др.) [СРНГ 13: 335], *«Она тоже **клясться** здоровая, тетя Дуня!»* (Пск., Твер., Арх., Ряз. и др.) [там же];

клясть на проклин ‘очень сильно ругать, бранить’ (Ряз.) [там же];

клять — о подлом, корыстном, скупом, ленивом человеке (Твер., Яросл., Перм. и др.) [там же];

кля́тва, кля́тба ‘брань, ругань’: *«Паралик с тобой! или Вихор тебя подыми! — это **клятва** называется... »* (Ряз.) [СРНГ 13: 335], *«Дармовая **клятва** хозяина найдет»* (Смол.) [там же];

кля́тина ‘подлец, негодяй, лентяй м./ж.’ (Свердл., Ср. Урал) [СРНГ 13: 336];

кля́то́й, кля́тый ‘негодяй, мерзавец’ (Новорос.) [там же];

кля́ту́ра 1. ‘подлый, корыстный человек, скряга’ (Смол., Тамб., Новг. и др.), 2. о том, кто занимает высокое положение по протекции, а не за собственные заслуги (Сиб.), 3. ‘уродливый и жалкий человек’ (Яросл.) [там же];

¹¹ Далеко не все из перечисленных ниже слов в словарях снабжаются пометой *бранно*. Мы приписываем им бранное содержание, исходя из их прямого негативного значения и прагматики использования, устанавливаемой посредством анализа контекста.

заклинать/заклясть ‘ругать, бранить’: «А ножницы я опять забыла принести; вы меня, чай, **закляли** за них» (Влад.) [СРНГ 10: 133];

заклятый = проклятый 3.: «...по царскому велению клич скликают, солдатиков набирают на **заклятого** басурмана» (Ворон.) [Смирнов 1917: 656];

поклость ‘поругать, побранить’: «Дочерню я и **поклану**, а эту пальцем не трону» (Ряз.) [СРНГ 28: 388];

проклинать(ся)/проклясть(ся) [ругать(ся), бранить(ся)]: «А я села бы среди площади <...>. **Проклинала** бы я разлучника, Что разлучил меня с милым дружкой» [Сахаров 1838–1839 IV: 4], «От того-то со стыда со великого, Он **клянется** Олеша – **проклинается**: не всякому женитьба удаётся» (Олон.) [СРНГ 13: 335];

проклятый/проклятой 1. бранное слово, его возможные контекстуально-стилистические замены: подлый, негодный, окаянный, сволочь и пр.: «Вот куда леший занес **проклятую** [лошадь]» (Шенкур.) [Харитонов 1997: 101], «Девка взглянула на нее и закричала недаровым матом: “Ты, **проклятая**, меня извести хочешь! задушить хочешь”» (Симб.) [Садовников 1884: 231]; 2. [относящийся к нечисти, потустороннему миру], часто выступает в функции обращения по отношению к демоническому персонажу и входит в состав фразеологизированных апеллятивов: «Приходит [солдат], отпирает двери <...> и говорит: “Ах, **проклятая** сила, какое здание завладела”» [Соколовы 1999 I: 249], «И тут Илье за беду стало <...>. Говорил таково слово: «Собака, **проклятой** ты, Калин царь!»» [Кирша Данилов 1938: 167], «Что ты, **проклятой**, — говорит Ванюшка чудищу, — я ведь не слепой, у меня глаза оба ешь» (Арх.) [Смирнов 1917: 112]; 3. [инославный, безбожный, языческий], в таком значении — устойчивый эпитет, сопровождающий наименования враждебных народов и локусов: «Брал он, расстрига, [жену] в **проклятой** Литве <...> Злу еретницу, безбожницу» [Кирша Данилов 1938: 72], «Я сам влезу на вербу, на **проклятых** ляхов» (Южн.-Рус.) [Сахаров 1838–1839 V : 315].

III. Семантическое поле собственно клятвы

клясться/поклаться ‘побожиться, присягнуть’: «...мать **поклалась** своей утробой в нечестивом деле (они душу человеческую сгубили: отравили своего родного брата, чтобы воспользоваться его богатством)» [Садовников 1884: 235];

клясться (и) родом и плодом ‘клясться именем всех своих родных’ (т.е. предков и потомков): «Так она **клялась и родом и плодом**, что она больше не будет. С тех пор она больше ничего и не делала» (Том.) [СРНГ 13: 335];

клятва, кля́т(ь)ба́, клятебка (уменьш.-ласк. от кля́тба) ‘клятва’ [обещание, обет, присяга, божба] (Новг., Ворон., Курск. и др.) [там же];

клятву клясть ‘божиться, давать обещание, обет’: «**Клятву клал** на образа» (Пск.) [там же];

дать/сделать клятву/кля́тбу ‘поклясться’ [присягнуть, дать обещание, обет]: «**Дай клятву**, что каждый год будешь ездить сюда <...> непременно на лошади, чтобы больше золота увезти, а не то беда будет» (Орлов.) [Иванов 1900: 78], «**Давай, милка, сделаем кля́тбу**. Переменимся кольцом» (Вят.) [СРНГ 13: 337];

наду́ть на кля́тбу ‘поклясться, произнося слова “проклятыя” [клятвы] скороговоркой, по отношению к кому-то другому, не к себе» (без указ. места) [там же];

заклина́ть(ся)/закля́сть(ся) ‘клясться, божиться’ [присягать, давать обещание, обет]: «**Чего уж чрез детей божиться, весь дом за́клял**» (без указ. места) [СРНГ 10: 133], «**Батюшка! Венчай со мной: за́клялся** небом и землей» (Пск., Волог.) [там же], «**А душечка, удалой доброй молодец! Божился, доброй молодец, ратился, А всякими неправдами за́клинался**» [Кирша Данилов 1938: 254], «**А сам за́клинается**: “А не дай, Боже, напередки бывать”» [Сахаров 1838–1839 IV: 319];

закля́тие/закля́тье = клятва: «**Подружась с мужиком, он [леший] дает ему за́кля́тие** делать все, что он в состоянии сделать по приказанию мужика» (Шенкур.) [Харитонов 1997: 95];

закля́т (сущ.) = клятва: «**Он такой за́кля́т** дает: Сырую землю в рот берет» (Новг.) [СРНГ 10: 133];

да́ть за́кля́тбу = покля́сться: «[Медведь] стал на дыбы, плюет на меня <...> **Господи, думаю, за́кля́тую тебе даю**: никогда не бегать больше [с прииска]» (Сиб.) [СЛА II: 1192].

Ни под одну из указанных категорий однозначно не подпадают два случая. Каждый из них требует развернутого комментария, но ограниченный контекст позволяет строить лишь более или менее вероятные предположения.

Клятву клясть ‘настойчиво умолять о чем-л., во имя чего-л.’: «**А как тут змея ему все взмолилася, Она клятву кляла все ему великую**» (Беломор.) [СРНГ 13: 335]. Объяснение, помещенное СРНГ, позволяет присоединить данное устойчивое выражение к семантическому полю магии и колдовства. Лексический повтор — парегменон, наблюдаемый в данном случае, относится к числу наиболее частотных фольклорных риторических фигур (ср. *думу думать*). Внутренняя форма нашего выражения тождественна современному литер. *заклина́ть/закля́сть* ‘настойчиво просить, умолять сделать что-л.’ [ССРЛЯ IV: 524]. Единственное возражение касается отсутствия у глагола *клясть* зафиксированного значения ‘умолять, просить’, впрочем, приставочный глагол компенсирует этот семанти-

ческий пробел. Другое объяснение учитывает возможность искажения фразеологизма *клятву класть* ‘божиться, давать обещание, обет’ (пример см. выше). В таком случае толкование СРГН неверно, и данное словосочетание должно быть включено в семантическое поле собственно клятвы.

Заклинать — 1. «запрещать кому-л. из детей вступать в наследование родового имущества; это своего рода лишение наследства, не формальное, но по освященному обычаем праву родителей, которому дети беспрекословно подчиняются, иначе прах мертвого будет трястись» (Арх.) [Подвысоцкий 1885: 50]; 2. выражение пожелания избавиться, отделаться от кого-, чего-л. (Олон.) [СРНГ 10: 133].

Употребление в первом значении явно связано с магической прагматикой. Запрет на совершение незаконного действия подкрепляется угрозой «иначе прах мертвого будет трястись», что должно пониматься как наведение порчи, беды на нечестивого наследника. Второе значение родственно уже упомянутому выше *заклинать/заклясть* ‘настойчиво просить, умолять сделать что-л.’, что позволяет отнести его к полю I.

* * *

Временно оставим проблему распределения интересующего нас лексического материала по семантическим полям и обратимся к существующим точкам зрения на происхождение слав. **kļeti*. Этимологи в данном вопросе занимают две диаметрально противоположные позиции. Первой придерживаются А. Брюкнер, Й. Голуб, и вслед за ними М. Фасмер, В. Махек и О. Н. Трубачев [Brückner 1957: 232; Фасмер 1986–1987 II : 259; Machek 1957: 205; ЭССЯ 10 : 37–40]. Этимологизируя данный глагол на чисто славянской почве (о балтийских соответствиях пока умолчим), они связывают его, хотя и не совсем уверенно, с прасл. **kloniti*. Фонетическое обоснование принципиальных возражений не вызывает. Семантическая же сторона целиком базируется на отдельных этнографических фактах, в соответствии с которыми обряд клятвоприношения у древних славян сопровождался прикасанием к земле как к священному объекту, свидетельствующему истинность свершившегося юридического акта. По В. Махеку, развившему положения А. Брюкнера, поклон у славян означал «высшую степень клятвы (на первой стадии давалось слово, на второй рука, ср. чеш. *záruka*)» [Machek 1957: 205]. Как считает этот же автор, поклон сопровождал клятвоприношению даже в том случае, когда в свидетели призывались небесные боги (Перун, Велес) [там же].

Если вся картина в целом выглядит правдоподобной, то конкретные ее детали, касающиеся типологии клятвенного обряда, представляются сомнительными. В частности, тезис о существовании у славян трехстепенной

клятвы носит гипотетический характер и не подтверждается источниками. Скорее, существование на славянской почве многочисленных наименований клятвы говорит о разном их функциональном, региональном и временном распределении.

В качестве аналогии семантического развития ‘клонить’ > ‘клясться’ обычно приводится ст.-слав. *присащи* (ср. также *присага*), восходящее к **seǵti*, *seǵati* ‘прикасаться (рукой), дотягиваться, доставать’. Но и это подобие только кажущееся.

Действительно, во многих древних культурах клятва, сопровождалась прикосновением к священому предмету (в том числе губами — т.е. обрядовым целованием [ПСРЛ: 32; Кочин 1935: 76]), но отнюдь не всегда в роли сакральной субстанции выступала земля. Хорошо известны случаи принесения священных обетов перед изображениями богов (Перун, Велес) [ПСРЛ: 54, см. также 32, 47–48, 53, 73; Макаров 1828: 189–190], а также присяги на оружии [ПСРЛ: 33, 48, 53–54, 73; Гильфердинг 1868: 70; Максимов 1999: 225; Макаров 1828: 189–190; СлА IV 1: 1143], сопровождавшиеся их целованием¹². Клятвоприношение могло совершаться не в чистом поле, а в избе, у божницы или возле печного столба, который, например, белорусами отождествлялся с домовым и служил его ритуально-обрядовым субститутом [Белякова 1995: 175]. Поклон как благоговейный жест настолько семиотически «нагружен», что нет смысла его закреплять только за обрядом клятвоприношения. Так, в повседневном этикете славян он использовался как знак приветствия (особенно младшими старших, простолюдинами — князей, бояр и пр.), уважения, смирения (сопровождал просьбу, мольбу, жертвоприношение).

В поисках и.-е. соответствий некоторые ученые обратили свой взор к балтийским языкам (древнепрусскому и старолатышскому). Ср.: ст.-лтш. *klentēt* ‘проклинать’ (известен с XVII в.), др.-пр. *klantemmai* ‘мы проклинаем’ [ЭСРЯ II : 259], *klantīšnan* (аккуз.) ‘проклятия [?]’, *klantīuns* ‘проклятый’ [Karulis 1992 I : 483], *per-klantits* ‘проклятый’ [Berneker 1908–1913: 525–526]. Однако ни один из этих примеров не может быть безоговорочно признан в качестве самостоятельного балтийского образования. Первый глагол К. Мюленбах считает курляндским диалектизмом [Mühlenbach 1923–1932 II : 223], что ставит под сомнение его исконность в латышском языке. Древнепрусские же лексемы, скорее всего, заимствованы из польского и переоформлены фонетически [Berneker 1908–1913: 525–526; ЭССЯ

¹² В измененной форме обряд клятвы на оружии отражен в одном из способов узнавания вора. «Для такой же острастки [чтобы выявить вора] кладут на стол заряженное ружье и **велят всем целовать его в дуло, уверяя, что оно вора убьет**. Кто боится этого и виноват, тот признается, или по крайней мере откажется под каким-нибудь предлогом от целования ружья» [Даль 1897–1898 X: 302; аналогично Максимов 1908–1913 XV: 313].

10: 38]. Все эти аргументы представляют **klęti* как славянскую инновацию.

Вторая этимологическая версия базируется на звукоподражательном характере исходной прасл. формы. А. Г. Преображенский, Э. Бернекер, К. Карулис [Преображенский 1959 I : 322, Berneker 1908–1913: 525–526, Karulis 1992 I : 483], а также Ф. Хольтхаузен, чей словарь оказался нам недоступен (ссылку на него см. в [Фасмер 1986–1987 II : 259]), считают возможным возводить прасл. **klęti* к и.-е. звукоподражательным словам типа ст.-англ. *hlimman*, *hlymman* ‘звенеть, шелестеть, грохотать’, др.-исл. *hlymia* ‘звучать, бушевать, шуметь’, д.-в.-н. (*h*)*limman* ‘рычать, реветь, выть’, греч. κλόνος ‘шум битвы’, др.-инд. *krándati* ‘шуметь, тревожить’. Обилие фонетических вариантов уже внутри одного языка (ср., напр., ст.-англ.: *hlem*, *hlyn(n)*, *hlimman*, *hlynian* и др.) демонстрирует предельную неустойчивость этого ономотопозитического звукокомплекса. Сомнительно, чтобы во всех перечисленных случаях речь шла о генетическом родстве. С другой стороны, сопоставление со слав. **ro(k)ta* ‘присяга, клятва’ (этимологически — ‘нечто произнесенное’) семантически мало что дает, поскольку ни одно из этих звукоподражаний собственно речи, говорения, не обозначает. Механизм семантического перехода от ‘шуметь, звучать, выть’ к ‘клясться’ так и остается непроясненным.

Критика предшествующих этимологий показывает крайнюю их уязвимость, что продвигает нас к поиску новых этимологических решений.

Мы считаем, что возможен еще один вариант этимологического объяснения, если предположить, что праслав. **klъnъ/klęti* родственно деноминативу IV класса **kliniti* ‘забивать клин, не удаваться, стопорить’. Последний происходит из **klinъ* < **klīnъ* ‘клин, гвоздь’, который в свою очередь восходит к раннепрасл. **kōlti* ‘колоть, резать’ [Фасмер 1986–1987 II : 251, ЭССЯ 10 : 44–45], ср. *молоть* — *млин (блин)* [там же]. Существительное **klinъ* содержит в корне нулевую ступень аблаута, отраженную в виде *∅*. Существование суффикса *-īn- в праславянском может быть доказано с помощью уже приведенной аналогии с *блин*¹³ (ср. словен. *mlínec*, н.-луж. *mluńc*, а также др.-рус. *млинъ*), который имеет соответствия в лит. и лтш., вызванные заимствованием из славянского и сохраняющие суффиксальную долготу. Ср. лит. *blýnas*, лтш. *blīnis (blinis)* [Фасмер 1986–1987 I: 175]. Анализируемый глагол **klъnъ/klęti* в презенсе имеет характерную для I кл. с сонантами нулевую ступень аблаута [Кудрявцев 1998: 215] (в инфинитиве

¹³ Для современного русского языка данный суффикс (с семантикой, отличной от той, которую обнаруживаем в наименованиях ягод, единичных предметов и притяжательных прилагательных) не является продуктивным, но он выделяется исторически в *ужин* [Фасмер 1986–1987 IV: 152], а также в *купина* [там же II: 420], *пластина* [там же III: 273] и предположительно в *кувшин* [там же II: 397–398].

ве ступень аблаута не распознается, поскольку **ę* в равной степени может восходить и к **en*, и к **ьn*).

Выдвинутая гипотеза имеет два небольших «но». Во-первых, ст.-слав. язык знает глагол *кльнѣ*, *клати* ‘проклинать, клясть, клясться’ и его производные *заклинати*, *заклати*, *проклинати* [СС: 286, 227, 521], но ничего не известно о существовании **клинити*. Во-вторых, **кльнѣ/клетѣ* — глагол I кл. Образование глагола I кл. из глагола IV кл. — случай весьма нетипичный (кстати, это же возражение распространяется на ранее признанный этимон **клонити*).

Первое затруднение может быть устранено, если учесть широкое распространение глаголов от основы **klin-* во всех славянских языках. Ограничимся лишь некоторыми примерами: ст.-болг. *клинѣ* ‘лопаться прорастая’ (о посеянном зерне), словен. *klíniti* ‘вставлять клинышки, заострять клином’, ‘толочь зерно’, *kliniš* ‘заклинить’ [ЭССЯ 10 : 44–45], ст.-чеш. (v-/za-) *klniti*, *klínovati* (без указания значения) [Machek 1957: 257], чеш. *zaklniti(se)* ‘заклинить, всадить, засадить во что-либо’, ‘затесаться, вклиниться’, *vklniti(se)* ‘вклиниться’ [ЧРС II : 528, 617], рус. диал. *заклинить* ‘вбить кому-л. что-л. в голову; идти неудачно, не удаваться (о каком-л. деле); повезти’¹⁴ (Ворон., Пск., Твер.) [СРНГ 10 : 133], *поклонить* ‘привести в упадок’ (Твер.) [СРНГ 28 : 386], *проклínить* ‘укрепить, подбить кольями’ [СРНГ 32: 159]. Можно думать, что интересующий нас глагол — общеславянское достояние, а не результат независимого развития в каждом славянском языке [ЭССЯ 10 : 44–45]. Интересно сохранение в чеш. яз. фразеологизма *hromový klín* ‘громовая стрела, чертов палец, белемнит’, указывающего на возможность «прочтения» опорного слова не только как ‘клин’, но также ‘стрела’, ‘оружие’. Этот пример показателен и в ином отношении: он демонстрирует возможность использования корня **klinь* для названия оружия славянского языческого бога грома, к которому обращались как к свидетелю и карающему началу при заключении клятвы. Описанные семантические особенности дериватов от **klin-* проясняют предполагаемое словообразование: *kliniti* ‘не давать двигаться, проклявывать’ > *kletī* ‘проклинать’.

В рус. народных говорах нам встретилась очевидная производная от **klet-* — *клятушек* ‘вид деревянной пуговицы’: «Раньше делали не пуговицы, а деревянный *клятушек* (палочка с вырезкой, наденут на веревочку и повернут)» (Краснояр.) [там же: 336]). «Память» о ‘колоть’ содержится в йотированных производных от этой же основы типа: *кляч* 1. ‘толстое короткое бревно’ (Новг., Твер., Тихв., Пск. и др.), а также ‘обрезок бревна’ (Тихв., Новг., Волог.), ‘сосновый обрубок для щепания лучины’ (Пск.);

¹⁴ Не исключено, что широкое употребление префикса *за-* в глагольных формах объясняется его наличием еще в мотивирующей основе (ср.: *заклинить* ‘не удаваться’ > *заклясть* ‘не давать двигаться, сделать неподвижным’).

2. 'чурбан для колки на нем дров' (Пск.); 3. 'отесанное бревно' (Новг.), 4. 'жердь' (Терск., Казан., Свердл. и др.), 5. 'кол': «Всякий заостренный кол, для чего-л. вбиваемый в землю» (Новг.) [СРНГ 13: 337]; *кляч(а)* 'палка на конце невода или бредня' (Моск., Симб.), 'длинная палка для переноски ушата вдвоем' (Бурят. АССР); *клячий* 'козлы, стойки для пиления дров' (Пск., Твер., Осташ.) [там же: 340; ЭССЯ 10: 30–31]. Наличие др.-рус. *кляча* 'палка, которую просовывают между зубами зверя и закрепляют веревкой или ремнями' [СРЯ XI–XVII 7: 194], а также общеславянских соответствий типа болг. *кличка* 'щепа', с.-х. *клѣч* 'деревянный кляп', *клѣчка* 'щепка, чурка, деревянный поплавок' и мн. др. [ЭССЯ 10: 30–31] показывает, что они возникли в праславянскую эпоху как продолжения основы **klin-*.

Даже если корень **klinь*, минуя стадию глагольного производства, здесь получил консонантное наращение иного рода, напр., посредством *-к-, все равно очевидна связь дериватов типа *кляч/кляц* с семантикой 'кол, зуб сельскохозяйственного орудия, обрубок бревна', что необъяснимо при другой этимологии [ЭССЯ 10: 29–31]. Именно с *колоть*, а не с *клетать*, *клячить* 'стоять на коленях' соотносимы лексемы типа: *кляц* 'зуб бороны' (Курск., Ворон.), 'зуб у граблей' (Брян.), а также *кляцы* 'колодка с зубьями' (Курск.) [там же]; *кляцёвья* 'зубья' (Орл.) [СРНГ 13: 337].

Весьма показательно, что от основы **klet-* могли возникать производные со значением 'замерзнуть, застыть'. Ср.: *клячёть/оклячёть* 'неметь, онеметь' [СРНГ 13: 340], *заклячёдить* 'закостенеть, окоченеть от холода' (Тул.) [СРНГ 32: 159]. Семантическое развитие 'колоть' > 'неметь, становиться неподвижным, окостеневать' абсолютно закономерно. Родство рус. *колётъ* 'мерзнуть, коченеть, околевать', *покалётъ* 'умереть' [Добровольский 1914: 641], укр. *коліти* 'застывать, твердеть' и общеслав. **kolъ* не подлежит сомнению [ЭССЯ 10: 134]. Любопытен в связи с производностью от предполагаемой йотированной основы формальный параллелизм *закляченье* 'заклинание' (Смол.) [СРНГ 13: 137] и только что привлеченного к анализу *заклячёдить* 'закостенеть'.

У диал. прилагательного *клятой* на синхронном срезе отмечаются денотативные значения 'несговорчивый, своенравный, упрямый', но также 'неподатливый', что этимологически должно пониматься как «тот, которого заклинили, который лишен возможности двигаться». С посессивной лексической семантикой согласуется характер производства данной адъективной формы от страдательного причастия. Косвенно на возможность исторического осмысления *клясть* как 'клинить' указывает бранный фразеологизм *клинить чертей* 'бездельничать' (Ворон.) [СРНГ 13: 297], допускающий реконструкцию значения типа 'заклинать чертей' (ср. с нижеприведенными способами обезвреживания нечисти). Под таким углом рассмотрения общерусское фразеологическое выражение *подбивать клинья* 'ухаживать' и блр. *клинки подбиваць* («говорят, предостерегая против та-

ких людей, которые лукавыми внушениями настраивают на зло» [Носович 1867: 324]) могут быть также поняты как языковые рефлексы приемов любовной и вредоносной магии.

Второе препятствие, касающееся нетрадиционного отглагольного производства, преодолимо при следующем допущении: поскольку древнеславянские глаголы I кл. служили базой для образования глаголов IV кл. [Кудрявцев 1998: 217], то, видимо, в отдельных случаях могла допускаться словообразовательная инверсия.

Теперь вернемся к нашим семантическим типам для анализа их генетической соотнесенности. Тип II выводим из типа I, поскольку брань магична в своей исторической основе. Остается необходимым прояснить соотношение магического акта, направленного на кого-л. (*проклятие, заклятие*) и клятвы как присяги. Еще А. Брюкнер предположил возможность развития значения 'клясться' (= божиться, присягать) из 'проклинать себя'. Такая идея находится в согласии с нашим представлением о первичности невозвратного глагола * *kletī* 'клясть, проклинать кого-л.'. Последний тезис заслуживает особого рассмотрения, но прежде совершим этнографический экскурс в историю самого обряда.

* * *

Клятва возникает на той стадии развития человеческого общества, когда появляется потребность юридического регулирования отношений человека с Богом, а также с другим человеком. В и.-е. языках не существует общего термина для клятвы. Таким образом, в соответствующих культурах клятвенный ритуал сформировался, хотя внешне сходным, но независимым образом [Бенвенист 1995: 336]. У славян VI в., по свидетельству Прокопия Кессарийского, уже существовала форма общения с Богом, аналогичная клятве. Ср.: «...когда смерть уже у них [славян — А.Ш.] в ногах, охвачены ли они болезнью, или выступают на войну, они дают обет, если избегнут ее, сейчас же совершить богу жертву за свою жизнь, а избежав [смерти], жертвуют, что пообещали, и думают, что этой-то жертвой купили себе спасение» [Свод 1994: 183–185]. Ср. сохранение такой реликтовой семантики ('*sacrificium*' — жертва) у ст.-чеш. *obět* (*obet*) отмечено в средневековом кодексе «*Mater Verborum*» (самое нач. XIII в.) [*Mater Verborum* 1878: 61].

Здесь мы имеем дело с таким пережиточным типом договора-клятвы, когда в обмен на испрашиваемую у божества¹⁵ помощь в охоте, промысле, военном деле ему обязуются принести в жертву его долю. Ученые полага-

¹⁵ В данном случае «божество» понимается очень широко, в том числе и как анимистическая сущность, олицетворяющая стихию (напр., леший, водяной, русалка).

ют, что на этой исторической стадии божество мыслится как член клана, а значит, такой же «добытчик», как и прочие взрослые мужчины племени. Уравнивание сверхъестественного существа, духа-покровителя в правах с остальными членами рода понятно, если вспомнить о том, что культу конкретных божеств нередко предшествует культ обожествленных предков (см. пример присяги перед лицом предков у тушин [Веселовский 1894: 317, прим. 1]), а участие последних в хозяйственной деятельности потомков неоспоримо.

Исходно клятва завершала просительную молитву («Прошу тебя, сделай то-то»), сопровождаемую жертвоприношением [там же: 337]. Вслед за просьбой следовала непосредственно клятва, имеющая двухчастную структуру: 1) «я обязуюсь сделать то-то», 2) «а если не сделаю, ты сделай со мной то-то» [Макаров 1818: 214]. Прибавление рефлексивной «условно-карательной» части клятвенного договора внутренне логично, поскольку если человек нарушит взятое на себя обязательство, в следующий раз он уже не сможет рассчитывать на протекцию божества и даже навлечет на себя и своих близких его гнев. Божество одновременно выступает как судья и свидетель клятвы [Макаров 1828: 187; Веселовский 1894: 317, прим. 1] (см. также рассуждение над семантикой др.-гр. ἵστωρ у Э. Бенвениста [Бенвенист 1995: 341–342]).

Кара божества должна понимается как лишение субъекта некоей общечеловеческой ценности (души, силы, жизненности, удачи, доли, благословения¹⁶) [Макаров 1828: 186; Муллов 1867: 626]. Именно она и выступает как залог договора. Ср.: *клясться жизнью, клясться самым дорогим, голову дать на отсечение* и др. А также *заклясть душу*: «Провожала милого, Провожала, уверяла, **Душу в теле заклала**, Потому я заклинала: Хотел милой верен быть» (Вят.) [СРНГ 10: 133]). Иногда это может быть ценность, относящаяся к личности другого, хотя и близкого человека (ср.: *клясться здоровьем матери, клясться детьми, клясться прахом покойных предков*¹⁷). А также рус. диал. *клясться своей утробой*: «...моя мать <...>

¹⁶ Ср. в «Новгородской первой летописи» при пересказе Верхнего завета летописец использует выражение *проклясть благословение*: «...Малахии же рече: “тако глаголет господь: пошлю на вы клятву и проклену благословение ваше, разорю и не будет в вас”» [Новгородская летопись 1950: 143].

¹⁷ В ряде др.-рус. поучений против язычества (напр., в «В беседе Григория Богослова об испытании града») порицаются клятвы на костях и мощах [Аничков 1914: 94]. Мы их отождествляем с известными по белорусским этнографическим записям XIX в. *мяртвыми кляцьбами* [Успенский 1994: 113, прим. 15], т.е. клятвами прахом покойных предков. Подобного рода присяги считались наиболее ответственными, поскольку клянущийся отдавал в залог души своих предков (ср. с аналогичными *клятвами плодом*, т.е. детьми, потомками). Страх перед такой присягой отражен в пословицах: *Не шевели даром костями родителей; Страшна мука за мертвых* [Макаров 1828: 197]. По народным представлениям, ложно клянущийся обрекает себя и свое потомство на несение непо-

покаялась своей утробой в нечестивом деле» [Садовников 1884: 235] (т. е. беременная женщина в залог клятвы предложила будущего ребенка), рус. диал. *клясться (и) родом и плодом* [СРНГ 13: 335] (в роли залога здесь выступают все предки и потомки) и т.д.

Еще в начале XX в. клятва детьми считалась одной из самых убедительных [Максимов 1996: 224]. Существовало даже специальное выражение *слыгаться на детей*, означающее этот тип присяги [там же: 225]. Реальность клятвы-жертвоприношения (в том числе детьми) доказывается материалом волшебной сказки, когда за какую-либо услугу водяной, черт, колдун и т.д. требует себе будущего младенца, о котором его отец еще не знает («отдай, чего дома не знаешь») [см., в частности, Колчин 1899: 57, Зеленин 1995: 60]. Мотив греха по незнанию, без сомнения, позднейшего характера; он возникает как попытка оправдания неэтичных действий отца в отношении ребенка. Реально клятва чужими ценностями мотивирована необходимостью выхода из юридического и психологического конфликта, когда нарушение договора неизбежно, или его вероятность по вине клянущегося достаточно велика. При этом в случае нарушения договора божество имеет право взыскать «долг» с того, чье имя произнесено, но сам нарушитель обета остается неприкосновенным.

Отношение к клятве (*божбе, роте, присяге, закладу*) как священному акту у предков восточных славян было предельно серьезным¹⁸, что находит отражение в дошедших до нас рус. паремиях: *Клятва умному страшна, а глупому смешна* [Снегирев 1999: 134], *Горе ведущему, горе и идущему (говорится о присяге)* [там же: 83], *Лучше умереть, а креста не целовать* [там же: 524, прим. 216], *Спорь до слез, а об заклад не бейся* [там же: 243], *Обещать и слово держать, как небо и земля* [там же: 202], *Не божись! Кровь из носу пойдет* [там же: 179]. Представление об акциональной силе слова иногда вело к попыткам обмануть божество посредством т.н. *отводной клятвы*, когда давая обещание, одновременно старались *надуть на клятбу*, т.е. произносили положенные слова с добавлением какого-нибудь звука или слова, делающих обряд пустым, абсурдным (ср. *Лопни глаза <бараны>, Дня не пережить <собаке>, Отсохни рука<в>*) [Максимов 1908–1913 XV: 313].

Исторически более поздний тип клятвы — это договор, заключаемый между людьми. В этом случае Бог или его заместители (имя, священный

сильного креста, поскольку «до седьмого колена не смыывается с потомков грех ложной клятвы» [Максимов 1908–1913 VIII: 235].

¹⁸ По сообщению С. В. Максимова, «самоед никогда не согласится соврать, стоя на шкуре белого медведя и держа его голову в руках; он убежден еще, что за показную ложь съест его этот зверь при первой же встрече на Новой Земле» [Максимов 1908–1913 XV: 313]. То же представление о медведе как божестве, способном покарать за ложную клятву обнаруживается в верованиях остяков [Тайлор 1989: 381].

атрибут, алтарь, икона) призывались в свидетели истинности клятвы [Бенвенист 1995: 338; Макаров 1828: 202; Муллов 1867: 626–627; Аноним 1846]. В случае нарушения обета, свидетель клятвы выступал в качестве карающего начала. Отсюда сохранение в языке конструкций типа: *клясться Христом, клясться именем всех святых, клясться перед лицом Бога, клясться на иконе (распятии, Библии)* (ср. «Я не заклѣлся перед **святой иконой**» (Урал.) [СРНГ 10: 133]), *клясться небом и землей* (ср. «Батюшка! Венчай со мной: **заклялся небом и землей**» (Пск., Волог.) [там же]; «Он такой заклѣт дает: **Сырую землю в рот берет**» (Новг.) [там же: 137]), *брать в свидетели клятвы всех своих родных, Бог свидетель! Видит Бог!..* и др.

В грамматическом и синтаксическом отношениях основные формулировки омонимично совпали (ср. *клясться жизнью – клясться Богом*), но исторически за ними стоит разная прагматика. Творительный непрямого объекта здесь должен пониматься одновременно как указание на инструмент (условие) клятвы и на субъект ее осуществления. Значение формулы типа (Я) *клянусь Богом!* грамматически может быть одинаково понято как ‘Меня проклинает Бог!’ и ‘Я проклинаю себя с помощью Бога!’.

Вторая часть исторически восстанавливаемой клятвенной формулы с пожеланием себе или своим детям, родне физического урона вплоть до смерти¹⁹ на глубинно-смысловом уровне также тождественна проклятию, т.е. разновидности вредоносной магии (порчи)²⁰. Ср.: *Не сойти мне с этого места! Провалиться мне на этом месте! Будь я проклят! Чтoб мне ослепнуть!* Подобные проклятия, адресованные другому человеку, хорошо известны во всех культурах. Ср. в рус. яз.: *Будь ты проклят! Чтoб ты сдох! Чтoб тебе пусто было! Будь ты неладен! Леший тебя задержи! Чтoб ты здесь остался! Побей тебя гром! Чтoб ты удавился! Вихрь тебя подыми!* и т.д. [Успенский 1982: 169; Михельсон 1997 II: 512; Чубинский 1872: 89–90]. Большинство подобных оборотов, отличающихся крайней экспрессивностью и лишенных магического смысла, бытуют в современном языке в качестве пейоративов. Не исключено, что в сакральном отношении проклятиям близка матерная брань, но только в инверсированном виде: проклятие делает человека невидимым, отсылает к нечистой силе, превращает в «заложного» покойника (русалку, обмена, кикимору и пр.), — другими словами, изгоняет из «этого» мира в мир чужой; матерная брань изгоняет нечистую силу из человеческого,

¹⁹ Особую разновидность представляла собой *страшная клятва*, при невыполнении которой ложно поклявшийся автоматически исчезал из видимого мира и доживал свой век среди чертей. Один из персонажей орловской былички удавился, не выдержав своей *страшной клятвы* [Иванов 1900: 78].

²⁰ Наиболее отчетливо связь интересующего нас корня с идеей порчи прослеживается в рус. диал. *клябовать* ‘нарекать зло на кого-л.’ [СлА IV 1: 1144], ср. с суффиксально аналогично оформленными *волхвовать, колдовать*.

брань изгоняет нечистую силу из человеческого, видимого мира в ее «нечистое» пространство, т.е. к себе «домой» [Успенский 1994: 62–63].

Таким образом, все три семантических поля исторически оказываются связанными, и в качестве скрепляющего их «раствора» выступает магическая семантика со стоящей за нею колдовской практикой. Именно магическая составляющая у **kleṭi* первична, многоаспектна и исходно не содержит юридических коннотаций. Позднее из обширного магического комплекса выделилось в качестве самостоятельного значение ‘проклинать’, поскольку порча составляет одно из приоритетных направлений магии. На следующем историческом этапе, когда представление о магической действенности слова стало ослабевать, глагол **kleṭi* стал ассоциироваться с бранью (семантическое поле II).

Еще в допетровских договорных грамотах присяга часто включает оборот «и язъ буду по тому проклять отъ Господа Бога и Пречистыя Владычицы нашея Богородицы», «и буду проклять в сѣмъ вѣцѣ и въ будущемъ», «и буди тотъ человекъ проклять и въ в сѣмъ вѣцѣ, и въ будущемъ» [Аноним 1846: 54, 56]. Тот факт, что понятие клятвы «выросло» из понятия проклятия, красноречиво доказывается данными не только рус., но и других и.-е. языков: ср. с.-скр. *śapatha* ‘клятва’ – *śap-* ‘проклинать’, фр. *serment* ‘клятва’ – лат. *sacramentum* ‘предание проклятию’ [Бенвенист 1995: 339], эст. *vannutama* ‘заколдовывать’ – *vannet andma*, *vanduma* ‘давать присягу, клясться’ – *vanne* ‘клятва’. Как самопроклятие клятва появляется только на этапе возникновения веры в могущественную потустороннюю силу, с которой, как с личностью (зооморфной или антропоморфной), возможен договор. На стадии чистого анимизма о клятве как культурном феномене, видимо, говорить еще рано.

* * *

Теперь попытаемся сочетать наши фонетические выводы (т.е. связь с **klin*/**kliniti*) с реконструируемой семантикой **kleṭi*. Как известно из этнографических источников, во многих архаических культурах акт колдовства, особенно порчи — бесконтактного магического воздействия на человека с целью нанесения ему физического вреда — может быть связан с действиями прокалывания символического двойника объекта порчи, ему принадлежащей вещи (напр., протыкания или разрезания его следов ножом, разрывания в клочья одежды, разламывания ему принадлежащих вещей, манипуляций именем и т. д.). Предпочтение, отдаваемое колючим и острым предметам, основано на бытовом представлении о том, что они могут ранить, наносить вред, причинять боль [СД II: 566]. Наведение порчи с помощью острого предмета представляет собой вариант симпатической магии: «Как я прокалываю эту куклу, так пусть страдает от боли N» [Новик 1984: 120]. Яркие примеры такого рода вредоносной магии обнаруживают-

ся в текстах, относящихся к в.-слав. чернокнижной традиции: «зделат(ь) [куклу — А. Ш.] у воды и в его ймя з гнилы <...> да стреляти три-девятью стрел(ы)» (XVII в.) [Елеонская 1944: 115, прим. 9, 259, 124].

По народным представлениям, колющий предмет (веретено, иглолка, гребень, нож и т. д.) используется ведьмой, колдуном для наведения порчи [Даль 1897–1898 X: 345, 347], смерти или беспробудного сна (сон — аналог смерти). Последний мотив широко распространен во всем мировом фольклоре (ср. в русской сказке «Беглый солдат» мальчик-колдун наводит на солдата мертвый сон, воткнув сзади в шинель булавку [Смирнов 1917: 92]. В русской быличке, зафиксированной Д. Н. Садовниковым, черти пытаются нанести вред девушке, засидевшейся допоздна в бане путем прибавания подола рубашки гвоздями. Наутро она обнаруживает рубашку разорванной в клочья [Садовников 1884: 255]. По данным карельских этнографических источников, посредством втыкания большой иглы со сло-манным ушком в щель избы обиженные сваты уносили «славу» [lempi] невесты, после чего к ней уже никто не мог посвататься [Лавонен 1974: 75], а вбивая в порог дома гвоздь, карелы предотвращали возвращение покойника в родной дом [там же: 75].

Кроме вредоносного воздействия острые и колючие предметы (нож, гребень, иглолка, осколки стекла, топор), в соответствии со славянскими традиционными верованиями, обладают и отгонной силой [СД II: 566–568]. Напр., считается, что ведьму можно приковать к месту, притянув ее тень гвоздем [Даль 1897–1898 X: 347]. Заклятье, произнесенное знахарем против ведьмы, имеет защитное действие, аналогичное предыдущему — лишает ее возможности двигаться, «заклинивает» (ср.: «слоўно с ней что ста́лось — стоит как каменная <...> как к бо́лу приросла» [Смирнов 1917: 554–555]. Удар топора способен разрушить колдовское заклинье [Колчин 1899: 57], а укол булавки или иглолки — спасительное средство против навязчивых русалок [Зеленин 1995: 212]. Для ограждения жилища от нечистой силы южные славяне запирают дверь колышком из боярышника, а в замочную скважину помещают шипы колючих растений [СД II: 566].

В разных, генетически не связанных друг с другом культурах, существует представление о том, что колдуна и упыря можно обезвредить, если забить ему между лопаток осиновый кол [см., в частности, Даль 1897–1898 X: 347; Садовников 1884: 238, 243]. Распространенное русско-белорусское зложелание *Колом земля!* [Носович 1874: 66], произносимое в адрес умершего врага, в свете сказанного может трактоваться двояко: 1) как указание на «нечистую» смерть, т.е. пожелание стать упырем, ходячим покойником, ср. укр. *Могила колом!* [Номис 1864: 75], а также *Щоб тебе кольки вкололи!* [Чубинский 1872: 89]); 2) как антоним выражения *Пухом земля!*, тогда актуализации подлежит семантическая связь *кол* – *колеть* ‘замерзать, остывать’.

В рус. заговорных формулах обычно встречается развернутое символическое описание прекращения действия заклятья (т.н. перформативное описание). Иногда оно включает словесный оборот, передающий забивание гвоздей в пяты inferнальному существу, каузатору несчастья. Ср. в заговоре против грусти: «Змей-чародей и змея-чародейка с яблони яблоко срывали и мне, рабу Божиему, давали, на меня тоску посылали. А я назад то яблоко отдаю змее и змею. Там есть слесарня, в той слесарне 12 хлопцев-молотобойцев. И каждый свою работу делает, железные гвозди куёт. Змее и змею в пяты бьет» [Сумцов 1998: 327].

Магическая практика уничтожения врага посредством прокалывания его символического изображения зафиксирована археологическими памятниками древнего Египта. В результате раскопок были обнаружены целые серии статуэток инородцев с написанными на них проклятиями. Эти статуэтки периодически либо прокалывались, либо разбивались. Ведали этим особые жрецы [Бойко 1982: 132–133]. Тот же мотив уничтожения противника магическими средствами встречается в древнеегипетской легенде, составной частью входящей в дошедшее до нас историческое сочинение Ибн Абд ал-Хакама (ум. 870 г.) под названием «Фатух Миср» («Завоевание Египта»). Чтобы обезопасить египетское государство от внешних врагов в тот момент, когда все мужчины были уничтожены, чародейка Тадура приказала создать особый храм, на стенах которого были изображены люди, верблюды, мулы и корабли. При приближении неприятеля эти изображения приходили в движение, а приставленные к ним воины начинали их колоть и резать: «Если это была конница, то то же самое, что они делали с этими изображенными на храме конями — отрубали им головы или ноги, или выкалывали глаза, или вспарывали им животы, — случалось вслед за этим с конницей. Если же это были корабли или пехота — то подобно этому» [там же: 134]. Совершенно аналогичным способом порча наводилась в древнем Риме и Европе: «Римские ведьмы, как и европейские, выделяли восковые фигурки, представлявшие тех, кому надо было нанести вражеский удар; иногда на этих фигурках награвировывалось даже имя жертвы. Желая напустить на жертву хворь, протыкали булавкой то место в фигурке, куда намеревались угнездить болезнь» [Орлов 1997: 172–173, см. также 219]. Прокалывание символической фигурки в области сердца — способ наведения любовного недуга в античной Греции [Петров 1998: 336].

То же в отношении магического применения колющих предметов можно наблюдать в шаманистических культурах. По свидетельству Е. С. Новик со ссылкой на Г. Н. Грачеву, у нганасан вредоносной магией мог заниматься любой человек. «В последнем случае он, найдя на земле или снегу следы своего обидчика, резал их ножом, приговаривая: “Пусть умрет в скором времени”, и делал из снега изображение человека, именуемое *койка*, и прокалывал его хореем [= шестом], говоря:

“Пусть такой-то умрет! Такого-то убиваю!”» [Новик 1984: 120]. Отражение аналогичных воззрений о способах нанесения порчи врагу посредством прокалывания его следа можно обнаружить в укр. поговорках: *У пустої слід хоч тупицею; У пустої слід сокирою* [Номис 1864: 109].

Безусловно, здесь мы ограничились фрагментарным изложением лишь незначительной части фактов, вскрывающих магические корни семантической связи ‘колоть’ – ‘заклинять, проклинать, клясться’, но и их достаточно для подтверждения наших теоретических положений. Подытоживая сказанное, заметим, что последнее в цепи значение ‘клясться’ на первый взгляд кажется дистанцированным от своей семантической основы, притом что в словообразовательном отношении оно находится ближе всего к мотивирующему слову. Как показывает русский диалектный материал, приведенный в начале статьи, а также сама логика формально-семантического развития, бесприставочный глагол *клясть* исходно имел синкретически-нерасчлененное семантическое ядро — ‘насылать порчу, колдовать, проклинать’ и был тесно связан с магической практикой порчи и оберега. Путем префиксации и филиации значений от него стали образовываться глаголы, обслуживающие юридическую и экспрессивно-языковую сферы.

* * *

Историческая семантическая связь современного русского литературного *клясться* с *колоть* восстанавливается, действительно, только при наличии промежуточного звена *клясться* ‘проклинать себя’, этимологически — ‘прокалывать себя’. Другими словами, клятвенный обряд не только сопровождался условным призыванием физических бедствий на свою голову (в случае измены данному слову), но и реально «скреплялся кровью». Так, напр., он мог включать в себя нанесение клянущемуся ритуального увечия (прокола, пореза какой-либо части тела) [Веселовский 1894: 317] или рассекание туши сакрального животного, символически отождествляемого с клянущимся [Бенвенист 1995: 337]. Э. Бенвенист (к сожалению, без ссылки на источник) сообщает, что еще «в 1351 г. великий литовский князь, присягая венгерскому королю, прошел меж двух половинок закланного быка, засвидетельствовав тем самым, что та же участь ждет и его, если он нарушит свое обещание» [Бенвенист 1995: 337]. Значительно более глубокую древность обнаруживает вариант этого обряда в хеттских письменных памятниках [там же].

Особой разновидностью клятвы с мысленным «прокалыванием» следует признать присяги на боевом оружии. Наиболее раннее описание такого обряда у славян содержит «Повесть временных лет» по Лаврентьевскому списку. Этот ритуал подробнейшим образом воспроизводится в контексте договоров Руси с Византией о мире (907, 912, 944, 971 гг.). Тексты клятв

предусматривают несение одинаковой ответственности за нарушение договора, как для христиан, клянущихся Богом Вседержителем, так и для язычников (славян, варягов), приносящих клятву Перуном и Велесом, скотским богом. Договорные грамоты содержат следующие санкции против клятвоприступников. Преступивший закон (клятву) 1) подвергнется казни (и вѣрѣтъ казнь²¹) [ПСРЛ: 34]; 2) будет наказан Богом; вар: не будет иметь помощи от Бога/Перуна и т.д. (да имѣемъ клятвѣ ѿ Бѣ въ его же вѣрѣемъ в Перѣна и въ Волоса скотана Бѣ; да примѣтъ мѣста ѿтѣ вседержителя <...> да не имѣтъ помощи ѿ Бѣ ни ѿ Перѣна) [там же: 73, 47–48, 53]; 3) не только лишится защиты своего оружия (да не ѡщитатѣ щиты сконими), но будет им посечен и заколот (и да вѣдемъ колоти на ко золото и сконимъ шрѣжемъ исѣчени вѣдемъ; да посѣчени вѣдѣтъ мечи сконими; да заколенъ вѣдетъ сконимъ шрѣжемъ) [там же: 73, 53]; 4) лишится свободы в будущей жизни (да примѣтъ <...> погнѣбѣ въ весѣ вѣкъ в вѣдѣщии; да вѣдѣтъ раби въ весѣ вѣкъ в вѣдѣщии) [там же: 47, 53]. Для поддержания нашей гипотезы исключительно важен третий пункт, утверждающий тождество понятий «клясться» — «проклинаться» — «прокалывать себя». Заметим в скобках, что с некоторыми изменениями такая клятва на Руси дожила вплоть до XVI в., но приводились к ней уже только некрещенные инородцы (татары, остяки): «и буди на мнѣ Божій огненный мечъ, и побій меня Государевъ хлѣбъ и соль, и ссѣки мою голову та востра сабля» [Аноним 1846: 56].

Тексты договоров X в. «руси» с греками представляют смешение разных национальных, религиозных, юридических традиций. Мы даже не всегда можем точно сказать, кто конкретно — славяне или варяги — участвуют в заключении договоров со стороны Руси, поскольку списки послов не обнаруживают ни одного славянского имени. Одно несомненно: славянская юридическая составляющая в этих договорах все-таки присутствует (она «маркируется» именами славянских божеств) [Ларин 1975: 28]. Впрочем, предположение о наличии славянского компонента дает не слишком много, поскольку меры наказания клятвопреступников, как видим, тождественны, как в греческой, так и в, условно говоря, варяжско-славянской юридической системах.

Попытаемся соотнести только что приведенные древнерусские факты с уже известными нам данными культурной антропологии. Итак, исходя из текста летописи: 1) клятва имеет общественный характер, осуществляется на уровне человек — человек, т.е. нарушение клятвы приравнивается к общественному преступлению, и за ним следует уголовная ответственность; 2) клятва имеет индивидуальный характер (осуществляется на

²¹ Судя по дальнейшему изложению, слово казнь здесь может быть понято только как 'наказание, предписанное общественным уголовным правом', но не обязательно 'смертная казнь'.

уровне человек — божество); 3) в качестве карающего начала выступает и божество (ср. конструкции типа: да имѣемъ клятвѣ ѿ Бѣ), и оружие (да заколенъ вѣдетъ своимъ оружьемъ); 4) вне зависимости от конкретного источника клятвы, клятвонарушитель лишается свободы в будущей жизни (т.е. после смерти).

Эти обобщения подводят нас к выводу о том, что к X в. у славян-язычников представление о природе клятвы и последствиях ее нарушения теряют внутреннее единство, отчасти размываются. Из метафизического договора между Богом и человеком она постепенно превращается в общественный юридический акт. Сверхъестественное существо, являющееся свидетелем и «источником» клятвы, уже растождествляется со своим божественным атрибутом мести (ср., напр., стрелы Перуна, Зевса, топор Тора, Одина). Можно предположить, что если на более раннем этапе клятвы боевое оружие выступало лишь как символический аналог небесного оружия (молнии/грома), то теперь оно уже само обожествляется и наделяется независимой карательной способностью. От архаичного понимания проклятия как отнятия у человека какой-либо ценности, остается, с одной стороны, представление о возможном лишении его жизни (реальный модус), с другой — представление о рабском состоянии души после смерти (метафизический модус).

* * *

Последнее рассуждение подводит нас к проблеме соотношения проклятия и «заложности» (в дальнейшем мы не раз еще будем обращаться к этой проблематике в гл. 5 (I), 4 (II)). В соответствии с дохристианскими славянскими воззрениями, следы которых народная память сохранила вплоть до наших дней, человек, не исчерпавший отмеренного ему Богом (судьбой) срока жизни, напр., совершивший самоубийство или погибший насильственной смертью, становится «нечистым», *заложным* покойником (вят. диалектизм, принятый Д. К. Зелениным в качестве термина; этимологически — ‘зависимый <от нечисти>’). Другой путь превращения врага в «заложного» покойника — это произнесение в его адрес магической формулы, после чего он должен исчезнуть из видимого мира²².

²² Многие заклинания на смерть ориентированы на преждевременное лишение человека не жизни, что было бы логично с точки зрения современного человека, а именно души. Ср. в одном из стихотворных заговоров на смерть:

*И (имя рек) загубы.
Загубы его ты душу,
Высуши, як эту грушу <...>.
Слети с древа, чорный крук,
Дай у душу ему стук <...>.
А вы, ведьмы, налетайте,
От крука душу прыймайте* [Мочульский 1889: 198].

Тексты договоров «руси» с греками как нельзя лучше отражают языческие воззрения славян X в. на клятву как на автопроклятие и совершенно отчетливо доносят до нас представление о тяжелых метафизических последствиях нарушенной клятвы (да вѣдѣтъ раби кѣ кѣа вѣкѣ к вѣдѣщии). Ср. та же формулировка, но уже в переосмысленном виде встречается в договорных грамотах XVI в.: «да буду проклятъ в сѣмъ вѣцѣ и въ будущемъ» [Аноним 1846: 54, 56]. Рабская несвобода души после смерти ощущалась славянами-язычниками как наиболее тяжкое бремя (аналогичные воззрения были свойственны латинянам, что доказывается формально-семантическим параллелизмом лат. *sacer* ‘обреченный подземным богам, проклятый, мерзкий, неприкасаемый’ и *sacramentum* ‘предание проклятию, заклинание’ [Бенвенист 1995: 339]).

Преступая клятву, человек также уже не мог рассчитывать на законное равенство с остальными членами общины (напр., каждый мог его безнаказанно убить; ср.: и вѣдѣтъ казнѣ), поскольку его душа с этого момента являлась собственностью потусторонних сил (божества) [там же; Веселовский 1894: 317, прим. 1]. Вера в то, что «смерть по охоте выкликанная» (т.е. как результат клятвы, а следовательно, и самопроклятия) «есть смерть беспокоянная, срам и мука вечная», была характерна для русских простолюдинов XIX в. [Муллов 1867: 625]. Осознание «запроданности» души при жизни, в частности, объясняет традиционную тягу клятвopеступника к самоубийству [Иванов 1900: 78, см. также Новик 1984: 63].

Представление о первостепенной ценности души, а не тела, из всех языческих систем наиболее свойственно шаманизму [Новик 1984: 140]. Не исключено, что свои метафизические воззрения на душу славяне X в. унаследовали из более раннего шаманистического состояния. Впрочем, шаманистические истоки славянского язычества до сих пор остаются абсолютно непроясненными. В этом направлении делаются лишь первые шаги [Венелин 1849: 263–265; Иванов, Топоров 1973: 76; Мороз 1977].

Этнографические и фольклорные описания причин и последствий разного рода «заложности» настолько многочисленны, что мы только отсылаем к наиболее авторитетному в этой области исследованию [Зеленин 1995].

Глава 3

БОГАТКА

Русская региональная ботаническая лексика, занимающая значительное место в языковой «картине мира» и отражающая реликтовые явления семантического и духовного плана, в этимологическом аспекте изучена не достаточно глубоко. Некоторые из народных фитонимов, вошедшие за последние сто лет в состав литературного языка, были этимологизированы разными учеными на общих основаниях в рамках отдельных словарных статей и монографий (однако доля ботанических терминов, демонстрирующих включенность в славянский языческий контекст, среди них сравнительно невелика). Бóльшая часть русского фитонимического богатства как специфически диалектного до сих пор остается за пределами серьезного лингвистического и этнокультурного рассмотрения. Приятное исключение в этимологическом отношении составляет монография В. А. Меркуловой «Очерки по русской народной номенклатуре растений» [Меркулова 1967], а также ряд более поздних публикаций этого же автора. Правда, стоит отметить, что поскольку данное исследование ориентировано на выявление истоков наиболее широко представленных форм и самых частотных номинационных моделей, периферийные явления, ограниченные данными критериями, не получают здесь объяснения. Кроме того, стремясь к иным целям, В. А. Меркулова редко привлекает этнографический комментарий.

Настоящая глава представляет собой еще один скромный шаг на пути этимологического освоения региональной фитонимики и одновременно — поиска ее мотивирующих оснований в пределах традиционной славянской культуры. Ранее на сходную тему нами было опубликовано две работы [Штейнгольд 1995; Штейнгольд 1997]. На этот раз речь пойдет о происхождении ботанического диалектизма *богатка*.

Слово *богатка* (и ему подобные) в рус. народных говорах денотативно соотносится с двумя близкими по виду растениями, которые нередко смешиваются не только в народных ботанических представлениях, но и в научных описаниях и классификациях, что находит отражение на лексиче-

ском уровне: *Erigeron acer* (= *acris* L.) (рус. номенклатурное название *мелколепестник острый*, иначе — *блошница*, *пушки*, *котовы яйца* и др.) и *Conyza canadensis* (L.) Cronquist (*коморник*, *блошница*, *пушняк* и др.)²³. Сразу оговоримся, что в псковских говорах интересующее нас наименование прочно закрепилось за первым растением.

На Псковской земле слово с аналогичной или близкой формой представлено исключительно широко, что наглядно отображено на карте № 4, помещенной во 2-м выпуске «Псковского областного словаря» (ср. *богáтка*, *богóбка*, *богáтина*, *богáтинка*, *богáточка*, *богáчка*, *богáтынька* а также редкая для остальных русских регионов форма *богатырька*; здесь же зафиксированы формы, демонстрирующие чередование *г//ж* в исходе корня — *божáнка*, *божáночка*, *божáтка*) [ПОС 2: 64, 63–66, 74]. Отчасти сглаживая нюансы, можно сказать, что на границе с Латвией доминирует название *божанка*, а на границе с Эстонией — *богатка*. Помещение последней формы в «Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики» говорит о том, что именно она распространена на всем прибалтийском диалектном пространстве [Материалы 1963: 30]. Иногда производящая основа бывает осложнена уменьшительно-ласкательным суффиксом *-ьк- (ср. *богáточка*). Другие формы, напр., с историческим смягчением конечного корневого согласного, ни в Эстонии, ни в близлежащих латвийско-литовских областях обнаружены не были.

Несмотря на то, что данная лексема не получила отражения в «Этимологическом словаре славянских языков», есть определенные основания видеть в ней архаизм общеславянской эпохи. Слово с такой же или подобной внешней и внутренней формой встречается в других рус. и блр. диалектах и говорах [Анненков 1878: 108, 135, 176; СРНГ 3: 44–45; ССГ 1: 200; СРДГ I: 32; ЭСБМ 1: 261–262], на Украине (*богатинка*, *богатниця* [там же 262]), в Польше (*bogatka* [Brückner 1957: 34]) и Сербии (*bogatinka* [Анненков 1878: 108]). У А. Брюкнера без ссылки на источник сообщается, что *bogatka* отмечается в польских письменных памятниках с 1472 г. и является наименованием растения, приносящего богатство, оно же — *boże drzewko* (букв. «божье деревце»; там же упоминается о его культивировании при монастырях [Brückner 1957: 34])²⁴. Если верить Н. И. Аннен-

²³ Так, напр., *Conyza canadensis* (L.) Cronquist иначе именуется ботаниками *Erigeron canadensis* L. В специальной литературе подчеркивается факт смешения разновидностей внутри рода *Erigeron*, путаница при идентификации отмечается и на межродовом уровне: род мелколепестников иногда ошибочно отождествляется с родом астр.

²⁴ Явление языкового символизма, присущее средневековой христианской культуре, диктовало культивирование в стенах монастырей растений, носящих названия, производные от священных имен (например, от *Бог*). Аналогично дело обстояло с цветком *анютины глазки* (ср. лат. *Viola tricolor*), который активно разводился католическими монахами в силу народно-этимологического сбли-

кову, автору-составителю наиболее авторитетного словаря рус. ботанической номенклатуры XIX в., не потерявшего своей ценности и в наши дни, наибольшее разнообразие интересующих нас фонетически близких форм отмечается на русской территории. Н. И. Анненков приводит варианты *богáтка* (Пск., Яросл.) [Анненков 1878: 135; Даль 1994 I: 251], *богáтiнка* (Твер., Новг.) [Анненков 1878: 108, 135, 176; Даль 1994 I: 251], *божанки* (Яросл.) [там же] и *богáтница* (Петерб., Смол.) [Анненков 1878: 108; Даль 1994 I: 251]. Ср. также в дон. говорах *богáчик* и *богáщик* ‘садовый цветок’ [СРДГ I: 32]. Поразительным образом все это многообразие в сконцентрированном виде представлено на Псковской земле. Псковщина дает десяток производных от корня *bog-, что, видимо, не случайно и обусловлено местной культурной спецификой.

К концу XVIII в. из говоров смежной с Псковской — Санкт-Петербургской губернии — данное наименование начало постепенно проникать в литературный язык, о чем, в частности, свидетельствует включение Соболевским лексемы *богатинка* в справочник «Flora Petropolitana» в 1799 г. [Анненков 1878: 108]. Спустя полвека (в 1847 г.) форма *богáтинка* была помещена в «Словарь церковнославянского и русского языка» [СЦРЯ I: 64], а к концу XIX в. академический «Словарь русского языка» насчитывает уже три формально близких литературных лексемы (*богáтка*, *богáтница*, *богáтинка*) [СлА I: 219]. Однако к середине XX в. все эти варианты безвозвратно уходят из рус. литературного языка, уступая место переводному научному термину *мелколепестник* [ССРЛЯ VI: 811; СРЯ II: 248]. Без сомнения, исключение этих номинаций из активного речевого обихода произошло при утрате растением своей традиционной значимости: из разряда культурных символов оно перешло в разряд сугубо научных ботанических объектов.

Как уже отмечалось, на всей русской территории *богатка* и его варианты соотносятся преимущественно с двумя растениями, принадлежащими к родам *Erigeron* и *Conyza*. Знакомство с этнографическими свидетельствами, показывает что общность названий объяснима не только внешним, но и функциональным тождеством: оба растения применяются в сходных лечебных, инсектицидных, противопаразитических (как средство против блох, глистов) и мантико-магических целях.

жения его наименования со Святой Троицей, ср.: лат. *herba trinitatis*, англ. *trinity violet*, *trinity*, нем. *Dreifaltigetskraut*, фр. *fleur de la trinité*, исп. *trinitaria* и др. [Krogmann 1954: 210]. Впрочем, нам пока не удалось соотнести польское *bogatka* с конкретным денотатом. Не исключено, что в польск. языке XV в., как и в современных псковских говорах, оно означало вербу, раки́ту (ср.: «Ку́ста́рники у нас расли́: раки́тка, *богáтка*...» [ПОС 2: 63]), особенно если учесть роль вербы в христианской символике пасхального периода (отсюда семантическая связь с *Бог*).

Особая роль данных растений в знахарстве и колдовстве выявляется при анализе внутренней формы преимущественно в.-слав. наименований. Ср.: *загадка* (Могил., Черн., Малор.²⁵), *злынка* (Малор.), *примет* (без ареал. пом.), *остудник* < *остуда* 'охлаждение <страсти>' (Тавр.), *шельмовка* (Волын., Ков.), *маниста* < 'манить' [?] (Гродн.), польск. *przymiot*, *przymiotno*, *przymiotnik*, *przymiotowe ziele* (исторически букв. «примета, приметная трава») [Анненков 1878: 135, 512].

Несмотря на только что высказанные соображения относительно общности использования указанных растений *Erigeron* и *Conyza* в народной медицине и колдовстве, считаем необходимым сделать важное уточнение, касающееся времени возникновения наименования *богатка* и его исходной денотативной отнесенности. Исследуя историческую миграцию *Conyza canadensis* (L.) Cronquist, натуралисты установили факт его появления в Европе лишь в середине XVII в.²⁶ Таким образом, если и можно говорить о древней связи *богатки* со знахарством и гаданиями, то лишь с той поправкой, что под этим названием должно однозначно пониматься растение *Erigeron acer* L., и именно оно, судя по всему, могло быть названо *богаткой* в общеславянский период. Впоследствии то же имя было перенесено на внешне сходную разновидность *Conyza canadensis* (L.) Cronquist, которой попутно были приписаны те же лекарственные и магические свойства.

Блестящим образом это положение подтверждается псковским лексическим и культурологическим материалом: 1) именно это растение (а не *Conyza canadensis* (L.) Cronquist) на Псковщине именуется *богаткой*, 2) из двух растений только *Erigeron acer* L. отмечено многолетним знахарским использованием. Псковские культурологические данные поразительным образом перекликаются с лингво-этнографическими фактами, зафиксированными на соседней эстонской территории, что, однако, не обязательно говорит в пользу их генетического родства. Возникает впечатление, что в псковском регионе самобытная славянская мантическая традиция получила хорошую сохранность в силу «поддержки» со стороны финно-угорского субстрата. Впрочем, данный вопрос требует более обстоятельного изучения с привлечением полевых этнографических записей.

Вопреки визуальному и функциональному смешению указанных растений на сопредельных территориях, Псковская земля дает на редкость од-

²⁵ Пользуясь материалами «Ботанического словаря» Н. И. Анненкова, мы сохраняем в неизменном виде все его региональные пометы.

²⁶ «Парашютиками» этого растения было набито чучело птицы, преподнесенной в дар Людовику XIV. Щепотка семян, благодаря поврежденности обшивки, высыпалась наружу и смогла прорасти. Спустя небольшое время этот сорняк уже покорила всю Европу, а затем «перешагнул» за Урал. Теперешний ареал его распространения охватывает Европу, Крым, Кавказ, Среднюю Азию, Сибирь, страны Дальнего Востока, Австралию и, разумеется, Северную Америку. Подробнее о путях распространения *Conyza canadensis* (L.) Cronquist см. в [Тугай].

народную картину — растение *Conyza canadensis* (L.) Cronquist здесь просто неизвестно. В пользу давнего знахарского использования растения *Erigeron acer* L. на Псковщине свидетельствует и целый «веер» вариантов его названия. Как известно, вариативность говорит в пользу непреходящей культурной значимости природной реалии и о существовании в ее отношении живой номинационной традиции. По указанным причинам нет оснований подвергать сомнению древнюю культурную значимость растения *Erigeron acer* L. в этом ареале.

Формально-исторически лексема *богатка* не представляет затруднений. Совершенно очевидно, что оно восходит к именной основе **bogat-* с наращением в виде суффикса *-*ьк-*. Проблематичным видится семантическое обоснование такого словопроизводства. На первый взгляд трудности такого рода не очевидны: поскольку краткое прилагательное **bogaty* имеет значение ‘богатый’, то слово *богатка* теоретически должно мотивироваться соответствующим признаком. Другими словами, можно предположить, что растение получило свое название как «дающее, сулящее богатство». Именно по такому пути следовали собиратели народных преданий, этнографы XIX в. и некоторые современные лингвисты, связывая возникновение исследуемой лексемы с идеей богатства (частные замечания на этот счет содержатся в [Brückner 1957: 34; ЭСБМ 1: 262, Еремина 1962: 199, Налетова]). Внешним подтверждением этой гипотезы для исследователей служили отдельные сведения об использовании растения при гаданиях о богатстве. Однако более внимательное изучение способов и целей гадания заставляет признать это объяснение недостаточным и в научном плане квалифицировать его как народную этимологию.

В ареале распространения псковских говоров растение *богатка*, наряду с *папоротником*, *иван-да-марьей*, считается специфически *ивановской травкой* [Еремина 1962: 199–200; Налетова: там же] (в Белоруссии и на Украине оно наделяется синонимичными именами: *ивановые гродники* (Черн.), *купала* (Могил.), *купалка* (Минск.) [Анненков 1878: 135]). Южнее, на смежной эстонской территории, в большом количестве встречаются наименования, также отсылающие к ивановской обрядности, ср.: *õnn*, *õnnelill*, *õnnepupp*, *õnnerohi*, *jaani õnnehein*, *jaaniõnn* (от *õnn* ‘счастье’, *Jaani* ‘Иван’ и *hein* ‘травя’, *lill* ‘цветок’, *rohi* ‘лекарство, трава’ и т.д. [Vilbaste 1993: 304]).

Хорошо сохранились рус. и эст. свидетельства о гадании с помощью данного растения именно на Ивана Купалу. Идея поворота, начала нового времени, нового астрономического года присутствует во всей обрядовой символике этого цикла (последнее ярко просвечивает и в традиции зажигания в этот день нового, полученного путем трения — *молодого, живого* огня. Поворотные моменты годового цикла (зимний и летний солнцевороты) рассматривались в языческой древности как явления общественного порядка в силу понимания неразрывной связи между жизнью природы и судьбой человеческого коллектива. В такие переломные календарные мо-

менты (аналогию составляют «переходные» явления индивидуальной частной жизни — рождение, свадьба, смерть) гаданиям уделялось повышенное внимание [СД I: 483; Веселовский 1894: 288]. Гадания совершались не по личному произволению, а по внутренне-осмысленной, но, по сути, глубоко объективной, поддерживаемой строгим религиозным укладом, традиционной необходимости. Основная цель таких гаданий была одна — узнать судьбу²⁷ коллектива (общины, рода, семьи) и отдельных ее членов на предстоящий год и по возможности магически повлиять на ее благополучное течение. Не последнее место в ряду гаданий занимала гербарная мантика. Особую популярность гадание на купальской зелени получило у южных славян и в Карпатах, где до сих пор распространен обычай втыкать под стреху «ивановские букетики» по числу домочадцев и на утро проверять их сохранность. Увядший цветок соотносится со смертью того или иного члена семьи, живой цветок — со здоровьем и жизнью [СД II: 365]. Ивановские гадания на богатках совершались в условиях большой, патриархальной семьи, каждый из членов которой должен был воткнуть свой нераспустившийся цветок в стену дома, под крышу или положить на божницу, прикрепить над кроватью. Чей цветок распускался на Ивана, тому прочили счастливый год, чей увядал, о том скорбели, ожидая его смерти. Ниже приведем несколько красноречивых цитат, подтверждающих обрядовую функцию данного растения.

1. «Срывают на Иванов день в ночь с гаданием, если цветки ее [богатки — А. Ш.], принесенные и повешенные в избе, распушатся (что большей частью и бывает), то сорвавший или загаданный проживет будущий год, а нет, так помрет» (Твер.) [СРНГ 3: 44].
2. «На Ивана Купалу гадают его: втыкают почку в щель избы или кладут под иконы; расцветет — к добру, усохнет — к худу» (Смол., Твер) [Даль 1994 I: 251; СРНГ 3: 44].
3. «Нарва́л'и бага́тк'и. Фс'и бага́тк'и рьсцв'ал'и, па́п'ина н'ь рьсцв'ала́ на Ива́на, и йон ву́м'ьр» (Латв.) [Материалы 1963: 30].
4. «Накануне Иванова дня берут не совсем распустившиеся цветки для каждого члена семейства по одному, кладут обыкновенно на божницу на ночь. Чей цветок распустится к утру, тому предсказывают счастье на целый год. У кого не распустится — несчастье или смерть» (Псков.) [СРНГ 3: 44].
5. «Бажанки — цвиты такие, завтра настольный праздник Ивана-Крестителя, загадыват, кака жызнъ буде, распустица — ни распустица» (Псков.) [ПОС 2: 74].
6. «Бага́тка, ирву́ть, у патало́к то́ркають, расцвяте́ — бу́дя харашо́» [ПОС 2: 63].

²⁷ Указывая на особый, «судьбоносный» статус праздника Иоанна Предтечи в Европе (у славян, финнов, балтийских народов, немцев, греков, армян, испанцев, итальянцев), А. Веселовский приводит хорошо отвечающее его сути итальянское название — Fors Fortuna («Слепая фортуна») [Веселовский 1894: 288].

7. «...и выкановѣкъю ношѣ поклажеѣ стрегѣтъ и на травы парятѣ въ банехѣ и травы рѣѣтъ и корение копаютѣ; Болски и еретицы и вогомѣрски баба кѣдесницы и инана множайша кошеветѣѣютѣ <...> живѣ ѣдетѣ чѣвкѣ того лѣта и богатки и смолянѣки и верѣѣ в стѣнѣ вѣторгнетѣ да не ѣмретѣ того лѣта...» [Гальковский 1913–1916 II: 94].

Последняя цитата извлечена из «Статьи о простонародных играх, суевериях и обрядах», помещенной в т.н. Румянцевском сборнике (XVIII в.). Она интересна тем, что позволяет квалифицировать действия с растением богатка не как гадательные, а как апотропейные, магические, т.е. направленные на защиту человека от нечисти и обеспечение его физического здоровья на будущий год²⁸. Это подтверждает предположение о том, что использование ивановской зелени обладает чертами функционального синкретизма (ср. также: «*Бажанки*, их на иванѣф день рвут, яѣ раскладѣют на ѡкна, рѣныши ѣта, что п ни скалда вѣ ли, и паттѣу ркивают их пат слягѣу» [ПОС 2: 74]).

Как показывают настоящие контексты (в частности, в [ПОС 2: 63, 66–67, 74] представлено более 10 иллюстраций, в которых данный фитомим упоминается при описании мантических действий), основная цель гаданий с помощью богаток — это узнавание доли, судьбы, счастья. Вопросы, традиционно разрешаемые в такой ситуации, следующие: жив будет человек или умрет, здоров будет или болен, счастлив или несчастлив в предстоящем году (сравни с аналогичной процедурой узнавания будущего с помощью дремы и купальницы [Еремина 1962: 200]). Идея богатства явно метонимически выводима из более глобальной идеи счастья, наделенности благой судьбой. С нашими выводами согласуются наблюдения И. А. Морозова и С. Н. Смольникова, сделанные на материале традиционных гаданий Северного Белозерья [Морозов, Слепцов, Островский 1997: 67]. Безусловно, в этнографической и диалектологической литературе можно встретить и иные свидетельства, напр., об использовании *Erigeron acer* L. в свадебных гаданиях²⁹ или гаданиях о богатстве, но они либо исторически производного характера, либо отражают узкий спектр более объемного прагматического целого. Не подлежит сомнению тот факт, что не только в условиях первобытного коммунизма, но и в условиях патриархальной семьи нового времени, когда все жизненные блага в пределах рода (семьи) делились поровну, идея индивидуального обогащения вряд ли могла иметь место.

²⁸ Синтаксический оборот «да не ѣмретѣ того лѣта» можно перевести на современный русский язык только как «чтобы не умер в том [= наступающем — А. Ш.] году».

²⁹ Может быть, этим типом гаданий обусловлено появление таких искажений, как *божатка*, *божанка*, вызванное обновлением исходной внутренней формы слова *богатка* под влиянием *божать* ‘сильно желать’, *божанный* ‘милый, желанный’.

В наши дни гадание на богатках хорошо знакомо псковичам. По замечанию Г. А. Яковлевой³⁰, лично наблюдавшей этот обряд и сообщившей нам дополнительные подробности от непосредственных его участников, нераспустившиеся растения срываются недалеко от жилища, охапкой, в одном месте, сразу для всех членов семьи (ср. с вышеприведенными данными из южнославянского и карпатского регионов). Не позволяется нарушать это правило, причем не столько из-за стремления к «чистоте опыта» (степень влажности почвы, на которой произрастают растения, может повлиять на скорость образования пушистых семенных головок), сколько из-за следования традиционным религиозным представлениям — непротиворечивый результат гадания возможен только в том случае, когда сорванные пучком растения репрезентируют всю семью в целом, а отдельные экземпляры символически соотносятся с отдельными ее представителями. Кроме того, определенные ограничения в отношении места сбора трав можно объяснить отражением архаических представлений, практически стершихся из народной памяти. В соответствии с ними земля, на которой располагается родовая усадьба, осмысливается как место упокоения предков, их обиталище, а травы, произрастающие на ней, в определенный календарный период воспринимаются как зримое воплощение душ покойных родственников. Данное утверждение основывается на роли зелени в славянской поминальной обрядности [СД II: 308–311; Виноградова 1995].

Совершенно аналогично современному псковскому обычаю совершалось гадание на «траве счастья» накануне Янова дня (Jaapiräev) в эстонских деревнях (30-е гг. XX в.). В ночь на Яна рвали цветы, приносили их домой, втыкали в щели дома «на счастье каждого члена семьи» («... iga perekonnaliige oma "õnne peale"»). Тот человек, чей цветок к утру расцветал, считался счастливым в предстоящем году, чей не распускался — обреченным на смерть [Vilbaste-Vilberg 1937: 37]. Интересны приемы гадания, распространенные в Ярвамаа, когда количество растений, приносимых в дом, было строго фиксированным — 9 (счастливое число?)³¹ и за каждым растением закреплялось имя загадавшего. Последняя особенность заставляет предположить, что и цветок, и имя его «владельца» в дохристианском культурном сознании воспринимались в качестве субститутов конкретного человека, его личности, символически соотносясь при этом с его долей, счастьем, судьбой.

Учитывая своеобразие гадания, его прагматику и принятое толкование, мы предлагаем видеть в основе номинации богатки признак доли, судьбы. Такой подход становится возможным, если реконструировать

³⁰ Автор приносит глубочайшую благодарность Г. А. Яковлевой за любезно предоставленную ею ценную информацию.

³¹ Число девять в связи с определенным набором ивановских трав, вплетенных в праздничный венок, отмечено у лужичан [СД II: 364].

для производящей основы *bogat- значение ‘наделенный долей, судьбой’, а для корня *bog- — 1. ‘наделяющий долей, судьбой, счастьем’; 2. ‘доля, счастье’. Известно, что среди всех и.-е. культур, именно для славянской (и типологически в этом отношении близкой персидской культуры) характерно первое толкование — а именно, понимание концепта «Бог» как «тот, кто наделяет счастьем и благополучием» [ЭССЯ 2: 161–163]. Однако, по А. Брюкнеру, с которым нет оснований не соглашаться, значение лица не первично для данного сакрального имени, а развилось на основе более ранней семантики — ‘счастье, благополучие’ [Brückner 1957: 34–35].

Идея обладания долей, счастьем (= Богом) находит формальное подтверждение в наличии у слав. прилагательного *bogatъ (ср. рус. *богатый*) суффикса *-at-, для которого характерно значение ‘обладающий ч.-л. (в значительной степени)’. Видимо, можно даже говорить об определенном дублировании корневой семантики, проявляющемся в присоединении к производящей основе аффикса с семантикой наделенности, обладания. В настоящий момент суф. -at- (вариант -ast-) продуктивен лишь в некоторых говорах и просторечии, но некогда он активно присоединялся к именным основам со значением визуально воспринимаемого физического признака, свойственного человеку или животному [РГ I: 287]. Многие из прилагательных на -at-/-ast- являются типичными соматизмами, ср.: *борода-тый, носатый, горбатый, усатый* (а также *хвостатый, косматый, крылатый*); аналогично — *головастый, глазастый, брудастый, рукастый, ногастый*. Случаи нарушения указанной семантической закономерности достаточно редки (ср. *женатый*, диал. *поратый* ‘бойкий, сильный, быстрый’ < *рога ‘благоприятное время’, ср. также диал. *спора* ‘быстрота’, *спорый*). Однако исторически указанные исключения можно также подвести под общее правило: например, *женатый* можно толковать как «обладающий женой по визуальным признакам».

Рус. прилагательное *богатый* синхронно не отражает связи с какой-то характерной внешней чертой, будучи носителем аксиологической семантики. Однако можно предположить, что еще в раннеславянском мировидении «наделенность Богом» могла иметь и вполне конкретные визуальные проявления (напр., выражаться в полноте, физической привлекательности, дорогой одежде, что отчасти отражено в устойчивых выражениях типа *Тебя бог любит!*, *Жив твой бог!* — об особенно удачливых, счастливых, ловких людях). Таким образом, для прилагательного *bogatъ на основе словообразовательно-семантической аналогии мы восстанавливаем более раннюю семантику — ‘наделенный Богом, долей, благой судьбой’; значение ‘обладающий богатством’ у нашего прилагательного развилось метонимически на довольно позднем этапе, когда концепт «богатство» на автономных началах выделился из концепта «Бог».

При более широком сопоставлении синонимов можно отметить явление энантиосемии, лежащее в основе называния внешне подобных растений *Erigeron* и *Conyza*. Некоторые из известных нам наименований антони-

мичны по своей внутренней форме, что логически объяснимо тем, что гадание, как и судьба, амбивалентны по определению. Негативный признак положен в основу фитонимов типа укр. *злынка*, серб. *hudoletnica*, а положительный просматривается в рус. *неувяда*. Нейтральны в отношении оценки названия типа укр. и блр. *загадка*, рус. *примет*, польск. *przimiót* [Анненков 1878: 135; Даль 1994 I: 251].

Хочется отметить, что восстанавливаемая нами исходная семантика слова *богатка* как ‘<цветок>, с помощью которого узнают свое счастье’, подтверждается привлечением славянских производных от общеславянского **bogъ*, содержащих отсылки к магии и гаданиям, практическая цель которых состоит в узнавании доли, судьбы и в разных способах воздействия на нее. Ср. ст.-чеш. *bohýňovat* > *bohovat* ‘предсказывать, предвещать’, чеш., словц. *bohúňa* ‘гадалка, колдунья’, *bohúňář*, *božec*, *bohunník* ‘предсказатель, гадатель’. Польский мифологический персонаж *boginka*, как и чешская *sudička*, явно наделена чертами Парки [Machek 1957: 37]. Возможна функционально-типологическая соотнесенность упомянутых мифологических образов с восточнославянскими *рожаницами* < *род* ‘судьба, доля’ [?] (ср. *написано на роду*). Любопытно также указать на глубинную семантическую связь с гаданиями и колдовством, а вторично — с разными типами ментальной деятельности, славянских и русских глаголов, восходящих к **bogъ*, а именно, стар.-словен. *bogovati* ‘гадать’, с.-х. *bogovati* ‘гадать, богохульствовать’, словц. *bohovat* ‘проклинать, бранить’, рус. *боговать* ‘думать, размышлять’ (Смол.) [Machek 1957: 37, ЭССЯ 2: 160].

В русле обсуждаемой проблематики можно обратить внимание на фонетическую близость слав. наименований растения *Erigeron acer* L. и разных типов открытого огня (бытовых костров, рождественских, купальских огней), — и то, и другое произведено от общеслав. **bogъ*. Ср.: блр. *багацце*, *багач*, *багатник* ‘огонь, костер’, укр. *багаття*, *богач*, *багач*, с.-х. *бѣжић* ‘пень, который зажигают на Рождество’ (Корж выводит это наименование напрямую из **bogъ*, ср. *Дажь-бог* как предполагаемое воплощение небесного огня у древних славян) [ЭСБМ 1: 262–263]. В купальской обрядности костры, как известно, играли семиотически значимую роль. С их помощью ограждали себя от вредоносного действия ведьм и нечисти, а также гадали о благополучии предстоящего года [СД II: 620–627].

В заключение хочется отметить, что впервые предположение, о том, что «в основе наименования лежит представление о лечебном или магическом (культовом) использовании» растения, было высказано в 1978 г. в «Этимологическом словаре белорусского языка» (автор статьи *БАГАТКА* — Р. В. Кравчук) [ЭСБМ 1: 262]. Жаль, что эта идея тогда не получила окончательного развития.

Глава 4

ВИЛА

В ю.-слав. и некоторых з.-слав. языках слово *вила* (ср. с.-х. *víla*, болг. *вила*, словен. *víla*, словц. *víla* и др.) и его синонимы *самовила*, *самодива* обозначают, как правило, демоническое антропоморфное существо женского пола, функционально тождественное таким мифологическим персонажам ближайших географических регионов, как нимфа и сирена (греч.), фея и ундина (нем.), богинка (польск., чеш., словц.) и русалка (рус., блр., укр.). В этимологической науке со времен А. А. Потебни преобладает взгляд, соотносящий эту лексему с лит. *výti*, *pavýti*, *vajóti* ‘преследовать, догонять, гнаться’; с.-скр. *vī*, *vēti* ‘идти, гнать’; зенд. *viāiti*; авест. *vayeiti* ‘гонит, преследует, пугает’; др.-исл. *veiðr* ‘охота, ловля’ [Потебня 1879: 260; Преображенский 1959 I : 83; Фасмер 1986–1987 I : 314]. Такое сопоставление формально дает право при выходе на и.-е. уровень включить *вила* в гнездо корня **uei-*, **ueiā-* (куда, в частности, относится ст.-сл. *вои*, *повинжити* и *възвити* ‘прибыль’ [Walde, Pokorný 1927–1930 I: 230]) и, исходя из его общей семантики, приписать данной лексеме первичное значение ‘преследующая, догоняющая; дева-воительница, охотница’. Однако обильный этнографический материал (см. избранную библиографию в [Плотникова 2004: 199; СД I: 371]), хорошо за последние годы классифицированный на базе специальной методики [Виноградова, Толстая 1994], не дает оснований для хотя бы частичного отождествления вилы с северогерманской валькирией³². Зато разработанная Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой анкета полного описания любого мифологического персонажа позволяет обнаружить ряд сходных морфологических и функциональных черт у вилы и русалки [там же].

Подобно русалкам, вилы — молодые и привлекательные девушки с длинными распущенными волосами. Один из демонических признаков —

³² Милитаризация облика вилы (см. толкование в «Словаре русского языка, составленном Вторым отделением Императорской академии наук»: «Баснословные существа <...>, девы судьбы и брани» [СлА I : 420]) произошла отчасти по недоразумению, отчасти по той причине, что ее частотным атрибутом является лук.

огромные груди, иногда перекинутые на спину. Как и русалки, это существа земноводные. Особенно ими любимы источники и озера, но, в отличие от своих восточнославянских «сестер», вилы могут обитать в горах, пещерах, на небе. Хорошо известна связь этих персонажей с растительным миром, их способность влиять на произрастание трав и грибов, рождаться от росы, слепого дождя, жить на деревьях. Вилы музыкальны и игривы (водят хороводы, устраивают шумные сборища, поют). Сезонная активность и тех и других приходится на конец весны — лето (обычно вплоть до христианского праздника Воздвиженья), а суточная часто приурочена к ночи (особенно полнолунной), сумеркам, предраассветному часу. Отношение к людям вил, как и русалок, двойственное: порой благожелательное (излечивают от болезней, награждают богатством, дают оберег, предсказывают будущее), порой злокозненное («запирают» горы и источники, похищают человеческих детей, уводят скот, могут украсть урожай и т. д.) [там же; СД I : 369–371; Плотникова 2004: 203–206]. Даже такой короткий сравнительный очерк показывает вил и русалок прежде всего как стихийных божеств влаги и растительности. Эта ипостась для подобного рода женских демонов — первичная, но не единственная [Померанцева 1975: 76]. Д. К. Зеленин проследил генетическую связь русалок с «заложными» покойниками и их культом (южно- и западнославянский материал в этом аспекте довольно беден, но отдельные свидетельства все же имеются [Гальковский 1913–1916 I: 38; Плотникова 2004: 200]), а также обратил внимание на черты их «потусторонности» в целом. Происхождение от «нечистых» покойников, по мысли автора монографии, ставит этих мифологических существ в один ряд с лешими, кикиморами, водяными. Русалкам присущи характеристики, традиционно константные в описаниях всех типов нечисти: 1) оборотничество (способны превращаться в мелких животных, птиц, неодушевленные предметы), 2) хтоническая природа (появляются из-под земли, из-за чего в троицких песнях именуются *земляночками*) [Зеленин 1995: 172] (см. также сопоставительный материал в [Виноградова, Толстая 1994]), 3) способность причинять людям вред.

Логика Д. К. Зеленина и его выводы относительно генезиса русалок от «нечистых» покойников не вызывают принципиальных возражений, но справедливы они преимущественно для восточнославянской мифологической системы сравнительно позднего, христианского, периода (когда, в частности, уже существовал этический запрет на суицид). С другой стороны, связь с культом плодородия (ср. эротический облик и соблазнительное поведение русалок, генерирующее воздействие на растительность), оборотничество, близость к нижнему миру — «тому» свету (время русалий совпадает с древним славянским праздником поминовения предков — Семиком) — явно носят более архаичный, универсальный характер для всего славянского региона. Последний тезис дает нам право «привести к общему знаменателю» всех имеющихся славянских «нимф» и считать их восходящими в своей древней основе к единому мифологическому прототипу. Это

тем более справедливо, что памятники др.-слав. письменности доносят до нас лишь одно наименование этого мифологического существа, общее для всех славян, а именно, *вила* [Miklosich 1862–1865: 63; Miklosich 1886: 391–392; Гальковский 1913–1916 I: 37–38; Плотникова 2004: 200]. В соответствии с книжными источниками, в Болгарии культ вил известен с XIII в. [СД I: 370]. В так называемом Паисиевском сборнике, датируемом XI–XV вв., содержится несколько вариантов разных поучений («Слово некоего Христолюбца», «Слово Св. Георгия Богослова» и др.), направленных против др.-рус. языческих верований и обрядов. Слово *вила* здесь встречается 10 раз, а *вил*³³ (искажение или контаминация с библ. *Ваал/Велеар*) в том же или сходных контекстах — 4. Ср.: 1) «ї вѣрꙋють в перꙋна ї в хорса. ї в мокошь. ї в сима. ї ве рыгла. ї въ вилы их же число ꙗко ꙗко. сестрѣницъ <...> ї мнѣ бѣама. ї та покладѣвахꙋтъ имѣ теревы. ї кꙋры їмѣ режю» [там же: 519]; 2) «идолослꙋжители· иже ставятъ трапезꙋ рожаницамъ· корваи молатъ· **ВИЛА**· и огневи· под овиномъ» [Памятники 1897: 229]; 3) «ї ноне по ꙋкраїнамъ молатъ емꙋ проклатомꙋ бꙋ перꙋнꙋ. ї хорсꙋ. ї мокоши. ї **ВИЛА**» [Историческая хрестоматия 1861: 529]; 4) «и съмелино требокладеніе громꙋ и молниам и **ВИЛАМЪ**· иже се былъ идолъ **ВИЛА** нарицаем· его же поꙋбви данилъ пророкъ в вавилонѣ» [Памятники 1897: 234–235]; 5) «а дроꙋзии къ кладязѣмъ приходяще молятся и въ водꙋ мечють **ВЕЛЕАРꙋ**³⁴ жертвꙋ приносяще· а дроꙋзии <...> рѣкамъ. и источникомъ» [там же: 238]. Любопытно проникновение в образ вилы черт, присущих византийским апокрифическим девам-трясавицам, девам-лихорадкам, Иродовым доче-

³³ Совершенно очевидно (и на это особенно указывает топи́ка), что в примерах 3, 4, 5 речь идет о поклонении в и л а м, библейское же *вилъ* < *вааль*, равно как и *велеаръ*, попали в список в.-слав. языческих божеств из-за отдаленного фонетического сходства с наименованиями ближневосточных божеств [Историческая хрестоматия: 540, прим. 29]. Ср.: «Ваал/Вал/Бел — языческий бог солнца, почитаемый древними сирийцами, финикийцами и пр. народами Ближнего Востока и Северной Африки» [Арх. Никифор 1991 I: 99–100]. Несколько иное объяснение сакральных функций этого божества находим в [Новая женевская Библия 1988: 504, прим. 16.31], где оно наделяется функциями бога грома, молний, дождя и плодородия. На основе функциональной близости с Перуном и фонетической с *вилами* это наименование (*Вал*) могло быть умышленно заменено писцом на *Вил*. С другой стороны, упоминание *beel, baal 'ydolum'* в «Mater Verborum» (толкуется чешским книжником как *bělboh*) [Mater Verborum 1878: 45] может указывать на то, что предполагаемый теоним уже к XIII в. имел определенную историю, и не только на в.-слав. почве. Подкрепляет это предположение и сообщение Яна из Голешова (XIV–XV вв.) о языческих колядованиях в Праге, совершаемых при участии фигуры божка *Бела/Вела* [Виноградова 1982: 11].

³⁴ *Велиал/Велиар* в др.-евр. буквально означает 'ничтожный, негодный' и является одним из эпитетов сатаны [Арх. Никифор 1991 I: 110].

рям (ср.: их же число ꙗ҃ѣ. ѿ. сестрѣницъ)³⁵, что на грамматическом уровне проявляется в преимущественном употреблении формы мн. ч. Совмещению в облике вилы ипостасей нимфы и болезнетворного демона предшествовало представление о способности вилы насылать на людей болезни, наказывать их за провинности (напр., лишать зрения, отнимать разум).

В «Хронике Георгия Амартола» — одном из ранних др.-рус. переводных памятников (списки датируются XIV–XV вв., но несохранившийся оригинал относят к XII в.; перевод этой византийской летописи на др.-болг. был осуществлен в IX–X вв.) — вилы также упоминаются, причем подчеркнута их амбивалентная физическая природа: «чѣловѣкообразнѣ животнѣ ꙗже и сирины наричуться рекше **вилы** (σειρῖναι)³⁶» [Срезневский 1989 I 1: 257]. Давняя связь вил с растительным миром может быть реконструирована на основе фразы из жития Св. Акакия Минейского: «цвѣти аки **вилам** кощѣннимъ въ слѣхѣ мѣсто очи ослажаютъ» (XVI в.) [там же]. Чешские фиксации этого слова чуть более поздние — начиная с XV в. («Сказание о Етржихове Беруньском») [Machek 1957: 567]. У словаков вера в домашних вил держалась с древних времен вплоть до недавнего времени [там же]. Таким образом, несмотря на то, что синхронически лексема *вила* (вар. *самовила*) воспринимается как балканский диалектизм, есть определенные основания видеть в ней доживший до наших дней общеславянский архаизм. Замещение этого общеславянского сакрального имени новыми региональными терминами произошло почти на всей территории современной Славии (ср. болг., макед. *юда*, *самодива*, словен. *divje dekle*, *divje žene*, чеш. *divé ženke*, морав. *diviženy*, пол. *dzivożeny*, родоп. *юда*, *удяфка*, *юдяфка* и др. [Плотникова 2004: 201–202]), в частности, у русских (*русалка*, *чертовка*, *водява*), белорусов, украинцев (*мавка*, *русалка*, *навка*) Достоверно из-

³⁵ О книжном происхождении этой мифологемы и ее наименований см. [Черепанова 1983: 92–94].

³⁶ Надо обратить особое внимание на то, как переводчик, хорошо знакомый с обеими мифологическими традициями — греческой и славянской, прямо соотносит образы сирен (сиринов) и вил (ср., напр., с раннесредневековым представлением о том, что сирины/сирены — это ж и в о т н ы е, которые «что ежи щенятся» [Мочульский 1889: 96]). Сопоставление подобного рода могло возникнуть только на южнославянской (балканской) почве, где вилы, подобно сиренам [там же: 96–97], наделяются ослиными, лошадиными (ноги) или птичьими (крылья) чертами. Представление об амбивалентной физической природе вил, отраженное в этом памятнике, не имеет ничего общего с восточнославянским взглядом на русалку. Как кажется, именно здесь проходит одна из важнейших границ, позволяющих исторически растождествить вилу и русалку. Вила — преимущественно персонификация стихийных сил (см. извлечение из Прокопия Кессарийского, где говорится о почитании славянами VI в. нимф [Свод 1994: 185]). Русалка — демонический персонаж, в основном связанный с культом предков и продолжающий образ *нави*. С течением времени в облике в.-слав. русалки обе ипостаси совпали.

вестно, что слово *русалка* сравнительно недавнего происхождения и в ряде русских говоров отсутствует, в противоположность почти повсеместной распространенности народного праздника русалий (*Русалкино Заговенье*, *Русальчин Великдень*). О генезисе *русалка* < ст.-сл. *роусальѣ* ‘праздник весны; воскресение святых отцов перед Троицей; игры в этот день’ < ср.-греч. *ρ’ουσάλλια* ‘Троица’ или лат. *rosālia* ‘праздник роз’ — праздник поминовения предков см. [Фасмер 1986–1987 III : 520].

«Лукавая», т. е. потусторонняя сущность этого стихийного божества, отчетливо выявляется при анализе символики действий, ему приписываемых или посвящаемых. Мы считаем, что именно индуктивный путь наиболее применим при решении вопроса генезиса слова *вила*. В описаниях Д. К. Зеленина особое место занимают действия витья, завивания, криволинейного движения, связанные с представлениями о русалках и их культом. В частности, полесские и украинские русалки способны откручивать людям головы или переворачивать их назад [Зеленин 1995: 161, 224]. Русалки любят вертеться на мельничных колесах [там же : 163, 175, 204], кататься по траве [там же : 163, 174, 192, 243], водить хороводы³⁷, завивать венки из цветов и трав (свидетельства об этом многочисленны). Во время троицких обрядов «крещения кукушки» через «воротца», сделанные из двух связанных за верхушки близкорастущих деревьев (чаще березок), принято кумиться и обмениваться крестами [там же: 282 и сл.]. Вообще, интенсивное вождение хороводов, витье венков, сгибание веток, завивание кольцами веток на деревьях в своей совокупности характеризует только сакральный период, приходящийся на Семик и Троицу. Вращательные движения в русальной обрядности часто соседствуют с колебательными. Во время русалий девушки качаются на качелях. Самим русалкам, судя по обрядовым песням и быличкам, присуща страсть к качанию на ветвях, качелях, собственных волосах. С другой стороны, табу на совершение вращательного движения — в некотором роде значимое отсутствие, использование того же символического кода с противоположным знаком — наблюдается в период весенне-летних праздников в отдельных уголках России. По Д. К. Зеленину, народному календарю известны так называемые кривые недели и кривые дни, совпадающие по времени с русальными играми

³⁷ Вождение хоровода, как известно, представляет собой магическое действие. Типологически оно сравнимо с шаманским танцем — быстрым верчением на одном месте — и, видимо, для людей имеет силу оберега. *Вилино коло* — место танца вил, узнаваемое по особо буйной (иногда, напротив, чахлой) растительности, образующей круги и полукружия, — сакрально, о чем говорит ряд запретов у южных славян. Напр., на этом месте нельзя спать (вилы могут поразить ослушника смертью или тяжким недугом), даже пересекать этот локус опасно [Плотникова 2004: 206–208]. Впервые на общую магическую подоснову кругового танцевального движения и действий типа завивания венков указала О. А. Терновская [Терновская 1977: 16, прим. 1].

ми. Сам хрононим *Кривая неделя* в данном контексте очень показателен, поскольку кривой, витой, не прямой, левый, дурной — это все характеристики «того» света, к которому русалки — генетически («заложные»?) покойники — имеют непосредственное отношение. В Кривую неделю на Смоленщине было запрещено пахать, сеять, прясть, вязать бороны, чтоб не уродился плохой хлеб, чтоб не падал скот, чтоб не рождалось детей-калек. «Кто будет прясть шерсть, у того овцы будут кружиться, кто будет городить изгородь, вить веревки, вязать бороны, тот зачахнет, или его согнет в дугу» [Зеленин 1995: 206]. Особо строго наши предки следили за выполнением запрета на сгибание в эти дни, ибо его нарушение грозило уродствами у скота и младенцев. Последняя среда перед Троицей в некоторых областях России именовалась *Кривой*: «Если посадить в этот день капусту, свеклу и другие овощи, то они уродятся кривыми, низкорослыми, червивыми» [там же: 206]. Несмотря на точечный характер распространения этих поверий уже в XIX в., есть основания видеть в них отголосок некогда широко географически представленной апотропейной магии, направленной против зловредной деятельности покойников в период их наибольшей активности. Что же касается активного использования вращательных действий в означенный период, то объяснение тут напрашивается простое. В симпатической магии известен прием, когда присутствие потустороннего существа провоцируется посредством манипуляций его атрибутами или путем имитации характерных для него действий. Представляется вероятным, что совершая описанные действия (напр., используя витье венков), наши предки стремились к контакту (с целью задабривания или какой-то иной) с теми божествами потустороннего мира, которых считали «кривыми», в частности, с вилами-русалками.

Сходство семантических комплексов ‘кривой’/‘витой’ усиливает впечатление, что *вила* — ‘кривая’, ‘лукавая’, ‘к тому свету относящаяся’. Так В. Махек [Machek 1957: 567] вслед за Й. Пеликаном [Pelikan 1929: 241–245] видит параллелизм семантических образований ст.-сл. *лѣжъ* ‘огибаю’ > *лѣжавъ* ‘злой, хитрый, черт’ и слав. *víti* ‘огибать’ > ст.-чеш. *vila* ‘злой, убогий, сумасшедший, глупый человек’, *vilny*, *vilnost* ‘fornicatio’, ст.-польск. *wiła* ‘безрассудный, сумасшедший, дурак’. Что касается семантики слав. **krivъ* и его роли в дихотомиях типа **pravъ* ↔ **krivъ*, то она довольно полно описана в ряде семиотических работ Н. И. Толстого, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова и других авторов [Толстой 1965; Иванов, Топоров 1965: 91–98; Неклюдов 1979: 139–140; Цейтлин 1996: 167–196]. Особенно хорошо изучена связь гнезда **krivъ* с понятиями морально-юридической сферы (что, в частности, отражено в пословицах типа: *Где виден путь прямой, там не ездят по-кривому, Правда живет у Бога, а кривда на земле и др.*). Этот корень удачно встраивается в антиномический ряд *левый, плохой, несправедливый, дольний* (ср. в русском языке *кривой* ‘изогнутый, непра-

вильный, неверный, виноватый и пр.’, *кривда* ‘ложь, зло, подлость’ [ЭССЯ 12: 161–177]), находящийся в оппозиции к *ргавъ ‘десный, хороший, справедливый, горный’ [Толстой 1965; Иванов, Топоров 1965: 91–98]. Очень ценный типологический материал, позволяющий связать в ряде языков значения ‘кривой, неровный’ – ‘левый’ – ‘магический, потусторонний’, приводится в работе А. Я. Шайкевича [Шайкевич 1960: 69].

«Кривая» сущность вилы, явно манифестирована в ее двойственной физической природе (см. прим. 36), а на уровне фольклорного текста — в частотности эпитета *кривая*, сопровождающего песенный образ березы — символ русальной (троицко-семицкой) обрядности. Ср.: *На кривой березе Русалка сидела.*; *На Греной недели на кривой берези Русалки сидели, на девок глядели; Сидели русалки На кривой дороге. Гу! Рано, рано. У! На кривой дороге. На кривой березе; Настае грянáя, Русалка кривáя. Ой, рáно-рáно русалка кривáя. Русалка крívая под нябéс лятáе. Ой, рáно-рáно под нябéс лятáе* [Зеленин 1995: 172, 186; Песенные узоры 1989: 78; Санникова 1994: 53]. Белорусские крестьяне верят, что демонизм русалки проявляется в ее непрестанной беготне в нагом виде и кривлянии. «Кривизна» русалки может передаваться человеку, подсмотревшему за ней, — он будет кривляться до конца жизни [Зеленин 1995: 180].

Требуется объяснение акцентологическое различие слов *vīla* ‘орудие’ и *vīla* ‘нимфа’. Можно высказать предположение, что новый акут в нашем случае *vīla* происходит из формы Р. мн. ч. **vīlъ*, где он был фонетически закономерен. Особая значимость этой формы объясняется частотностью сочетаний с отложительными глаголами типа: *бояться вил, избегать вил* и т. п.

С точки зрения грамматики наша *vīla* представляет собой адъективный дериват ж. р. на *-l-, мотивированный семантикой глагольной основы на гласный (т.е. от **vīti* ‘крутить, поворачивать’). Аналогичным образом в рус. яз. возникли и иные производные от того же корня: *вилять* ‘уклоняться в сторону, хитрить’, диал. *виля́вый, вила́вый* ‘извилистый, лукавый, хитрый и др.’, *вилю́шка* ‘извилина’, *вилóк* ‘кочан капусты’, *ви́лица* ‘плющ, *Nedera helix* L.’, *повилика* ‘полевой вьюнок’ и мн. др. [Даль 1994 I: 499–500] (этимология некоторых из них представлена в [Фасмер 1986–1987 I: 315]). Для подобного рода адъективных дериватов в истории славянских языков характерна быстрая потеря семантической связи с мотивирующим глаголом (ср. рус. *жи-л-а* < **ži-ti*, *глина* < *gni-l-a* < **gni-ti*, а также аналогично польск. *kowa-l* ‘кузнец’ < **kova-ti*, *drwa-l* ‘дровосек’ < **dъra-ti*) [Балалыкина 1980: 114–116] и приобретение вторичных значений морально-этического плана (примеры см. выше, а также чеш. *vīla* ‘дурак’, лит. *vy-lūs* ‘лживый’, *vylius* ‘хитрость, обман’, англос. *wīle, wīl* — семантика та же).

В заключение хочется отметить, что идею этимологического родства исследуемого демони́ма с с.-х. *vīti* ‘вить (веревку), скручивать, виться, раз-

веваться' недавно независимо высказала А. А. Плотникова [Плотникова 2004: 206]. Однако для автора ценнейшей монографии «Этнолингвистическая география Южной Славии» первостепенна связь вилы с ветром, проявляющаяся в ее способности крутиться, танцевать, пребывать в движении [там же: 204; Плотникова 1996: 104–105]). Если учесть, что движение ветра имеет преимущественно турбулентный, вихреобразный характер, можно рассматривать объяснение А. А. Плотниковой как частный случай наших семантических построений. Наблюдения этого автора, сделанные относительно сакральной семантики слав. *víti* в обрядовом контексте [Плотникова 1996], во многом близки нашим.

Глава 5

КОСТРОМА/КОСТРУБ

Как упоминалось в вводной части настоящей диссертации, в науке отсутствует полная ясность не только в отношении происхождения русско-славянских признанных теонимов, но также квази-теонимов — наименований демонических и полудемонических существ (*шуликун, волколак/вурдалак, упырь, мавка, игоша*), а также ряда календарно-обрядовых персонимов (*Купала, Додола, Кострома/Коструб*). В настоящей главе предполагается уделить место рассмотрению последнего мифологического имени.

Несмотря на то, что форма *Кострома* является наиболее распространенной, известны и другие варианты этого имени: *Строма* (очевидно, искаженное *Кострома*), *Коструб*, а также уменьшительно-ласкательное *Кострубонько* и *Кострубонька*. Последнее в зависимости от региона колеблется в роде (муж./жен.). На великорусской территории имя *Кострома* превалирует. Оно соотносится с персонажем весенне-летней обрядности, одноименных игр и хороводных действ. Напротив, в западной, юго-западной и восточной частях Украины все известные фольклорно-обрядовые формы связаны с *Кострубом*. Последнее приводит нас к необходимости рассматривать формы *Кострома* и *Коструб* как варианты одного имени.

В памятниках древнерусской письменности интересующая нас форма *Кострома* возникает с конца XVI в. В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» она подается со значением ‘чучело из соломы и рогожи, а также пучок прутьев, батоков’. Однако приводимая там же цитата, относящаяся к 1596-му г., иллюстрирует употребление этой формы лишь в значении имени собственного, причем антропонима: «С пустыни з Бѣлкова Выдропуского яму на охотникѣхъ, на Костромѣ на Дмитреевъ да на Васькѣ Агарышевъ <...> за яровой хлѣбъ за лишки нялось взяти денегъ, что они пахали сверхъ оброчныхъ, 3 рубли и 20 алтынъ» [СРЯ XI–XVII 7: 371]. Соответственно, мы ничего не знаем об особенностях функционирования в др.-рус. языке его омоформа — мифологического термина, который может являться как именем собственным, так и нарицательным в зависимости от степени персонификации; нет у нас и более ранней информации относительно лексемы *кострома* в значении ‘батоги, прутья’ и подобном.

В отечественной этимологической науке не без влияния фольклорно-мифологических работ утвердилась точка зрения, в соответствии с которой *Кострома* возводится к *костра* ‘кострика’, т. е. ‘очесы от обработки льна, конопля’ [ЭССЯ 11: 163; Фасмер 1986–1987 II: 348 — 349³⁸]: «Название костры, кострики прекрасно годилось метонимически для обозначения взлохмаченных волос, лохматого человека, растрепы. В русской народной культуре слово *кострома* (первоначальное значение ‘костра, кострика’) <...> послужило термином, обозначающим фигуру, соломенную куклу, выступавшую в обряде символического перехода от весны к лету» [ЭССЯ 11: 163]. При этом, как видно из цитаты, сдвиг в значении ‘костра’ > ‘обрядовый персонаж’ осуществлялся через промежуточное звено — ‘лохмач, человек с торчащими волосами’, что вызывает недоумение. Из объяснения неясно, почему персонажу приписывается внешняя особенность (взлохмаченность, непричесанность), на которую нет и намека ни в одном из дошедших до нас этнографических описаний. Кроме того, очевидно, что О. Н. Трубачев, которому принадлежит приведенное высказывание, исходя из фонетических предпосылок, отождествляет сами обрядовые фигуры Костромы и Коструба, что, как будет показано ниже, ошибочно. В связи с критикой данной научной позиции встает вопрос: правомерен ли поиск исторических истоков подобных мифологических лексем, сопровождающийся попыткой приписать сакрально-обрядовым терминам совершенно определенное исходное содержание, или же в силу искажений, табуирования и др. тенденций их внутренняя форма претерпела настолько ошутимый распад, что фонетическая оболочка указывает лишь на поверхностные связи? На примере этимологического опыта, предпринятого в данной главе, хотим показать, что возможно положительное решение поставленного вопроса.

* * *

Кажется очевидным, что на семантическое обоснование, а соответственно и на этимологию слова *Кострома* в ЭССЯ, во многом повлиял тот факт, что персонаж существует в двух близких ипостасях (жен./муж.), которым на уровне номинации соответствует *Кострома/Коструб*. Имя *Коструб* (о его этимологии см. [Berneker 1908–1913: 584; Фасмер 1986–1987 II: 349; ЭССЯ 11: 163; Machek 1957: 225³⁹]) как более прозрачное обычно бралось за основу, а выводы распространялись на его женское соответствие. Этот мифоним стоит в большом ряду нарицательных образований, причем как без суффиксального осложнения (ср. укр. *коструб* ‘неряха’, чеш. *kotrba*

³⁸ Фасмер, по сути, не дает этимологии, ограничиваясь сопоставлением с рус. *костёръ, костра́*.

³⁹ В. Махек видит здесь присоединение приставки **ko-* к основе **strubъ*, **strъbъ*, родственного нем. *struppig* ‘растрепанный’ [Machek 1957: 225].

‘взъерошенная голова’ [Фасмер 1986–1987 II: 349], а также ‘лохматый человек’ [ЭССЯ 11: 163], рус. ю.-зап. *коструб* ‘растреп’ [СРНГ 15: 82]), так и с дополнительной аффиксацией (ср. чеш. *kostrbaty* ‘корявый, шершавый’, польск. *kostrubaty* ‘то же’, укр. *кострубамий* ‘косматый, вихрастый’ [ЭССЯ 11: 163], дон., твер. *кострубатый* ‘шероховатый; хохлатый (о курах); своенравный’ [СРНГ 15: 82]). Надо отметить, что праславянский суффикс **-at-* присоединялся к номинативным основам и в настоящий момент является носителем семы ‘обладающий каким-то отличительным (внешним) признаком’. Он особенно продуктивен при производстве адъективов-сомативов. Таким образом, для *кострубатый* (аналогично — *косматый* «имеющий космы») можно реконструировать семантику «обладающий *кострубом/-ой, *кострубамии». Современный русский язык такой формы существительного не сохранил, зато она зафиксирована в слвц.: *kostruba* ‘взлохмаченные волосы; костра, кострика’ [ЭССЯ 11: 163]; близкую ей обнаруживаем в с.-х. *кострба* ‘festuca и др. травы’ [там же]. При этом кажется, что последний содержит весьма архаичное употребление формы **kotr̥ba*, а именно — остистая трава ‘festuca’ (рус. номенклатурное название *овсянница*). Чеш. *kostrba* ‘взъерошенная голова’, слвц. *kostrba* ‘растреп’ демонстрируют уже переносное употребление, основанное на сравнении непричесанной головы с копной торчащих в разные стороны жестких трав. Таким образом, для имени Коструб связь с гербарным «подтекстом» затемнена ассоциациями соматического плана.

Позднейшее представление о «непричесанности» *Коструба* [Миллер 1865: 49, 8 (Дополнения)] поддерживалось распространенным народным представлением о «нечеловеческом» облике демонических существ: их повышенной волосатости, косматости, покрытости шерстью (вспомним внешность святочных и масленичных ряженных, изображающих предков, чертей, нечисть; а также лешего, русалку, Смерть⁴⁰ и др.) [СД II: 632; Власова 1998: 112–113, 216, 284, 414–416, 449, 476 и др.].

Исходя из типологии украинских игрищ о Кострубе, родственных празднествам в честь Ярилы и Купалы на остальной в.-слав. территории, можно предположить, что термин *Коструб* явился заменой сакрального имени собственного типа *Ярила, Купала*⁴¹, с которыми связывалось представление об умирающем и воскресающем вегетативном духе типа древнегреческого Адониса [Веселовский 1894: 298–299; Владимиров 1895: 352; Ефименко 1869: 86–87; Троицкий 1914: 7–14]. По мнению О. Зилинского, обрядовые формы игры о Кострубе близки именно таким оргиастическим

⁴⁰ В укр. фольклоре смерть нередко наделяется эпитетом *кострубата*. Ср., в частности, в быличке «Рицар и смерть» [Гнатюк 1912: XXXIX].

⁴¹ Ср.: «На Купалу <...> в некоторых местностях хоронят соломенную куклу, называемую *Ярилой, Костромой, Кострубом*» [Сла IV 6: 2406].

обрядам, целью которых была эротическая и вегетативная магия [Зилинский 1968: 207].

* * *

В этимологическом отношении с *Костромой* дело обстоит иначе. На материале рус. языка это слово этимологизируется с известными трудностями, поскольку выделяемый в нем конечный суффикс является, строго говоря, уникальным. В др.-рус. язык в качестве индоевропейского наследия пришел фонетически близкий аффикс **-ьт-*, тоже достаточно ограниченный в своем славянском распространении (ср. ст.-сл., др.-рус. *въдьма*, с.-х. *кѣста* ‘спина; прическа, шевелюра, хохол’, кашуб.-словин. *гта* ‘холм, откос и др.’) [Варбот 1984: 181]. Суффикс же **-от-* древнерусскому словообразованию не известен [Фасмер 1986–1987 II: 353, 329, 380]⁴².

В рус. народных говорах *кострома* как необрядовый и неигровой термин встречается довольно редко — в некоторых тульских, петрозаводских, олонечких говорах (‘пучок прутьев или батоков, которыми наказывают’; ‘растение *Bromus arvensis* L., костер полевой’, ‘сорные травы’) [СРНГ 15: 82; СлА IV 6: 2405]. По свидетельству А. В. Терещенко, а вслед за ним и А. Н. Афанасьева, в Саратовской губ. так, якобы, называлась куча соломы, сжигаемая под Новый год⁴³ [Терещенко 1847–1848 VII: 116; Афанасьев 1995 III: 355, прим. 1]. *Кастрама* ‘костра, кострика’ засвидетельствована на территории Белоруссии [ЭССЯ 11: 163].

Зато такое же слово в значении персонажа ритуальных действ, хороводов и детских игр с давних пор известно в России повсеместно (Брянск., Курск., Орлов., Тул., Ворон., Моск., Муром., Владим., Нижегород., Казан., Костром. и др.) [СРНГ 15: 82; СлА IV 6: 2405–2406]. Персонаж этот может изображаться драматически (ряженой девушкой или парнем) или в виде

⁴² Вряд ли можно говорить о возможности исторического выделения этого суффикса и в «темных» словах типа *котомá* (котомка), *корма*, *кромá* (этимологические подробности см. в [Фасмер 1986–1987 II: 353, 329, 380]).

⁴³ Важно отметить деталь, пропущенную исследователями семантики слова *кострома*: поразительным образом святочная песня, сопровождающая, по А. В. Терещенко, ритуальное сжигание соломы, напоминает традиционный вариант летней песни, музыкально оформляющей «похороны» чучела *Костромы* [там же]: «О, свет, моя *Кострома*! У *Костромушки* головка болит. У *Костромушки* бело лицо горит». Т. о., *кострома* в зимнем обряде — это не просто куча соломы, как считали А. В. Терещенко и А. Н. Афанасьев (а вслед за ними и этимологи), а символический аналог какой-то персонифицированной мифологической сущности. Вывод: имя персонажа первично по отношению к обрядовому атрибуту. Не исключена также ошибка в приписывании временной приуроченности данной песни к святочному циклу, хотя наличие сев.-рус. *костромы* ‘святочные ряженые’ как бы косвенным образом подтверждает информацию А. В. Терещенко.

куклы, изготовленной из соломы, рогожи, наряженной в сарафан, украшенной цветами. Наиболее раннее изображение «похорон» Костромы относится к 1825 г., но предполагаемый оригинал этой акварели был еще старше [Перелецкий 1911: 89].

О недостатках семантического обоснования этого слова, предлагаемого лингвистами, речь шла выше. Теперь скажем несколько слов о тех взглядах, которые получили распространение в среде этнографов и фольклористов. Наиболее часто повторяется идея возведения этого слова к диал. *кострома* ‘прут, розга, растущие во ржи сорные травы’, а также *костра*, *кострика*, *кострица*, *кострец* с обобщенным значением ‘жесткая кора растений, годных для пряжи; сорные травы; крапива; трава метлица и др.’, причем напрямую, минуя связь с семой взъерошенности, непричесанности. Такая точка зрения характерна для А. Н. Афанасьева, И. Миловидова, Л. Кулаковского, О. Зилинского, Л. Ивлевой, Т. А. Агапкиной [Афанасьев 1995 III: 355; Миловидов 1890: 59; Кулаковский 1965: 35; Зилинский 1968: 209; Ивлева 1994: 60–61, СД II: 634]. Любопытно, что при попытке мотивировать семантический переход от производящего слова к деривату указанные ученые были вынуждены строить предположения, основанные на частностях, поскольку находили мало общего между обрядовым персонажем и мотивирующим его словом. Иногда логический зазор преодолевался за счет включения в семантическое поле слов *костра*, *кострица* и др. значения ‘солома’ (а именно, название персонажу дано по материалу изготовления его куклы), что лингвистически неточно (солома никогда *костромой* не называется) [ЭССЯ 11: 163]. Заметим кстати, солома, как и рогожа, ветошь, — универсальный материал для изготовления субститутов т. н. сезонных божеств или духов растительности наподобие Масленицы, Ярилы, Купалы, Морены, а также подручное средство святочного и масленичного ряженья.

Другой путь этнографического объяснения имени персонажа — акцентирование внимания на отдельных случаях изготовления Костромы из пучка сорняков [Троицкий 1914: 14], что также никак нельзя считать специфичным ни для данного персонажа, ни для обрядовой традиции *rites de passage*. Особняком стоит утверждение И. А. Морозова [Морозов 1998: 265] относительно образования *Кострома* путем присоединения префикса *ко-* к основе **str* ‘старый, обветшалый, древний’, что противоречит утвердившейся в науке этимологии для слав. **starъ* и лежит за пределами известных фонетических закономерностей. Такой подробный обзор существующих на настоящий момент этимологий необходим для понимания того факта, что при всей очевидной формальной соотнесенности слова *Кострома* с *костра*, *кострица*, *кострика* и др. до сих пор не найдено надежное основание для их семантического сближения. И, как нам кажется, проблема заключается в ошибочной установке на единственность мотивации для интересующего нас слова.

Гнездо **kostr-* очень обширно. Оно включает в себя более десятка разновидностей славянских словоформ, причем на уровне значений **kostr-* во многом параллельно **kost-*:

**kostr-* — чеш. *kostra* ‘скелет, костяк’ [ЭССЯ 11: 158], укр. *кóструб* ‘Skelet’ [Желеховский, Недільский 1886 I: 371]; твер. *кострѣц* ‘растение *Bromus* L.’ [СРНГ 15: 79]; донск. *костры́шить* ‘мелко резать, крошить ч.-л. без определенной цели’ [ЭССЯ 11: 162]; словц. *kostruka* ‘шип, колючка, ость’ [там же: 163]; болг. диал. *кóсра* ‘соблазнять, дразнить’ [там же: 162];

**kost-* — болг. *костур* ‘скелет, костяк; ножик; вид рыбы’ [ЭССЯ 11: 165], укр. *кіст(н)як* ‘Beingerippe, Todtgerippe, Skelet, Knochenmann’; [Желеховский, Недільский 1886 I: 371]; рус. диал. *костѣль* ‘сорная трава из семейства злаков, *Bromus*’ [ЭССЯ 11: 153]; словен. *kostornica* ‘большой складной нож с костяной ручкой’ [там же: 167]; др.-рус. *костица* ‘зерно вместе с отходами, невеяный хлеб’ [СРЯ XI–XVII 7: 368]; рус. обл. *костіть*, *костеріть* ‘осыпать бранью, ругать’ [СРНГ 15: 73, 75].

С одной стороны, значения **kostr-* несамостоятельны (нет ни одного, которое бы не передавалось формой **kost-*), с другой, — часть значений **kostr-* могут быть объяснены только на фоне генетической близости с лексемами типа рус. *чесать*. Таким образом, формы на **kostr-* следует признать двойко мотивированными (**kes-* ‘чесать’ > **kostra* < **kostь*), что было убедительно доказано автором 11-го выпуска ЭССЯ О. Н. Трубачевым: «...Некоторые значения слова **kostra* как бы нейтральны, т. е. в равной мере включают семантические черты, казалось бы, далеких слов — **kostь* и **česati*. Таковы значения ‘рыба с твердой чешуей’ (болг. диал.) и подобные (напр., ‘взьерошенный’). Имеющая место в семантике слова **kostra* нейтрализация противопоставления слов **česati* и **kostь* показывает нам, кажется, довольно объективно, что все три слова этимологически родственны между собой» [там же: 159–160]. Такой подход устраняет необходимость предпочесть в качестве исходного одно из значений основы **kostr-* ‘сорняк, очесы льна’ для производства от него *Кострома*, а также попутно заставляет проверить гипотезу о возможном родстве с **kostь*/**kostra* ‘скелет, покойник’.

Как уже было нами заявлено в статье «Что значит выражение перемиывать косточки?» [Штейнгольд 2001], двойная мотивация (со стороны *кость* ‘часть скелета человека’ и *кость* ‘покойник, мертвое тело’) характерна для названия в.-слав. сказочного персонажа, а именно слова *Кощей*. Ср., напр., рус. диал. *кощей* ‘скупец, скряга’, *кощя́*, *кощѣдра* ‘исхудалый, тощий человек; Кощей’ (Ряз., Ворон., Моск., Свердл.), *кощейка* ‘скупая злая старушка’ (без указ. места), *кощиль бессмертный* ‘олицетворение

смерти' при *кощиль* 'скелет'(Сев.-Двин.) [СРНГ 15: 159], укр. *кощій* 'Skelet, wandelndes Gerippe' [Желеховский, Недільский 1886 I: 374; Miklosich 1886: 134; Berneker 1908–1913: 583], блр. *кашчэй* с теми же значениями [ЭСБМ 4: 325].

В отличие от описанного случая, *Кострома* может возводиться к основе на *-r-* и имеющей в своей семантической парадигме уже упомянутые значения:

1. скелет, костяк (ср. др.-рус. *кострець* 'нижняя часть крестца'; словц. *kostra*; чеш. *chustrice* 'копчик, гузка'; блр. диал. *кастрына* 'рыбья кость'; укр. *кострун* 'Knochengerüst, Skelet', *кóструб* 'Skelet' [ЭССЯ 11: 164, 158, 162, 159; Желеховский, Недільский 1886 I: 370–371]);

2. сорная трава; очесы от обработки льна, конопля (ср., напр., укр. диал *костра* 'кострика', а также *кóстрик* 'Kaulbarsch (Acerina vulg.)', *костріця* 'Flachs-, Hanfschebe, langes Holzscheit, Steissbein, Berges', *кострубáтка* 'Bärentatze (Clavaria flava)' [Желеховский, Недільский 1886 I: 374]; рус. диал. *кострі́ка*, *костры́ка* 'кострика' (Тул., Ворон., Курск., Новосиб.); блр. диал. *кострука* 'мякина'; с.-х. диал. *кòстрина* 'козья шерсть, костра' [ЭССЯ 11: 159, 162–163, 158]).

Блр. диал. *кастры́вы* как нельзя лучше демонстрирует связь с обоими семантическими полями (ср. 'костистый' и 'с кострой'). То же схождение сем наблюдаем в укр. *кóструб* 'Straubige, Skelet' [Желеховский, Недільский 1886 I: 374].

* * *

На фоне многочисленных попыток интерпретировать имя персонажа в технологическом и гербарном ключе, связь с *кость* 'покойник, мертвое тело' до сих пор оставалась практически незамеченной⁴⁴. Только при опоре на фольклорно-этнографические данные можно выявить истоки более глубокой корреляции между именем анализируемого персонажа и его полудемоническим статусом. Кострома имеет непосредственное отношение к загробному миру, обрядам символических «похорон-выпрощиваний» и характеризуется чертами, роднящими ее с «заложными» покойниками (преимущественно в ипостаси русалки). Последнее впервые было отмечено Е. П. Добрынкиной [Добрынкина 1874: 103], а затем более подробно описано Д. К. Зелениным, Н. П. Гринковой [Зеленин 1995: 266–270, 211; Гринкова 1947: 180–181]; отдельные положения теории «заложного» происхождения Костромы развили О. Зилинский [Зилинский 1968: 208–209, 211] и И. А. Морозов [Морозов 1998: 319–321]. Важно отметить, что ино-

⁴⁴ Не совсем ясный намек на семантическую связь *кость* и *Кострома* высказал В. Н. Топоров [Топоров 1987: 26–27].

гда ритуальные тексты свидетельствуют в пользу контаминации мотивов, связанных с Костромой и русалкой. В частности, в зафиксированном в с. Чубаровке (Сердобский у., Саратовская губ.) обряде «проводов» русалки, справляемом в типично «русальный» период, а именно в заговенье на Петров пост, сквозят черты двух разновременных культовых традиций: центральным мифологическим персонажем является Кострома (именно к ней обращен погребальный плач и благодарственная молитва), а оплакиваемое чучело именуется *русалкой*: «Во время шествия с чучелом *русалкой* несколько раз поют <...> песню: “*Уи ты свет моя Кастрама, Гасударыня Кастромушка была, Ни Кастромушка, кумушка мая! Ни накинута (sic!) при нужди ты миня, При нужди, при старости...*” » [Зеленин 1995: 256]. Видимо, аналогичным являлся текст плача в обрядовом действе, зафиксированном в конце XIX в. В. Скв-ой в Самарском у. Корреспондентка передает содержание песни в прозаическом пересказе, неточно, но и этого достаточно для констатации сходных плачевых мотивов: «Кострома, Кострома, зачем ты нас покидаешь, зачем оставляешь?! Конец нашему безделью, хороводному веселью...» [цит. по Кулаковский 1965: 28]. В отдельных восточнославянских регионах Кострома, как и русалка, могла изображаться в виде высокой фигуры⁴⁵, закутанной в простыни, увитой гирляндами живых цветов и зелени и с кудрявой дубовой ветвью [там же]. Растительная символика, без сомнения, роднит Кострому не только с русалками, но и с ю.-слав. Додолой, Пеперудой, «похороны» которых осуществлялись окказионально, при вызывании дождя. Связь с водной стихией для Костромы достаточно органична: ее куклу нередко бросают в реку или болото, топят в гробике, предварительно привязав к нему камень, обливают водой; девушку, изображающую Кострому, купают (при этом купаются и сами участницы обряда [Сахаров 1885 II: 207–209; Ефименко 1869: 86]). В этой связи интересна самарская традиция — предварительное обливание «мертвой» Костромы перед ее потоплением в пруду [Кулаковский 1965: 29].

Мотив обливания в этнографических исследованиях трактуется двояко: как средство осуществления симулятивной магии и как превентивная мера против нечистых покойников, колдунов, упырей. Одно другому не противоречит. Реконструкция др.-слав. мифологических воззрений показывает, что вода представлялась одной из стихий, находящихся во власти предков (прежде всего — безвременно скончавшихся), а также рассматривалась как преграда между «тем» и «этим» светом. Многочисленные свидетельства поливания могил «заложных» покойников, бросания их останков в реку, овраг, наполненный водой, болото для предотвращения за-

⁴⁵ Высокий рост — признак демонического существа. Для достижения впечатления «потусторонности» ряженный, изображавший русалку, Смерть, Кострому, вставал на ходули, имитировал высокий рост за счет поднятых вверх и связанных рук или горшка, решета, укрепленного на голове [Ивлева 1994: 60, прим. 70].

сухи [Зеленин 1995: 104–107, 110, 112–113]. Несмотря на то, что Д. К. Зеленин отрицал непосредственное обращение к «заложным» покойникам с просьбой о дожде, мы считаем такую возможность вероятной. С течением времени эти молитвы естественным образом были переадресованы Богу: *«Обливаю, лью, — Дай, Боже, ливень! Дощику, припусти, Избавь нас от напасти!»* (с. Ивановка, Александровский у., 1887 г.) [там же: 106]. Архаическими чертами отмечен современный полесский ритуал вызывания дождя, строящийся по модели оплакивания архетипического утопленника (Макарки) у источника воды: «В с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. при длительной засухе сыпали в колодец освященный мак и, колотя крюком по колодцу, причитали: *“Макарко утопиўся, Макарко утопиўся”*». Любопытно, что процедура вызывания дождя в качестве составляющей включает жертвоприношение утопленнику с умиловительной целью. Такая же просьба о дожде содержится в записях Е. П. Добрынкиной, сделанных во время «похорон» Костромы в Акиманской слободе Муромского у.: *«Девница-красавица Водицу носила, Дождика просила: “Создай, Боже, дождя, Дождика частова, Чтобы травынку смочило, Костроме косу остру притупило»* [Добрынкина 1874: 102]. При этом Кострома рисуется как зловредное существо, угрожающее живым засухой (ср.: *Чтобы травынку смочило, Костроме косу остру притупило...*). На уровне символической атрибутики она характеризуется наличием вороных коней (*Твои кони вороные В поле кочуют; Дороженьку чуют...* [там же]), косы (сельскохозяйственного орудия), что заставляет толковать ее как возможную проекцию Смерти.

Важно отметить, что потопление чучела в реке, сопровождаемое заклинанием дождя, предшествует заключительным словам песни, в которых живописуется результат обезвреживания Костромы: *«Как за речкой, за рекой, Кострома сено косит; Бросила косу среди покосу»* [там же]. Свидетельством того, что персонаж этот осмыслялся как враждебный людям, от которого надо избавиться, обнаруживаем в песне с. Ольховка Муромского у.: *«Костромушка, Кострома, Куда твоя голова? К бесу, к лесу, В омут головой!..»* [там же: 103]. Последние два стиха напоминают формулы проклятий и заговорных «посылов», цель которых — магическое выпроваживание в «чужой», «нечистый» локус. Ср.: *Пошел (иди) ты к бесу!; А ну тебя в болото!; Поди ты, болезнь, на сухой лес!* Вместе с тем, наряду с чисто языческими заклинаниями, соответствующими обрядам языческих «проводов», в текстах могут встречаться словесные обороты, больше характерные для «честных» похорон по христианскому канону. Напр., в 70-х гг. XIX в. в с. Зименки того же уезда осуществлялись «похороны» Костомушки-«мужчины», когда после потопления чучела «жена» (ряженная) плясала, приговаривая: *«Поди, душа, прямо, таки в рай, таки в рай, таки в рай, таки в рай!»* [там же]. Отголоском такой «веселой» прощальной песни с упоминанием *рая* следует считать конечные, на первый взгляд абсурдные, слова припева из варианта, записанного в Херсон-

ской губ.: «*Під забором стояла, На козаків моргала, Весело пісню співала, Чир-вир, бом-бом, Чудо-рай, чудо-рай*»⁴⁶. «Райские» мотивы подобных заплачек органично сочетаются в «проводах» с утрированным весельем, — все это напоминает описания заключительной фазы славянской языческой тризны, известной нам по др.-рус. письменным памятникам и этнографическим описаниям.

Как «заложная» покойница Кострома редко имеет гроб (*колоду*), гораздо чаще ее «хоронят» на доске, носилках, в ящике или корыте [Зилинский 1968: 209; Добрынкина 1874: 101–102; Кулаковский 1965: 29]. Игры «в Кострому» часто заканчиваются тем, что ее, как «заложного» покойника, «тянут хоронить», а потом бросают и разбегаются [Мехнецов 1996: 144]. При имитации похорон обряд отпевания пародийный, включающий шутовское облачение «священника», каждение лаптем или камнем, «свечи» из стеблей растений. Собственно, как и в случае с «нечистыми» покойниками (утопленниками, висельниками, «опойцами» и др.), которых не принимает земля, Кострому не погребают, но после голошения и ношения по деревне бросают в реку, лужу или оставляют в лесу под березой. При этом поют: *«Во поле, было во поле, Стояла береза, Она ростом висока, Листом широка. Как под этой под березой Лежала Кострома; Она убита, не убита, Тафтою покрыта...»* [Добрынкина 1874: 102]. Хорошо описана роль березы в русальных обрядах [Зеленин 1995⁴⁷; Виноградова 1986: 99].

Естественным образом Кострома «вписывается» в большой ряд семико-троицких «птичьих» персонажей (соловушка, воробей, кукушка и др.), для которых также характерны «похороны» без погребения [Зилинский 1968: 208, Корепова, Белоус 1985: 88–89; Морозов 1998: 311]. «Обряды “похорон воробья (кукушки, соловья)” были построены примерно по одной схеме: чучело из соломы или травы, навитых на вертикальную часть деревянного «креста», обматывали лопухами и украшали одним или несколькими венками. «Соловушку» или «воробья» водили по селу, держа поперечную палку, вокруг них плясали, водили хороводы» [Морозов 1998: 311]. Затем между партией парней и девушек разыгрывалось шуточное сражение, чучело несли в рожь, разрывали там и закапывали (а иногда топили в реке) со следующей припевкой: *«Сохнет, вянет в полюшке Травка без дождя...»* [там же]. (совершенно аналогичным образом с элементами ритуальной борьбы осуществлялось «погребение» Костромы в Муромском у.) [Троицкий 1914: 8].

На материале обрядов с участием орнитологических символов учеными были выявлены важные символические моменты, дающие ключ к пониманию функционального назначения обряда «похорон», а также повод к раскрытию образа Костромы как «заложной» покойницы. Во-первых, хороне-

⁴⁶ Цит. по [Зилинский 1968: 201].

⁴⁷ См. предметно-тематический указатель на слово *береза*.

ние во ржи, разрывание на ниве или утопление орнитоморфных персонажей осуществляется, с целью метеорологической и аграрной магии (сходство с обрядовым использованием чучела Костромы очевидно). Вторых, птица — хтонический персонаж, воплощение души предка, часто до срока скончавшегося (в особенности это касается кукушки), а близость Костромы к миру предков вырисовывается достаточно отчетливо (см. ниже подробное обоснование этого тезиса). Представление о русалке, Костроме как о воплощенной душе находит выражение в наличии эпитетов и апеллятивов «птичьего» характера, обращенных к Костроме/Кострубу: *белая лебедушка, лебедушка-лебедь*⁴⁸ [Добрынкина 1874: 103], укр. *сивий, милий голубонько* [Зилинский 1968: 200].

Типологическая близость Костромы-русалки к весенне-летним птичьим персонажам доказывается, в частности, тем, что обряд «крещения и похорон кукушки» совпадает по времени с календарным периодом «проводов» Костромы и русалки. То, что Кострома является «нечистой» покойницей, отчетливо прослеживается при анализе обстоятельств ее внезапной смерти в результате болезни, убийства, пьянства. Достаточно подробно мотив «опивания» (отравления?) развит в варианте, записанном в с. Климово Муромского у.:

*Кострома-то разгулялась,
Кострома-то расхвалилась.
Как Костромин-то отец,
Стал гостей собирать,
Гостей собирать,
Большой пир затевать;
Кострома пошла плясать,
А чужие-то притаптывать.
Кострома, Кострома,
То Костромушка была.
Я к тебя кума незваная пришла;
Я ли тебя Костромушка
За рученьку возьму,
Вином с маком напою,
В хоровод тебя введу.
**Стала Кострома поворачиваться,
С вина-маку покачиваться:**
Вдоль по улице пошла...
Костромушка расплясалась.
Костромушка разыгралась,
Вина с маком нализалась.
**Вдруг Костромушка повалилась:
Костромушка умерла** [Добрынкина 1874: 101–102].*

⁴⁸ Данный апеллятив сочетает в себе орнитологические и гербарные ассоциации.

В момент оплакивания поются следующие слова: «*Ты [Кострома] нарядная была, Развеселая была, Ты гульливая была* (ср. *победная* [т.е. бедовая] *голова* из шутиловского вар.). *А теперь, Кострома, Ты во гроб легла...*» [там же]. В песне, записанной Е. П. Добрынкиной в соседней Акиманской слободе, Кострома изображается убитой:

*Во поле, было во поле,
Стояла береза,
Она ростом высока,
Листом широка.
Как под этой под березой
Лежала Кострома;
Она убита, не убита,
Тафтою покрыта* [там же].

В современном варианте игры «в Кострому», записанном А. Мехнецовым в 1974 г. в с. Сычи Тюменской обл., в качестве причины преждевременной смерти указываются следующие: «с голоду, с холоду, с бабьей сухоты, с девьей красоты» (близкий перечень причин смерти Костромы содержится в брянских записях П. Н. Тиханова конца XIX в. [Тиханов 1904: 189]). Заканчивается игра символическим удушением Костромы и ее похоронами, как «заложной» покойницы [Мехнецов 1996: 144].

В с. Шутилово Горьковской обл. (нач. 1980-х гг.), в числе многочисленных вариантов кончины *бабушки Стромы*, фольклористам сообщили о самоубийстве: «*У нас вот похороны. Бабушку нашу хороним. Вчера с веревочки сняли*» [Корепова, Белоус 1985: 93]. Развитие этой фарсовой мотивировки смерти принадлежит, как правило, мужчинам (фольклористам даже показали сук, на котором якобы повесилась «бабушка» и кусок веревки от петли, говоря при этом: «*Совсем пропилась*»). Женское отношение к «покойнице» характеризуется большей почтительностью. Следует подчеркнуть, что участие лиц мужского пола в обряде Костромы — веяние последних ста лет, еще в XIX в. он справлялся исключительно женщинами⁴⁹.

Безвременно погибшей можно считать Кострому и на основании того, что в детских играх она почти всегда выступает как незрелое существо (ответы за нее дает «нянька», «мать»). Вместе с тем даже в тех случаях, когда указывается на почтенный возраст персонажа (напр., *бабушки Стромы* в шутиловском варианте), всплывает более древний мотив — мотив безбрачия: «*В девчонках весь век прожила, Соломинки не видала...*»

⁴⁹ В частности, в некоторых случаях отмечается, что являются инициаторами и организаторами «похорон» Костромы из года в год одни и те же пожилые женщины; в их функции, в частности, входит «рядить» чучело [Корепова, Белоус 1985: 92]. Т.о., их роль сходна с ролью профессиональных плакальщиц и «омывальщиц», готовящих тело к погребению.

[там же: 49]. Пир, описывающийся в экспозиции обрядовой песни из с. Климово Муромского у. («Как Костромин-то отец...»), И. А. Морозов предположительно называет свадебным, а ситуацию опьянения – отравления – смерти понимает как намек на инициации, целью которых был переход девушек-подростков в результате «общения» с русалками во взрослую возрастную группу [Морозов 1998: 319–321].

Сигнальными словами, аранжирующими тему смерти в костромском ритуально-игровом корпусе текстов, могут считаться типичные поминальные кулинарные термины: *блины масляные, браги сыченые, блины (пышечка) с творогом, кисель с молоком, каша масляная (с молоком), медовуха, крашеные яйца* и др. [Добрынкина 1874: 102–103; Шингарев 1900: 155; Кулаковский 1965: 16; Корепова, Белоус 1985: 93]. В сообщении А. И. Марковой прямо указывается на поминальный характер трапезы, связанной с Костромой [Шейн 1898–1900 2 : 50].

Кульминационным моментом сюжета, разворачивающегося вокруг символической фигуры Костромы/Коструба, следует признать смерть с последующим воскресением. Самое широкое развитие эта драматическая часть обряда получила в своей игровой разновидности [Шейн 1898–1900 2: 49–50; Нечаев 1891: 219; Покровский 1887: 198; Добрынкина 1874: 103; Тиханов 1904: 188–190; Чубинский 1872а: 77–78]. При этом покойница Кострома (Коструб) представляется опасным существом, наводящим ужас на игроков, а поведенчески она сравнима с упырем, ходячим мертвецом быличек, ведьмой, сказочной Бабой-Ягой. Наименование *Кострома*, с одной стороны, созвучно костр. эпитету смерти — *костяная* [СРНГ 15: 90], с другой — содержит намек на костистость, костеность, свойственные персонажам типа Смерти и Бабы-Яги (ср. *Баба-Яга костяная нога*) [Лаушкин 1970]. В варианте, зафиксированном в станице Надеждинской на Кавказе, она прямо названа *мертвой Костромушкой* (после сигнала *Мертвая Костромушка идет!* все игроки бросаются врассыпную и начинается погоня) [Покровский 1887: 198; Шейн 1898–1900 1: 371]. Для понимания сути символического образа Костромы-покойницы-смерти важны и другие традиционные выкрики типа: *Зелены глаза!* [там же] (намек на русалку), *Сырушка-ненаедушка!* [Покровский 1887: 198] (вероятны ассоциации с фольклорным образом Смерти как вечно голодного существа; первая часть составного эпитета может содержать отсылку к обрядам масленичного цикла).

Преследование «живых», т.е. остальных участников игры, может в отдельных случаях идти до тех пор, пока Кострома-смерть не «заразит» всех: «Умершая Кострома вскакивает и ловит бегущих. Кого поймает, то они уже вдвоем ловят остальных; изловит третью, — втроем и т.д. до последней...» [Добрынкина 1874: 103]. В этом варианте, несомненно, отразилось представление о смерти, распространяющейся подобно цепной реакции, напр., смерти, возникающей вследствие эпидемического заболевания. О. Зилинский включил игры о Костроме, заканчивающиеся ее воскресени-

ем, в широкий контекст славянских (чеш. «Na umrlého žida», слов. «Na žida», серб. «На мрца», «На мртвог турчина», а также сходных украинских) и средневековых германских игр («Der Totentanz»), целью которых признается восстановление экзистенциального равновесия, выпроваживание смерти за пределы рода и призывание жизни [Зилинский 1968: 210]. В некоторых вариантах обряда, а особенно в игровых формах, заметно «расслоение» образа Костромы-смерти за счет особой экстерьеризация антагонистического начала. Роль источника насильственной смерти Костромы присваивается *Смерти* [Кулаковский 1965: 29], *Кузьме Кривороту* [Шейн 1898–1900 2: 49], *куме*⁵⁰ (ср. *Я к тебя кума незваная пришла; Я ли тебя Костромушка за рученьку возьму, Вином с маком напою*) [Добрынькина 1874: 101].

Интересно обратить внимание на факт перенесения мифологических имен (*Кострома, русалка*) на ряженных персонажей зимней обрядности, отмеченных всеми признаками «того» света, сравниваемым с ожившими покойниками, нечистью (ср. *костромы* ‘ряженные на святки’ [Ивлева 1994: 59–61]). В сев.-рус. бытовой речи *Кострома* соотносится с неопределенно-враждебным существом типа Бабы-Яги и является персонажем устрашения типа *мáры, хóхлы, хóхлы-мóхри, кикиморы* (Карел., Мурм., Онеж.): *Кострома тебя утащит!* (Мурм., КАССР) [СРНГ 15: 82; Черепанова 1983: 47]). Приведенных фактов достаточно, чтобы указать на концентрирование вокруг имени *Костомы/Коструба* представлений, связанных с хтоническим миром, «нечистой» смертью, воплощенным вредоносным началом.

* * *

О. Зилинский, говоря о генезисе и историческом соотношении разных фольклорно-обрядовых форм с участием интересующих нас персонажей, делает следующие выводы. В основе представлений о Костроме/Кострубе лежит идея выпроваживания (имитируемых похорон) существа, подобного русалке. Другими словами, исследователь утверждает первичность же н с к о й ипостаси этого культового феномена. В чистом виде такие «проводы» сохранились на русской территории, и первоначально мотив воскресения в них отсутствовал. Параллельно, или как результат контаминации, бытовала обрядовая форма, соединявшая в себе мотивы погребения и воскресения духа вегетации (культ Коструба). Эта форма получила преимущественное развитие на украинской территории. Кульминацией же русского очистительного обряда при переходе его к детям признается необрядовая игра, построенная по модели «смерть – воскресение» и «мертвый преследует живых» [Зилинский 1968: 211]. Добавим от себя, что образ Ко-

⁵⁰ *Кума*-смерть не случайный игровой персонаж; его имя перекликается с диал. наименованием лихорадки *кума, кумоха*, возникшим на табуистической основе.

струба размыт и не имеет ничего общего с детализованной разработкой образа Костромы в игровом и обрядовом фольклоре⁵¹. Коструб является носителем только одного признака — способностью умирать и воскресать. Кострома, как мы видели, характеризуется целым веером функционально значимых маркеров, одним из которых является ее способность преследовать живых.

Для лингвиста заключение О. Зилинского полезно тем, что помогает установить последовательность, в которой происходило возникновение наших обрядовых персонимов. *Кострома* как женская форма имени, очевидно, предшествовала *Кострубу*, поскольку персонажем чисто женского обряда Коструб являться не мог. Имя Костромы отражает связь с *kostь/*kostŕь ‘мертвец’, но также *kostra ‘остистое растение’. Связь с ‘кострика’, на наш взгляд, могла возникнуть вторично, развивая ассоциации с привычными женскими работами. Женским демоническим существам (Мокóше, мóре, русалке, кикиморе и др.), как правило, приписывается тяга к прядению и обработке льна (яркий пример — Параскева-Пятница, которая в полес. и брян. говорах называется *костряная пятинка* [СД II: 632]). На словообразовательном уровне, в связи с проблемой унификса *-ота, допустимо предположение об искажении с заменой какого-то близкого по артикуляции согласного на губной носовой *m [ЭССЯ 11: 163]. Реконструируемая форма может содержать не только губно-губной *b (**костроба*, **коструба*), но и губно-зубной *v (**кострева*, **кострива*, **кострава*) [там же: 160]. Во втором случае в славянской семантической парадигме обнаруживаются три доминанты:

1. ‘полевое растение — остистое, колючее, жгучее’ (крапива, метлика, овсец, лисохвост и др.);
2. ‘растрепя’;
3. ‘сварливый человек’ [там же: 160–161].

Второе и третье значения отчетливо фигуральны и мало годятся для выражения сути описанного мифологического образа. Только связь с растительным кодом, а через него — с технологическим, могла получить в концепте Костромы предполагаемое формальное выражение. Имя *Коструб* возникло вторичным путем как усечение формы с женским окончанием

⁵¹ Если в большинстве сохранившихся текстов узловые моменты «жизни – болезни – смерти» Костромы сообщаются по ходу разворачивания обряда или игры, то есть достаточно быстро, то в с. Шутилово Горьковской обл. в 20–30-е гг. «биография» персонажа разыгрывалась в течение шести дней. Теперь мистерия сократилась до двух (изготавливают куклу в субботу утром, в течение дня к ней подходят, как к живой, и спрашивают о здоровье, параллельно с этим идет приготовление к поминкам — собирают пожертвования для организации поминальной трапезы; хоронят куклу в воскресенье) [Корепова, Белоус 1985: 93].

под действием деэтимологизации (утраты ассоциаций со смертью, растительным миром и прядением) и при попытке обновления внутренней формы через лексемы типа *кострубый*, *кострубатый* 'взъерошенный, нечесанный'. Несмотря на двоякую мотивированность мифонима *Кострома*, мы тем не менее настаиваем на том, что историческая связь со значением 'мертвец' значительно сильнее обусловленности со стороны семы 'колючее растение'. Таким образом, прежде всего *Кострома* получила свое наименование как олицетворение смерти и воплощение ходячего покойника.

ЧАСТЬ II

ОТРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ ДУХОВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В РУССКИХ ФРАЗЕОЛОГИЗМАХ И ПАРЕМИЯХ

Глава 1

ХМЫРЬ БОЛОТНЫЙ

Параллельно лексической системе литературного языка существуют иные лексико-семантические системы, социально-маркированные и стилистически сниженные по отношению к литературной норме. Изучение такой лексики, как на синхроническом уровне, так и на диахроническом (второе — в особенности), сопряжено с рядом трудностей. Первая трудность проистекает из слабой фиксированности этой лексики в словарях русского языка, благодаря чему проследить ее эволюцию оказывается непросто.

В наши дни ненормативная лексика все активнее переходит в общее употребление, проникая в разговорную речь, оказывая воздействие на язык художественной литературы и тексты средств массовой информации. Интенсивность речевых процессов, с одной стороны, и устранение идеологических и цензурных препон — с другой, создают на современном этапе благоприятные предпосылки для введения в научный оборот корпусов лексики, отражающих в исчерпывающей полноте языковой состав городского просторечия, разных типов жаргона, молодежного сленга, вулгаризмов и табуированной лексики. По мере пополнения языковой базы данных первая трудность, препятствующая системному языковедческому осмыслению т.н. субстандартной лексики, постепенно начинает устраняться. Здесь уместно назвать имена тех авторов-составителей словарей, которые, трудясь в направлении сбора, обнародования и синхронного описания ненормативной лексики, внесли в науку ощутимый вклад. Это Ж. Росси, В. С. Елистратов, В. Быков, А. Флегон, Д. С. Балдаев, Ю. П. Дубягин, А. Г. Бронников, О. П. Ермакова, Е. А. Земская, Р. И. Розина, В. М. Мокиенко, Д. И. Квеселевич, Т. Г. Никитина, И. и Ф. Югановы и др. [Росси 1991; Елистратов 1994; Елистратов 2000; Быков 1994; Флегон 1993; СТБЖ; ТСРОЖ; СРС; БСЖ; Квеселевич 2003; Никитина 2003].

Вместе с тем, описывая исторический путь ненормативной лексики, надо всегда помнить, что еще в общедоступных отечественных словарях двадцатилетней давности мы ее не обнаружим. Разумеется, этот факт не

означает ее реального отсутствия в живом речевом употреблении на тот исторический момент и ранее. Таким образом, диахроническое изучение ненормативной лексики, как поздно и непоследовательно лексикографируемой, поневоле зависит от ее окказиональной представленности в художественных и газетно-публицистических текстах. Иногда при историческом изучении арготизмов и жаргонизмов лексикографическим подспорьем оказываются словари диалектной речи, однако найдется не много подобных словарей русских народных говоров, выпущенных в полном объеме. Не исключение и «Словарь русских народных говоров», самое авторитетное в этом отношении издание [СРНГ].

Вторая очевидная трудность, возникающая при изучении этих семантико-стилистических разрядов разговорной лексики в историческом аспекте, обусловлена подвижностью внутренней формы ее единиц. Широко известно, насколько семантически неустойчивы единицы сленга или жаргона. При отсутствии более ранних письменных свидетельств зачастую сложно установить исходную семантику и последовательность развития тех или иных значений и их компонентов.

Сознавая препятствия на пути научного описания единиц данной лексико-семантической системы, мы тем не менее не считаем поставленную задачу абсолютно невыполнимой.

Пример тому — опыт исторического изучения жаргонного и просторечного выражения *хмырь болотный*. По понятным причинам словари современного русского литературного языка не дают подобной формы. С наиболее ранними словарными фиксациями слова *хмырь* и выражения *хмырь болотный* мы сталкиваемся, начиная с первой половины 90-х гг. XX в., и одно из ранних упоминаний содержится в «Словаре тюремно-лагерно-блатного жаргона», составленном Д. К. Балдаевым, В. К. Белко, И. М. Исуповым (1992 г.) [СТБЖ: 270]. В этом издании лексема *хмырь* выступает как многозначное слово со следующей парадигмой значений:

- мастер на производстве⁵²;
- работник столовой, совершающий кражи продуктов;
- неуважаемый, неавторитетный человек;
- ничтожество (о человеке).

В «Словаре московского арга» В. С. Елистратова [Елистратов 1994: 526], опубликованном двумя годами позже, а также в его же «Словаре русского арга» [Елистратов 2000: 516] мы обнаруживаем лишь частичные пересечения с выделенными в [СТБЖ: 270] значениями. Причем значение ‘мастер’ не зафиксировано совсем, и сама семантическая парадигма более однородна и выстроена иначе. Автор отмечает семантический параллелизм выражений *хмырь* и *хмырь болотный* (вар.: *хмырь зеленый*) в первом значении:

⁵² Вероятно, имеется в виду мастер тюремного производства, т.е. одновременно и надсмотрщик.

– плохой, невзрачный, забитый человек (часто об опустившемся алкоголике, наркомане), *ирон.* — о любом человеке.

На втором месте помещается толкование, относимое только к слову *хмырь*:

– еда, пища, продукты, ср. *хмырем запастись*.

Таким образом, у В. С. Елистратова эта лексема как бы отчасти теряет свою антропонимическую отнесенность, «опредмечивается». Достойно особого упоминания помещение в словарях В. С. Елистратова указаний на словообразовательные связи внутри данного гнезда слов и небольшого этимологического комментария. Автор отмечает присутствие в арготической речи таких словообразовательных вариантов этого слова, как *хмы́рик*, *хмырю́га*, прилагательного от той же основы — *хмырный* ‘плохой, дурной, никудышный (о человеке)’, глагола *хмы́рить* — 1. *кого* — ‘издеваться над кем-либо, третировать, бить’; 2. *что* — ‘есть’. Приведенные факты хорошо оттеняют продуктивный характер интересующей нас производящей основы.

Несколько иначе сленговую семантику данного слова преподносят И. и Ф. Югановы. В их словаре *хмырь* — непривлекательный, угрюмый человек; подозрительная личность [СРС 239]. В просторечном узусе, как утверждает Д. И. Квеселевич, это слово служит для обозначения унылого, скучного человека, нытика [Квеселевич 2003: 934]. Выражение *хмырь болотный* либо не получает специального места в перечисленных изданиях, либо подается как ругательство без специальной конкретизации значения.

В. М. Мокиенко и Т. Г. Никитина, пытаясь комплексно представить весь предшествующий лексикографический опыт в отношении данной ненормативной лексемы, на первое место поместили значение ‘нищий, попрошайка’ как предположительно наиболее старое, а далее перечислили уже известные нам значения, но, опять-таки, в новой иерархической последовательности [БСЖ: 650]. Поскольку при составлении своего сводного словаря указанные авторы корректировали словарные описания предшественников, мы вынуждены отнестись к их толкованиям с осторожностью. Не могут быть приняты без оговорок и значения из других источников. Ср. ‘пройдоха’ в [Быков 1994: 200], вызывающее сомнение, в частности, из-за некорректно подобранной иллюстрации⁵³, а также ‘хрыч’ в [Флегон 1993: 372] по причине чрезмерной экспрессивности и размытости его бранной семантики.

⁵³ Во-первых, в цитате, приведенной автором для демонстрации контекстуального употребления *хмырь*, на самом деле оказывается выражение *хмырь болотный*. Во-вторых, иллюстрация не способствует однозначной семантизации данной ФЕ в значении ‘пройдоха’.

Обобщим опыт толкования интересующих нас слов, привлекая материалы [Аноним; Сергеев]⁵⁴. Расположим известные нам значения по степени убывания их частотности в словарях; в одну клетку поместим значения семантически близкие.

Таблица 2

ХМЫРЬ		ХМЫРЬ БОЛОТНЫЙ
антропонимы	предметные наименования	антропонимы
1. повар; работник столовой, в том числе совершающий кражи продуктов [ТСУЖ: 97; СТБЖ: 270; Аноним]	1. еда, пища, продукты [Елистратов 2000: 516]	1. невзрачный, забитый человек*; ничтожество [Елистратов 2000: 516; Аноним]
2. невзрачный, забитый* неуважаемый, неавторитетный человек; ничтожество [Елистратов 2000: 516; СТБЖ: 270]		2. туповатый, мрачный тип [Росси 1991: 437]
3. туповатый, мрачный тип; непривлекательный, угрюмый человек; подозрительная личность [Росси 1991: 437; СРС: 239]		3. ничтожный и веселый человек [Сергеев]
4. нищий, попрошайка [ТСУЖ: 197; Аноним]		4. <i>ирон.</i> о любом человеке [Елистратов 2000: 516]
5. унылый, скучный человек; нытик [Квеселевич 2003: 934]		
6. мастер на <тюремном> производстве [СТБЖ: 270]		
7. ничтожный и веселый человек [Сергеев]		

Пояснения к таблице

Анализ отдельных словарных статей позволил исключить из перечня ‘плохой, невзрачный, забитый человек’(*) значение ‘плохой человек’ как ошибочно вычленяемое в результате смешения коннотативного и денотативного значений. Судя по всему, присваивая данным выражениям значение ‘плохой человек’, собиратели и составители словарей исходили из их общего бранного содержания.

Учитывая очевидную семантическую близость, целесообразно объединить значения ‘невзрачный, забитый, неавторитетный человек’ и ‘ничтожество’ — 2 (слева)/1 (справа). Аналогичная генерализация значений, как кажется, допустима в случае 1 (слева), где в общую графу попадают значе-

⁵⁴ Авторитетность подобных публикаций как лексикографических источников может вызывать сомнения, однако их, безусловно, можно принимать как свидетельства хорошо информированного носителя языка.

ния ‘повар’ и ‘работник столовой’, а также в случае 3 (слева) (ср. ‘туповатый, мрачный..., угрюмый человек; подозрительная личность’). Последний вариант, впрочем, допускает дискуссию.

Мы не смогли провести более четкую сепарацию значений в случае 7 (слева) /3 (справа), поскольку толкование состоит из двух семантически нечленимых частей.

Обобщенная в таблице информация подводит нас к следующим выводам.

- Значение слова *хмырь* ‘еда, продукты, пища’ в семантическом отношении заметно противостоит всем прочим антропонимическим значениям. Невозможно предположить его производность от *хмырь* ‘невзрачный, туповатый, мрачный тип’ и ему подобных; зато, если принять во внимание семантическую близость с *хмырь* ‘повар, работник столовой, совершающий кражи продуктов’, оно само получает объяснение как результат метонимии (в свою очередь от *хмырь* ‘еда’ был образован глагол *хмырить* ‘есть’). Т.о., можно выделить омонимы *хмырь* 1 (антропоним) и *хмырь* 2 (предмет). Все последующие рассуждения касаются только первого значения.
- Значительная область пересечения значений *хмырь* и *хмырь болотный* позволяет рассматривать устойчивое выражение как фразеологизированный вариант лексемы.
- На синхронном уровне для жаргонного *хмырь* высокочастотными являются значения ‘повар’ и ‘невзрачный, неавторитетный человек’, однако их взаимная семантическая обусловленность «непрозрачна» и требует обоснования. Значительно больше общего обнаруживают значения ‘ничтожный’, ‘мрачный’, ‘унылый человек’. Область пересечения этих значений мы условно предлагаем принять за семантическое ядро данной лексемы.

Обратимся теперь к историческому рассмотрению *хмырь* с синхронно вычленяемым опорным значением ‘ничтожный, мрачный, унылый человек’. Если судить по словарям русского жаргона, оказавшимся в нашем распоряжении, наиболее ранняя информация об особенностях употребления интересующих нас выражений *хмырь/хмырь болотный* отражена в справочнике по ГУЛАГу Ж. Росси. Это издание представляет собой уникальное собрание сведений по истории, культуре, быту советских заключенных в период сталинских репрессий 1937–1958 гг. В частности, справочник содержит редкий лексикографический материал, отражающий речевой быт лагерных заключенных того времени. Ж. Росси однозначно снабжает интересующие нас заглавные лексемы значением ‘туповатый, мрачный тип’ и условным значком, расшифровываемым как *угол.* (уголовное), в отличие от других языковых фактов, помечаемых им как *лаг.* (общелагерное) [Рос-

си 1991: 437]. Эти факты показывают, что еще в конце 30-х гг. XX в. выражения *хмырь/хмырь болотный* прочно входили в уголовный лексикон, однако со временем их принадлежность к «блатной музыке» стала не абсолютной.

В современном просторечном употреблении жаргонные оттенки выражений *хмырь/хмырь болотный* заметно сглаживаются. Их просторечная семантика концентрируется вокруг следующих осей: номинационной, чисто бранной и бранно-апеллятивной. В чисто номинационной функции имя нарицательное *хмырь* выступает почти исключительно как ироническое, пренебрежительное наименование любого человека [Елистратов 2000: 516]. Ср. в стихотворении А. Вознесенского «Антимиры»:

Знакомый лектор мне вчера
Сказал «Антимиры? Мура!»
Я сплю, ворочаюсь спросонок.
Наверно, прав научный *хмырь*... (1961 г.).

В такой функции его контекстуальными и стилистическими заместителями могут являться слова типа *чувак*, *тип*, *мужик*. Пейоративно-шутливое употребление данной лексемы также демонстрирует размывание семантических рамок — она может свободно замещаться вариантами типа *негодяй*, *сволочь*, *подлец* и др. [Ольшанский; Жолковский; Шушпанов]. В частности, в словаре А. Флегона его семантика преподносится посредством бранного *хрыч* [Флегон 1993: 372]. В повести В. Шугаева «Любовь в середине лета» *хмырь* выступает в одном синонимическом ряду с бранным обращением *гад* (*Костя стоял передо мной, тяжело вздыхая: «Ах ты, хмырь! Ах ты, гад!»*). Т.о., просторечный узус нивелирует и сильно сокращает жаргонный семантический арсенал выражений *хмырь/хмырь болотный*, акцентируя их экспрессивную и контактоустанавливающую функцию.

Особо стоит отметить употребление *Хмырь/Хмырь болотный* в качестве имен собственных — иронических и бранных прозвищ. Традиция «говорящего имени» позволила В. Шукшину наделить именем *Хмырь* одного из своих заглавных персонажей (1971 г.). Однако исключительную популярность имя собственное *Хмырь* получило после выхода на советские экраны художественного фильма режиссера А. Серого «Джентльмены удачи», снятого по сценарию Г. Данелии и В. Токаревой (1972 г.). Ворарексидивиста в исполнении актера Г. Вицина в фильме зовут *Хмырем*. Кажется не случайным присвоение такого яркого прозвища персонажу с мрачным, депрессивным характером (вспомним его попытку покончить с собой). Как кажется, в творческом акте его именования отразилась недавняя закреплённость слова *хмырь* за «блатной» сферой употребления. Апогея популярности прозвище *Хмырь*, уже ставшее культурно значимым, достигает в наши дни на молодежных Интернет-форумах, где оно настойчиво заявляет о себе в качестве пользовательского ника.

В сленговой среде, напротив, закрепились наиболее устойчивые жаргонные употребления типа ‘непривлекательный, угрюмый человек’ [СРС: 239] и ‘унылый, скучный человек’ [Квеселевич 2003: 934]. Сленговую линию, таким образом, можно считать прямым продолжением линии жаргонной.

* * *

Есть основания полагать, что в жаргон выражения *хмырь/хмырь болотный* попали из диалектной речи, хотя пока мы располагаем только фиксацией их в [КПОС]⁵⁵. С другой стороны, о том, что эти факты не единичны, красноречиво говорит выражение *чмырь болотный*, распространенное у русских старожилов Литвы (см. Таблицу 3). Формально близким ему является зап.-рус. *хмы́ра/ хмы́ря* ‘плакса, хныра, хныкала’ [Даль 1994 IV: 1203], урал. *хмы́ра* ‘угрюмый человек’ [СРГУ VI: 152], блр. *хмыра* ‘угрюмый человек, смотрящий изподлобья’: *К хмыре гетому пристиццця страшно; Жонка твоя хмыра; не любіць, коли госць прйдзець* [Носович 1870: 681].

По данным КПОС, *хмырь* является многозначным словом.

1. *Прышшик, гвэль, хмырь, чирый, нарыў, барин бывает, гаварят у нас и так.* [Прышшик, то же, что гвэль.] Локн. Пузёво, 1971.
2. *Ни успела я приехать в Еришова, как этот хмырь прикатился, и эти бросили ягады сабирать.* [Пренебрежительно о человеке.] Пск. Жидилов Бор, 1962.
3. *А хитрый, хмырь, такой сам себе на уме.* [Название хитрого человека; хитрец.] Стр. Пяткино, 2001.
4. *Хмырь вон. А ей што ни гавари, ей хмырь вон и фсё.* [Хоть бы что, хоть бы хны, все равно.] Пл. Митковицы, 1986.
5. *Хмырь несчастный. У, хмырь няшшасный.* [Бран. О жадном человеке.] Печ. Иваново Болото, 1961.
6. *Как хмырь болотный. Сидит как хмырь балотный.* [Сидеть неподвижно.] Стр. Подложье, 1967.
7. *Хмырь дубовый. Вот хмырь дубовый.* [Бран., неодобр.] Себ. Борисенки, 1961.

Если исключить из специального рассмотрения значение 1. ‘прыщ’ в силу его семантической дистанцированности от жаргонно-просторечных фактов, а также специально не останавливаться на междометии 4., все остальные словоупотребления оказываются уже нам знакомыми: в бранной функции *хмырь* является пренебрежительным наименованием любого че-

⁵⁵ Автор выражает искреннюю признательность Н. В. Большаковой, оказавшей неоценимую помощь в обеспечении доступа к материалам КПОС.

ловека (примеры 2, 3, 5). Ср. также с ироническим наименованием мальчика *хмырёныш* (= прост. *пацан* ?):

Хмырёныш — *эта слова няплахая, канешна, мальчишэк загут.* [Без пояснений.] Пск. Жидилов Бор, 1966.

Предлагаемые контексты не допускают выявления в случаях 2, 3, 5 более конкретной денотативной семантики. Вряд ли вслед за диалектологами стоит делать акцент на том, что эти экспрессивы означают хитрого или жадного человека (так, в примере 3 значение ‘хитрец’ у *хмырь* невозможно в принципе из-за возникающей при таком прочтении тавтологии, ср. «хитрый хитрец»).

Кроме уже известных нам вариантов типа *хмырь*, *хмырь болотный*, здесь встречается также *хмырь дубовый*. Как и *хмырь несчастный*, его, видимо, следует отнести к окказиональным, а не устойчивым словосочетаниям, особенно при наличии в говоре перен. *дубовый* ‘плохо соображающий, неумный’ (иное объяснение см. ниже).

Эти диалектные данные структурно-семантически соотносятся с псковско-тверскими фактами XIX–нач. XX вв. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля находим близкую форму *хмы́ра* с пометой *обл.* — ‘плакса, хныра, хныкала (хмура?)’ [Даль 1994 IV: 1203]. Здесь же помещен вариант в мягкой огласовке — *хмы́ря* ‘плакса’ (Пск., Твр.). Фонетические варианты словообразовательно мотивированы псковско-тверскими глаголами *хмы́рить* ‘хмылить, скучать, горевать’, *хмы́риться* ‘дуться, сердиться’ [там же]. Псковское междометие (пример 4 из [КПОС]) также родственно этой производящей основе. Отсюда развилось одно из наиболее ранних жаргонных значений слова *хмырь*, а именно ‘нищий, попрошайка’. Однако неверно было бы считать его отправным для всех последующих арготических ответвлений, известных нам по современным источникам. Анализ других славянских форм, демонстрирующих аблаутное чередование в том же корне, показывает наличие тех же жаргонных или очень близких им значений на более раннем, праславянском, и даже индоевропейском, этапе.

* * *

Формально славянский корень, о котором идет речь, известен в нескольких основных вариантах — **mug-/mur-/mъr-*, различающихся чередованием гласных. Существуют и иные его разновидности с префиксами трех типов (ср. **ǝ-/ch-/s-/č-*). На «внутреннем» уровне для всего этого корневого многообразия характерна устойчивая закреплённость за 1) «ландшафтными» цветообозначениями, т.е. передающими цвет земли, лесов, болот (‘мрачный’, ‘темно-коричневый’, ‘грязно-зеленый’, ‘серый’, ‘бурый’ и др.), 2) метеорологическими явлениями и процессами (‘туча’, ‘изморось’, ‘ветер с дождем’), 3) измененными состояниями сознания (‘морока’, ‘угар’, ‘по-

хмелье'), 4) тяжелыми моральными состояниями ('скука', 'грусть', 'что-то плохое, тяжелое', 'депрессия'). В отношении одушевленных объектов у слов на *мур-/mur-/mъr- также отмечается общая денотативная черта: они называют человека в соответствии с его внешним видом ('угрюмый', 'не-разговорчивый'), моральными качествами и оценкой ('пьяный', 'неавторитетный', 'ничтожный').

Приведем структурно-семантические параллели такого рода, акцентируя внимание на различной анлаутной оформленности сопоставляемых рядов (см. I–IV).

I. МУР- — диал. *му́рый* 'черно-коричневый или желтовато-серый, неясного цвета, темный, полосатый' (Ворон., Киргиз. ССР, Смол., Терск.) [СРНГ 18: 361], *мурова́тый* 'рыже-бурый' (Кубан.) [там же: 358], *муро́стый* 'неумытый, неопрятный' (Курск.) [там же: 359], *муру́гий* 1. 'красный' (Уфим.), 2. 'угрюмый, необщительный' (Сарат.), 3. 'невзрачный' (Тамб.) [там же], *му́рово* 'зеленый цвет' (Костром.), *му́рый* 'о тщедушном человеке' (Новг.) [там же: 361], *муру́глый* 'пасмурный' (Ряз.) [там же: 359], *му-ро́гий* 1. 'черно-бурый, зеленый' (Ворон.) 2. 'грязный, неопрятный' (о женщине легкого поведения) (Моск.) [там же], *муры́сь* 1. 'дремота, сонливость' (Симб.), 2. 'тоска' (Пенз.) [там же: 361].

II. ХМУР- — литер. *хмурый* 1. 'облачный, пасмурный, ненастный, мрачный' (ср. *хмурый день*), 2. 'насупившийся, угрюмый, мрачный', *хмурить(ся)* 1. 'мрачнеть, морщить, насупливать брови', 2. 'покрываться тучами, становиться пасмурным', 3. 'темнеть, мрачнеть' [ССРЛЯ XVII: 246–248]; диал. *хмур* 'мелкий дождь' (Вят.) [ЭССЯ 8: 43], *хму́ра* 1. 'темная туча, пасмурная погода', 2. 'угрюмый человек' [там же; Даль 1994 IV: 1202], *хмурь* 'скука, что-то плохое, тяжелое' [там же], *хмурый* 'серый' (Пск., Твер.) [ЭССЯ 8: 43]; жарг. *хмурый* 'испытывающий похмельный синдром' [Елистратов 2000: 516; Никитина 2003: 657], *хмурди́ть* 1. 'болеть', 2. 'плохо себя чувствовать' (-д- — экспрессивное расширение производящей основы) [СТБЖ: 270]; прост. *охмура́ть* 'вводить в заблуждение с целью увлечь обмануть, совратить' [Квеселевич 2003: 567–568] (этимологически — 'наводить беспамятство, мороку'). Ср. также чеш. *chmoura* 'облако, туча, темный клуб', *chmour* 'темная пыль' [ЭССЯ 8: 43].

III. СМУР — литер. *пасмурный* 1. 'темный, хмурый, сумрачный...', 2. перен. 'невеселый, хмурый' [ССРЛЯ IX: 258], *па́смурь* 'темнота, облачность' [там же: 259]; диал. *смۇрый* 1. 'темного, мешаного цвета; избура-черно-серый' (ср. также фразеологизированное словосочетание *смурое сукно* 'некрашеное крестьянское сукно', 2. 'пасмурный' [Даль 1994 IV: 300], *смурۇгий*, *смуро́гий* 'замаранный, затасканный, загрязненный...' (Кал.) [там же], *смуро́к* 'смурый кафтан, рабочий и т.д.' (Костр.) [там же], *(за)смуро́жить* 'затаскать, заносить, загрязнить донельзя' [там же]; жарг. *смурно́й*, *смур-*

няк 1. ‘неуравновешенный человек’ [Росси 1991: 364], ‘человек, находящийся в состоянии наркотического опьянения’ [ТСУЖ: 165]; сленг. *мур* 1. ‘подавленное настроение’, 2. ‘человек, проявляющий признаки шизофрении’ [Никитина 2003: 535], *смурной* ‘грустный, находящийся в состоянии депрессии’ [там же]. Интересную семантическую производную того же корня представляет кашуб. метеорологическое наименование *stuga* ‘туман’ [Фасмер 1986–1987 III: 694].

Но наиболее любопытны в историческом отношении словообразовательные варианты, начинающиеся на че-/ч- и повторяющие уже знакомый семантический набор.

IV. ЧМУР- — диал. *чмур* 1. ‘хмель в голове, опьянение, одурение’ (Зап., Пск.), 2. ‘угар, чад’ [Даль 1994 IV: 1357], *чмури́ть* ‘чудить, дурить, делать вздор и т.д.’ (Псков.) [там же], *чму́ра* ‘житье в неволе, в черном теле’, *чмури́ла* ‘шут, гаер, проказник’ [там же], *очмурéть* ‘одуреть, ошалеть от чаду, угореть; пасть в обморок’ [Даль 1994 II: 2021; Солженицын 2000: 261]. В блр. отмечаются практически те же формы и значения. Ср.: *чмуриць* ‘дурачить; нести и говорить вздор’, *чмурицьца* ‘помрачаться; сбивать с толку’, *чмур* ‘мрак, туман, обман’, *чмурила* ‘обманщик, льстец; балагур’ и мн. др. [Носович 1870: 699].

До сих пор этимологи утверждали родство рус. корней с начальным *ø*-/*х*-/*с*- (*мур*-/*хмур*-/*смур*-) [Фасмер 1986–1987 III: 10, 15, 693 и сл., IV: 250; ЭССЯ 8: 43–45; 21: 42 и сл.], забывая об аналогичных образованиях типа *чмур*-. Представляется необходимым пересмотреть все производные от **myr*-/*myr*-/*myr*-, вовлеченные в сложные анлаутные отношения. В приводимой ниже таблице вариативность корневого вокализма отражена в горизонтальных рядах (римская нумерация), примеры на каждый тип анлаута помещаются под арабскими цифрами. Мы ограничимся самыми яркими примерами. Данная сводка может быть пополнена за счет материалов словарей русского жаргона и сленга, а также корпусов диалектной лексики.

Таблица 3

1. Ø		
I. * <i>mour</i> -	II. * <i>mür</i> -	III. * <i>mūr</i> -
мур-	мыр-	*мър- > *мор- /мр-
диал. <i>мур</i> 1. то же, что <i>мурава</i> , 2. ‘цвиль, плесень’ [Даль 1994 II: 942];	др.-рус. <i>мырити</i> ‘делать ч.-л. неохотно, без прилежания’ [СРЯ XI–XVII 9: 331];	диал. <i>мы́мра</i> 1. ‘угрюмый, скучный, пла-

⁵⁶ См. прим. 58 и 61, касающиеся формального производства слова *мы́мра*; в *мур* содержится тот же редуцированный прасл. корень, но в первой части слова он выступает на дифтонгической ступени.

диал. <i>муравá</i> 1. 'луговая трава, сплошной злак, зелень и др.', 2. то же, что <i>мурáвник</i> 'злачник, травчатый пласт, дерн' [там же: 939]; диал. <i>мúрый</i> 1. 'темно-коричневый, желтовато-серый, темный, полосатый, мрамористый и т.д.', 2. о тщедушном человеке [СРНГ 18: 361; Даль 1994 II: 939]; диал. <i>мурáстый</i>, <i>мурúгий</i> — то же, что <i>мурый</i> 1 [там же]; диал. <i>мурóвый</i> 'зеленый' [СРНГ 18: 358]; диал. <i>муровáтый</i> 'рыже-бурый' [там же]; диал. <i>мúрово</i> 'зеленый цвет' [там же]; диал. <i>мурóстый</i> 'неумытый, неопрятный' [СРНГ 18: 359]; диал. <i>мурысь</i> 1. 'дремота, сонливость', 2. 'тоска' [там же; Даль 1994 II: 942], 3. 'малорослая женщина [?]' [там же]; диал. <i>мúмра</i>, <i>мúмря</i> 1. 'человек угрюмого вида, невеселый', 2. 'домосед'⁵⁶ [Даль 1994 II: 938]; диал. <i>мурáть</i> 'дразнить' [там же: 940]; диал. <i>мурáшник</i> 'дом, в котором молодежь в тайне от родителей устраивает выпивку' [Элиасов 1980: 214]; диал. <i>мурмúль</i> 'черт'⁵⁷ [СРНГ 18: 357]; диал. <i>замурíть</i>, <i>замуровáть</i> 'начать пьянствовать' [СРНГ 10: 264];	диал. <i>мы́риться</i> 'плакать, горевать, печалиться, скучать и др.' [Даль 1994 II: 954; СРНГ 19: 58]; диал. <i>мы́ра</i> 1. 'тот, кто плачет, печалится', 2. 'пронырливый человек' [Даль 1912–1914 II: 954; СРНГ 19: 57]; диал. <i>мы́мра</i> 1. 'угрюмый, скучный, плаксивый человек', 2. 'очень худой, тщедушный человек', 3. 'некрасивый, страхолудный человек (обычно о женщине), чучело, дрянь' [СРНГ 19: 57], 4. 'домосед'⁵⁸ [Даль 1994 II: 938]; диал. <i>мы́мря</i> 'вялый зевака, ротозей' [там же]; диал. <i>мы́мора</i> 'бесхвостая птица'⁵⁹ [СРНГ 19: 57]; диал. <i>мыргас</i>⁶⁰ 'очень мелкий дождик' [там же]; диал. <i>мыргóсить</i> 'моросить, накрапывать, начинаться (о дожде)' [СРНГ 19: 58].	ксивый человек', 2. 'очень худой, тщедушный человек', 3. 'некрасивый, страхолудный человек (обычно о женщине), чучело, дрянь' [СРНГ 19: 57]⁶¹.
---	--	--

⁵⁷ Это мифологическое имя может объясняться либо как итог частичной редупликации *туг-, либо как результат полного фонетического удвоения с диссимилиацией конечного согласного производящей основы.

⁵⁸ Путь образования данной формы — экспрессивная редупликация *туг-/*тыг-, сопровождающаяся упрощением группы согласных, ср.: *тугтыга > *мырмра > *мымра*. Вариант *мымора* обязан своим -о- нерегулярному проявлению ера. См. также прим. 56, 61.

⁵⁹ Вряд ли можно согласиться с приведенным толкованием, особенно если исходить из предшествующих значений близкого по форме слова *мымра* 'дрянь, чучело', а также из предложенной иллюстрации: «Всякая птица *мыморой* бывает, когда линяет» (Сарат.) [СРНГ 19: 57].

⁶⁰ Этот и следующий случай отличаются расширением производящей основы за счет экспрессивного -г-.

⁶¹ См. прим. 5, 7. Другая теоретическая возможность происхождения этого слова — редупликация *тыг-, ср.: *тыгтыга > *мормра > *момра > *мымра* (под влиянием *мыра*, *мырить*).

диал. <i>замура́ть</i> ‘осрамить’ [там же] диал. <i>замура́шка</i> ‘изнуренный, хилый, слабый, больной человек’ [Даль 1994 I: 1512]. Ср. укр.: <i>мури́на</i> ‘болотце... после по- ловодья’ [ЭССЯ 21: 43]		
2. *s-		
*smour-	*smūr-	*smūr-
смур-	*смыр-	*смър- > *смор-
др.-рус. <i>смурый</i> ‘темно-серый’ [СРЯ XI–XVII 25: 217]; диал. <i>смұрый</i> ‘темного, мешаного цвета, избурачно-серый’ [Даль 1994 IV: 300]; диал. <i>смурый мужичок</i> ‘чернорабочий’ [там же]; жарг. <i>смұрный</i> ‘рабочий мужик, «черный»’ [ТСУЖ: 165]; жарг. <i>смурной/смурняк</i> 1. то же, что <i>чмур</i> , <i>чокнутый</i> ‘неуравновешенный человек’ [Росси 1991: 364, 450], 2. ‘находящийся в состоянии наркотического опьянения’ [ТСУЖ: 165]; диал. <i>смурáк</i> ‘серый кафтан’ [Даль 1994 IV: 300]; диал. <i>смурóтный день</i> ‘пасмурный’ [там же].	—	—
3. *ch-		
*chmour-	*chmūr-	*chmūr-
хмур-	хмыр-	*хмър- > хмор-
<i>хмурый</i> 1. ‘облачный, пасмурный, сумрачный’, 2. ‘неприветливый (о человеке)’, жарг., сленг. 3. ‘похмельный, испытывающий похмельный синдром’, 4. ‘героин’ (ср.: <i>На хмуром сидеть</i> ‘употреблять героин’) [Елистратов 2000: 516; Никитина 2003: 657]; диал. <i>хму́ра</i> 1. ‘хмара, темная туча’, 2. ‘угрюмый человек, хмыра, брюзгач’ [Даль 1994 IV: 1202]; диал. <i>хму́рка</i> ‘тучка, облако’ [СРГНО: 569]; жарг. <i>хмуры́к</i> ‘плохой, неприветливый человек’ [Елистратов 2000: 516]; <i>хму́рь</i> разг. 1. ‘сумрак, темнота’,	жарг., сленг., прост. <i>хмырь/хмырь болотный</i> 1. ‘неприветливый, угрюмый человек’, 2. ‘неавторитетный человек, ничтожество’ и др.’ (см. Таблицу 2); диал. <i>хмы́ра</i> 1. ‘плакса, хныра, хныкала’, 2. ‘брызгач’ ⁶² [Даль 1994 IV: 1203]; диал. <i>хмы́ря</i> ‘плакса’ [там же]; диал. <i>хмы́рить</i> ‘скучать, горевать’ [там же]; жарг. <i>хмыри́ть (кого)</i> ‘издеваться над кем-либо, трети-	диал. <i>хмо́ра, хморь</i> ‘мокрая, сырая погода; туман с дождем’ [Даль 1994 IV: 1202]; диал. <i>бо́хмор</i> ‘обморок, припадок беспамятства’ [Даль 1994 II: 2007].

⁶² Учитывая синонимию *хмыра* 2. и *хмура* 2., что прямо следует из словарного объяснения последнего слова [Даль 1994 IV: 1202], можно интерпретировать *брызгач* как графическое слово, содержащее опечатку и нуждающееся в коррективе, т.е. следует читать не *брызгач* (‘тот, кто любит брызгаться’), а *брюзгач* (‘брюзга’). Эта же опечатка была некритически воспринята авторами-составителями 8-го вып. ЭССЯ [ЭССЯ 8: 45].

2. ‘угрюмость, мрачность’ [ССРЛЯ XVII: 249 и сл.]; 3. жарг. ‘скука, тоска’; 4. сленг. ‘хмурость, угрюмый вид’, 5. ‘помрачение сознания, обморок’ [Квеселевич 2003: 934]; прост. <i>охмурять</i> ‘вводить в заблуждение с целью увлечь, обмануть, совратить’ [Квеселевич 2003: 567–568]; жарг. <i>охмуряться</i> ‘высказывать недовольствие’ [БСЖ: 413; ТСУЖ: 126]; прост. <i>охмуряж</i>, <i>охмурёж</i> ‘попытка обмануть, ввести в заблуждение к.-л., совратить’ [Квеселевич 567–568].	ровать, бить’ [Елистратов 2000: 516]; жарг. <i>хмырнóй</i> ‘плохой, дурной, никудышный (о человеке)’ [там же]; диал. <i>хмы́риться</i> ‘дуться, сердиться’ [Даль 1994 IV: 1203].	
4. *кь-/*ке-		
*кь-/*kemoŭr-	*кь-/*kemūr-	*кь-/*kemūr-
че-/чѣ-/чмур-	че-/чѣ-/чмыр-	че-/чѣ-/чмър- > че-/чѣ-/чмор-// -мр-
<i>чмур</i> — диал. 1. ‘хмель в голове, опьянение, одурение’, 2. ‘угар, чад’ [Даль 1994 IV: 1357], 3. ‘обман, хитрость’ [Материалы 1963: 346], жарг. то же, что <i>смурняк</i>, <i>чокнутый</i> ‘неуравновешенный человек’ [Росси: 364, 450], 4. то же, что <i>хмырь</i> [Квеселевич 973]; диал. <i>чмур болотный</i> ‘придурковатый, дурачащийся человек’ [уст. сообщение]⁶³; диал. <i>чмýра</i> ‘жизнь в неволе, в черном теле’ [Даль 1994 IV: 1357]; диал. <i>чмурýла</i> ‘шут, гаер, проказник’ [там же]; диал. <i>чмурýть</i> 1. ‘чудить, дурить, говорить и делать вздор и др.’ [там же], 2. ‘обманывать, хитрить’ [Материалы 1963: 346]; диал. <i>очмурéть</i> 1. ‘одуреть, ошалеть от чаду, угореть’, 2. ‘пасть в обморок’ [Даль 1994 II: 2021].	жарг. <i>чмырь</i> 1. ‘пьяница, неопрятный человек, ничтожество’ [ТСУЖ: 197; Квеселевич 973], 2. то же, что <i>хмырь/хмырь болотный</i>, <i>хмер</i> ‘ничтожный и веселый человек’ [Сергеев].	диал. <i>чемра</i> 1. ‘морок, мрак, сумрак’, 2. ‘мокрый снег с туманом’, 3. ‘мельчайший дождь, обычно с туманом’ [Даль 1994 IV: 1302]; жарг. <i>чмóрить</i> ‘относиться к к.-л. с пренебрежением’ [Квеселевич 2003: 973].

⁶³ Данным ценным языковым фактом, почерпнутым из речи староверов Литвы, мы обязаны Н. Морозовой, которой, пользуясь случаем, приносим глубокую благодарность.

Совершенно справедливо, на наш взгляд, прасл. корень **moŭr-/*mūr-/*mūr-*, послуживший исходной структурно-семантической базой для приведенных здесь форм, сближается с лит. *máuras* ‘грязь, ил’, *tauraĩ* ‘грязь, тина’, *mùrti* ‘мокнуть’, греч. *αμαυρός* ‘темный, туманный’, ср.-греч. *μαῦρος* ‘темный, черный’ [Фасмер 1986–1987 III: 10, 15, 693 и сл., IV: 250; ЭССЯ 8: 43–45; 21: 42 и сл.]. Точными соответствиями данным и.-е. лексемам являются рус. диал. *мур*, ‘луговая трава, дерн’ (ср. *муток*, *мурава*), а также *мурόг* ‘мурава, луг, пожня, дерн’ (Юж., Зап.), *мұрый* ‘бурый, черно-коричневый, серый и др. [Даль 1994 II: 939–940, 942; СРНГ 18: 357–361]. Значение цвета (‘темный, мрачный’) у данной и.-е. праформы хоть и является доминирующим на какой-то исторический момент, но оно развилось из более конкретного — ‘грязь, тина, ил, трава, дерн’. Колористические и тельмографические отсылки примечательны при рассмотрении не только лексемы *хмырь*, но и фразеологизмов *хмырь зеленый* и *хмырь болотный*.

В обоих фразеологизмах за счет второго компонента как бы обнажается исходная (праславянская) внутренняя форма опорной лексемы, подчеркивается связь обозначаемого ею явления с водной стихией, а также с илом, грязью. Если это не случайность, то можно предположить сохранение в русском жаргонно-просторечном употреблении диалектного наименования низшего демона (типологическая аналогия — *нечистик*, *нечистый*, *немытик*, *некошный*, *черный*), вероятно, некогда широко представленного в русских говорах. При этом и само слово *хмырь*, восходящее к прасл. **moŭr-/*mūr-/*mūr-*, выглядит на фоне индоевропейских фактов как двояко мотивированное, сохраняющее ассоциативную связь с признаками ‘темный, мрачный’ и ‘болотный’.

При сопоставлении фразеологизма *хмырь болотный* с аналогичными бренными экспрессивами, в состав которых входит описательный компонент *болотный* и его контекстуальные аналоги (ср. прост. *кикимора болотная*, дновск. *чума болотная* — бран. (о неразвитом, недалеком человеке)⁶⁴, верх.-дон. *шут болотный* — бран. [СРНГ 3: 79], сиб. *чучело заболотское/замшало* ‘грязнуля, неряха; недалекий человек’ [ФСРГС: 219], пск. *чмо болотное* — бран. (о человеке), *чичора болотная* — бран. (о женщине) [СППП: 80]), обращает на себя внимание мифологическая семантика опорного слова (*кикимора*, *шут*, *чичора*, *чучело*, *чума*⁶⁵). Болото, как и любая водная стихия, в особенности не текучая, не проточная, однозначно связывается в традиционных культурах с местом обитания нечисти (чертей, водяных, русалок, шуликунов) [СД II: 228–229]. Ярче всего эта дено-

⁶⁴ Устное сообщение В. А. Штейнгольд.

⁶⁵ В Гомельской обл. соломенную куклу, предназначенную для сжигания и уничтожения на Ивана Купалу, называют *Чума/Чучело*, что выявляет демоническую, вредоносную природу стоящей за этим обрядовым символом сверхъестественной сущности [Виноградова 1989: 118].

тативная черта проявляет себя в названиях типа пск. *болотя́нник*, *болотник* ‘бес, живущий в болоте’ [ПОС 2: 88, 90; СРНГ 3: 80], *болотный* ‘черт, мифическое существо, живущее в болоте’ (Калуж., Тюмен., Костром.) [СРНГ 3: 79], *болотница* ‘...мифическое существо, дух болота в образе молодой женщины...’ (Арх.) [там же], *болотная баба* ‘дух болота, «хозяйка» болота’ (Сев.) [Власова 1998: 52–53], а также *бмунтнйк*, *омунтнй*, *омунтница* ‘дух болота, реки, озера’ (Костр., Новг., Арх.) [там же: 380], витебск. *оржэвиник* ‘то же’ (от *оржэвина* ‘болото с элементами руды’), *вирэвник* — значение, аналогичное предшествующим (от *вир* ‘глубокое место в болоте, реке’) [СД II: 228]. Содержит «болотный» компонент и диалектное ругательство *шут болотный* (Верх.-Дон.) [там же], которое при сопоставлении с общерус. диал. *шут* ‘черт’ выявляет непосредственную связь с наименованием болотного демона (синонимичным повторением его внутренней структуры является диал. *водяной шут* [Власова 1998: 94]). В качестве косвенного указания на демонический статус *хмыря болотного* может выступать извлечение из [КПОС]: *сидит как хмырь болотный*, толкуемое собирателями-диалектологами как ‘сидит неподвижно’. Статичность, неизменяемость, потаенность — это характеристики, присущие «тому свету» и его обитателям как ведущим невидимый человеку образ жизни (напр., подводный).

Кроме постоянного эпитета *болотный*, наименования нечисти могут включать в свой состав константное определение *зеленый* (ср. *хмырь зеленый*, *чмо зеленое*). На особую «цветовую» мотивированность в наименованиях бесов, чертей справедливо указала О. А. Черепанова (ср. *черный*, *черный шут*, *черняк*, *синий*, *синеобразный*, *синец*) [Черепанова 1983: 66]. В контексте настоящих рассуждений ценно еще одно наблюдение этого же автора: «Наименование черта *зеленый* обусловлено тем, что зеленый цвет как альтернативный красному — цвету жизни — также связан с ирреальным миром, и, кроме того, в иконописной традиции черти нередко рисовались темно-зеленой, приближающейся к черному, краской» (разрядка наша — А.Ш.) [там же]. Добавим от себя, что зеленые волосы и глаза — это отличительные внешние признаки обитателей водной стихии — водяных, русалок, а также типологически примыкающего к ним персонажа Костромы [Добрынкина 1874: 103]. Пск. *хмырь дубовый* могло возникнуть в том числе в результате конкретизации значения цветового эпитета.

В какой-то момент наименования *хмырь/хмырь болотный/хмырь зеленый* стали окказионально использоваться в говорах как наименования черта, мотивированные цветовым признаком и признаком отнесенности к водной среде. Затем эти же лексические образования перешли в разряд экспрессивов и ругательств. Не станем, подобно авторам БСЖ, напрямую заявлять о том, что «в русской мифологии *хмырь* — дух болота, издающий по ночам тоскливые, жалобные, пугающие звуки» [БСЖ: 650], — для та-

кой дефиниции у нас нет достаточных оснований. Отметим только, что реконструкция дает нам повод квалифицировать выражения *хмырь/хмырь болотный* как потенциальные (этимологические) демони́мы. В этом случае просторечно-сленговое *хмырь*, выступающее в функции ругательства и бранного апеллиатива (ср.: *Ну ты, хмырь! Вот хмырь!*), является результатом развития коннотативного значения у слова *хмырь* ‘болотный демон’. То, что наименования мифологических существ могут выполнять пейоративную функцию, — факт хорошо известный. Ср.: *У, кикимора! Ах, ты, черт! Эй, леший, куда прешь? Вот дьявол!*

Остальные специфически жаргонные значения ‘нищий’, ‘повар, работник столовой’, ‘мастер на тюремном производстве’ могли возникнуть в результате ресемантизации бранного слова: ругательства *хмырь/хмырь болотный*, лишившись своего исходного значения и при этом оставаясь частотными, вновь обрели денотативное значение, причем ведущей в этом процессе могла стать сема ‘«не наш» <человек>, чужой’.

Жаргонно-сленговое значение ‘угрюмый, мрачный, унылый человек’ продолжает праславянскую семантику уже с утратой сем, апеллирующих к болоту. На определенном этапе денотативное значение ‘угрюмый, мрачный, унылый <человек>’ и коннотативное (бранное), восходящее к ‘водяной демон, черт’, могли взаимодействовать и друг друга поддерживать, пока носителями языка ощущалась их живая внутренняя связь.

Другие варианты того же праславянского корня совершенно определенно указывают на его способность участвовать в процессе порождения мифологических имен, ср. смол. *мурмуль* ‘черт’. Мифологическая семантика может быть восстановлена также для *чмури́ла* ‘шут, проказник’ и *мы́мра* ‘угрюмый, скучный человек, чучело и др.’ при учете их высоких формально-семантических и мифологических потенций.

ПРИНЯТЫЕ В ДАННОЙ ГЛАВЕ СОКРАЩЕНИЯ НАИМЕНОВАНИЙ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ПУНКТОВ

Локн. Пузёво — Локнянский р-н, д. Пузёво
Пск. Жидилов Бор — Псковский р-н, д. Жидилов Бор
Пск. Митковицы — Псковский р-н, д. Митковицы
Печ. Иваново Болото — Печорский р-н, д. Иваново Болото
Себ. Борисенки — Себежский р-н, д. Борисенки
Стр. Подложье — Стругокрасненский р-н, д. Подложье
Стр. Пяткино — Стругокрасненский р-н, д. Пяткино

Глава 2

ШУТ ГОРОХОВЫЙ

Как отмечается словарями современного русского языка, в разговорной речи, и в частности, в просторечии, *шут гороховый* выступает как синоним переносных устойчивых выражений *чучело гороховое* и *пугало гороховое*, употребляясь при этом в следующих значениях:

1. о человеке, некрасиво или старомодно одетом: *Сделай милость, позови ко мне деревенского портного. Он сошьет тебе и мне русскую одежду. Ты **шут**ом гороховым ходишь* (Ю. Тынянов, *Кюхля*);
2. о человеке несерьезном, никчемном, служащем всеобщим посмешищем, чудаке: *Этот самоуверенный Базаров и не подозревал, что он в их глазах был все-таки чем-то вроде **шута** горохового* (И. Тургенев, *Отцы и дети*) [ССРЛЯ III: 310, 261; Яранцев 1997: 443; СОВРЯ: 28].

Словарные толкования упрощают картину живого разговорного словоупотребления, что становится очевидным при более внимательном контекстуальном рассмотрении. На отсутствие полного внутреннего тождества сближаемых ФЕ в свое время справедливо указал В. М. Мокиенко [Мокиенко 1976: 119]. При семантическом переходе от предшествующего выражения к последующему (*шут гороховый* – *чучело гороховое* – *пугало гороховое*) сема шутовства значительно ослабевает вплоть до полного исчезновения. С другой стороны, сопоставляя указанные ФЕ с их бранными не-фразеологизированными эквивалентами (*шут* – *чучело* – *пугало*), мы обнаруживаем ту область пересечения значений, которая и придает им близость при переходе на уровень переносных устойчивых словосочетаний, — это семантика одиозности, странности, безобразности, отраженной преимущественно в одежде. Всем им присущий компонент *гороховый* усиливает впечатление общности, нивелируя семантические нюансы. Чтобы ответить на вопрос «кто такой шут гороховый?», необходимо сопоставить указанные ФЕ, прежде всего, в их прямом употреблении. При этом допустима перестановка компонентов высказывания. В современном русском просторечии известно только *гороховое чучело/чучело гороховое* (оно же *чучело*, *пугало*, *огородное пугало*) — ‘пугало для птиц на месте, засеянном горохом’ [ССРЛЯ III: 309] (ср. также: «пугало для птиц, сделан-

ное из старой одежды, распяленной на крестообразной палке» [там же XVII: 1218]). Для других выражений (*шут гороховый/пугало гороховое*) такое синхронно вычленяемое значение артефактонима мало характерно (исключение составляет том. *пужало гороховое* ‘пугало’ [СРНГ 33: 111]), однако еще в XIX–начале XX вв. мы можем его обнаружить в литературных и фольклорных источниках. Ср.: *шут гороховый/чучело огородное* — «пугало для птиц на огороде, засеянном горохом» [Михельсон 1997 II: 544], «[На Масленицу] возят *горохового шута* или соломенное чучело, похожее на женщину с распущенными волосами; это называют “проводить масленицу”» [Ровинский 1881 V: 218]; *пугало в горохе* в выражении *Торчит меж людей, как пугало в горохе* [Даль 1994 III: 1404], ср. также: *На иномъ <приказном> кафтанъ какъ кафтанъ, а голова, какъ у пугалы, что в горохѣ отъ воробьевъ ставятъ* [СРЯ XVIII 5: 179–180].

Таким образом, в значении антропоморфной куклы, выставляемой на огородах для отпугивания птиц, все эти выражения (*шут гороховый/чучело гороховое/пугало гороховое*) в недавнем прошлом употреблялись вполне синонимично. Анализируя разговорные конструкции XIX в., мы встречаемся также с оборотом *пугало воронье*, к настоящему моменту бесследно исчезнувшим из обращения. Ср.: *Он примеривал картуз <...> таким ухарским манером, что <...> старуха просто плюнула, проговорила: «О шут тебя возьми! пугало воронье!»* (Гл. Успенский, *Старьевщик*). Прямым его аналогом является современное вят. *пужало воронье* [СРНГ 33: 111].

Только что рассмотренные актуальные и «мертвые» фразеологические параллели демонстрируют, во-первых, продуктивность подобного рода переносных наименований, ориентированных на экспрессивное описание чьего-либо безобразного внешнего вида; во-вторых, компонент *гороховое* оказывается неспецифичным, с легкостью заменяется определениями типа *воронье, огородное (чучело огородное, пугало огородное, а также пужало огородное* (Урал., Амур.) [там же]). Последнее наблюдение дает нам основания при анализе исторической семантики выражения *шут гороховый* относиться к определяющему компоненту как к нерелевантному, содержащему лишь прямое указание на место расположения артефакта, обозначенного определяемым словом (ср. аналогично в др. слав. яз.: блр. *пудзіла gapoxavae*, чеш. *strašák do zelí* — «пугало в капусте», польск. *strach na vruble* — «пугало для воробьев»). Такая интерпретация хорошо согласуется с объяснением первообразного фразеологизма *шут гороховый*, помещенным в [Михельсон 1997 II: 544]: «пугало для птиц на огороде, засеянном горохом».

Совершенно преувеличенно и со значительными натяжками преподносится роль «горохового» компонента в [Уразов 1956: 63; Кондратьева 1983: 40–41]⁶⁶. То, что у А. С. Фаминцына дается в виде легкого намека

⁶⁶ Иначе, исходя из важной роли гороха в крестьянском быту и кулинарии, обосновывает данную формальную особенность В. М. Мокиенко [Мокиенко 1976].

[Фаминцын 1995: 91, 107], а у О. М. Фрейденберг упоминается лишь к слову⁶⁷ [Фрейденберг 1997: 334, прим. 569], у Т. Н. Кондратьевой представлено как факт [Кондратьева 1983: 40–41]. Несколько сглаживая различия упомянутых точек зрения, остановимся на ключевых моментах этой гипотезы. В ее основе лежит стремление исследователей «прозреть» в облике шута горохового лик горохового бога Диониса, а затем через функцию гороха и гороховой соломы в античных сатурналиях перекинуть мостик к западноевропейским карнавальным персонажам (ср. чеш., нем. Гороховый Медведь в рождественском шествии масок) и спроецировать культурологические выводы на языковой материал. Не имея возможности входить в детали, приведем сжатые контр-аргументы. 1) Связь архетипического фарсового шута (= «страстного бога») с бобово-чечевичной мифологемой прозрачна лишь на античном и западноевропейском фоне нового времени, наследующем трагические и фарсовые формы народных византийских культов. В восточнославянском ареале, удаленном от непосредственного итальянского и германского влияний, эта тема практически никак не выражена. 2) Попытки сближения образа древнегреческого бога Диониса и фигуры русского придворного шута XVI–XVIII вв. на основе атрибута, якобы, общего им обоим (гороховая солома, гороховые плоды), не выдерживают строгой критики. 3) Принимая данную гипотезу, мы должны констатировать поздний характер образования выражения *шут гороховый* (т.е. начиная с эпохи Ивана Грозного), что противоречит как общерусскому характеру распространения слова *шут* ‘черт’ (напр., общеизвестны паремии и экспрессивы с его участием), так и самой мифологической отнесенности данной лексемы.

После вынужденного отступления вернемся к разбираемым фразеологическим типам. Интересно, что семантическая корреляция отмечается не только в ряду целостных ФЕ, но и по линии однокорневых номинаций *шут* – *чучело* – *пугало*. Однако если синхронная близость внутренней формы второго и третьего звеньев данной цепи достаточно очевидна и не требует пояснений, то первый элемент нуждается в специальном историческом комментарии. Обнаружить для *шут* значение ‘чучело, пугало’ не удастся не только на современном языковом уровне, но и при погружении в его фиксируемую памятниками историю. В этом случае справедливо будет предположить, что значение ‘пугало’ — это результат позднейшего отмежевания от более архаичного семантического ядра, область которого ограничена семантикой полюсов ‘шут, чужак, потешающий народ’ – ‘огородное пугало’. Его восстановлению, в частности, будет посвящена остальная часть настоящей главы.

⁶⁷ «Как персонификация еды, глупости и смерти, фарсовые шуты получили название, с одной стороны, по похлебке-каше, с другой — по стручковым плодам» [Фрейденберг 1997: 159].

Некоторые исследователи, интересовавшиеся этимологией ФЕ *шут гороховый* [П. П. 1888: 463; Фаминцын 1995: 107–108; Уразов 1956: 64], признавали возможность его объяснения путем сближения первого копонента со словом *шут* в составе устойчивых речевых оборотов, характеризующихся альтернативой *черт/шут*: *Черт/шут с ним! А ну его к чертям/к шутам! Черт/шут его деру! Черт/шут его побери! Ни черта/ни шута! Ни черта/ни шута не знает! Черт/шут его знает! Черти/шуты полосатые! Допиться до чертиков/шутиков* и др. [Даль 1994 IV: 1488; ССРЛЯ XVII: 1622 и др.]. Поскольку подобные экспрессивы своими корнями уходят в глубь народной дохристианской культуры, традиционны и магичны в истоках своей прагматики (означают проклятия, пожелания зла), нет оснований считать эту замену случайной или возникшей в результате аналогии. Ср. также участие *шут* в традиционных приговорах на пропaju, несчастный случай: *Шут (бес, домовый) поиграй, поиграй, да опять отдай! Не было печали, черти (шуты) накачали* (Нижегор.) [Снегирев 1999: 180; Власова: 1998: 566]; *От шута (черта) ни пестом не отбиться, ни крестом не откреститься* [Снегирев 1999: 357]; *Не шут (не черт) совал (сажал, толкал, копал), сам попал!* [Даль 1994 IV: 1488], а также *Тот же шут, да в шерсти (да в красной шапке)* [там же]. В художественной и научно-публицистической литературе XIX в., живописующей пеструю российскую действительность, с этим словом в значении ‘нечисть’ можно встретиться достаточно часто, напр.: «Шут — черт, шутовка — русалка и всякая другая нежить женского пола» (П. И. Мельников-Печерский, *На Горах*), «Верят [люди] в водяных шутов и всяких выходцев из могил» (Д. В. Бонч-Бруевич, *Материалы к истории и изучению русского сектантства*). В последнем примере мы сталкиваемся с фразеологизмом *водяной шут* (ср. *водяной черт*), одним из синонимов *водяного*. Хотя проникновение подобных экзотизмов в беллетристику и публицистику мотивировано, прежде всего, определенным авторским замыслом, эти тексты ценны для нас своей ориентированностью на живое диалектное словоупотребление. В говорах *шут* ‘черт’, *шутики* ‘чертенята’ (*мальчики, красные шапочки, шиики* и др.) сконцентрированно представлено преимущественно на Русском Севере [Черепанова 1983: 49, 62, 74], зато в недавнем прошлом эти и формально близкие им лексические обороты обладали более широким региональным распространением (см. многочисленные письменные свидетельства из разных уголков России XIX–XX вв. в [Даль 1994 IV: 1488; Зеленин 1995; Власова 1998: 566–569; Добровольский 1914: 1010]). *Шуты* и *шутовки* как ‘проклятые люди’, живущие глубоко под водой, известны по владимирским быличкам первой четверти прошлого века, а *шутовки* как особый ‘русалочий народ’ составляют яркую черту духовного быта уральских старожилов [Власова 1998: 566–569; Даль 1897–1898 X: 342]. Многочисленные лингвистические свидетельства былой распространенности формально близкой лексики собраны в монографии Д. К. Зеленина о русалках, ср.: *шут* ‘проклятый мужчина’, ‘черт’, собир.

шуты, шутовки ‘нечисть, русалки’ (Влад., Смол., Урал. и др.) [Зеленин 1995: 146, 300, 307, 336]. В значении ‘блуждающий огонь, леший’ *шут* употреблялось в прошлом орловскими крестьянами [Трунов 1869: 36]. На Дону в середине 20-х гг. XX в. бытовало выражение *шут болотный* с исходно близкой семантикой, заменившейся в наши дни на чисто экспрессивную [СРНГ 3: 79]. Переход от номинационного значения к эмфатическому у *шут* отражено, в частности, в материалах, собранных М. Власовой: «Мать обругала свою девчонку трех лет негожим словом, послала ее к *шуту*, и с этого дня с ней стало делаться что-то неладное» (Влад.) [Власова 1998: 566]. Начиная с конца XIX в., бранные посылы типа *А ну тебя к шутам (собачьим)! Иди ты к шуту!* окончательно утрачивают серьезный оттенок [Трунов 1869: 36].

Попутно отметим участие основы *шут-* в образовании метафорических наименований белемнита — особой окаменелости, с широким спектром магических функций: *шүтов палец, шутовой палец*; он же *чертов камень, громовая стрела, божий палец* (Сарат., Астрах.) [СД I: 561–562].

От того же корня образовано смол. *шутовой* ‘чертов’, *шутка калядная* (без поясн. знач.) [Добровольский 1914: 1010], орл. *подишут* ‘порча’: «Дед [колдун, знахарь] в этом скорее помощь окажет: *подишут* (порчу) снимет, или водицы наговорной даст. А дохтур что?» (Орл.) [Власова 1998: 132].

Сам глагол *шутить*, как и *играть*, нередко используется в устойчивых оборотах в качестве эвфемистической замены табуируемых наименований злокозненных действий нечисти против человека. Эта архаическая языковая черта снова находит себе место в народных поговорках: *Чем черт не шутит, Шутил бы с тобою шут* (в ответ на насмешку), *Шутки шути, да людьми не муди, Не шути с шутом: проткнет и шупом, С остроголо-вым (чертом) не шути: перетянет, Не шути чертом: из дубинки выпалит! Шутить бы черту со своим братом* [Даль 1994 IV: 1486–1487], *Тем не шути, в чем нет пути* [Снегирев 1999: 257]. Если устойчивые фразеологизированные высказывания типа проклятий, посылов, поговорок сохраняют связь с исходной семантикой слова *шутить* даже в наши дни, то более раннюю картину живого его употребления находим в диалектных записях XIX в. Ср. *шутить* — «говорится о нечистой силе, или о нежити, дурить, зло проказить, блазнить, морочить, пугать» (*В это лес один не ходи, там шутит, нечисто*) [Даль 1994 IV: 1486]; *шутить* — «2. о действии колдуна; 3. о волке, бросающемся под ноги⁶⁸ и сбивающем прохожих с ног ради шулки: *Волк шутит* (народное поверье)» [Добровольский 1914: 1009]. В особенности богатую информацию относительно диалектной семантики данной глагольной формы находим в этнографических и фольклорных очерках дореволюционных исследователей: «Лешие любят только *пошутить* над человеком, иногда пострашать.<...> Иногда он [леший] тоже *ради шулки* заведет лошадей в

⁶⁸ Совершенно очевидно, что речь здесь идет о волке-оборотне, т.е. том же колдуне.

стращать.<...> Иногда он [леший] тоже *ради шутки* заведет лошадей в лес» [Трунов 1869: 35]. «Заметится что-либо над скотом или в доме произойдет беспорядок и нестроение, то говорят и уверены, что над всем этим дедка *шутит*» (Арх.) — дедка ‘домовой’ [цит. по Власова 1998: 135]. «Согласно верованиям Орловщины, “провалившиеся в Тартар” черти, с одной стороны, выходят из тьмы кромешной соблазнять людей, а с другой — обитают предпочтительно в болотах и, обладая более добродушным характером, *шутят* над прохожими» [там же: 533]. «Дьявол зол и опасен, а черти *шутят*» [там же]. Приставочный глагол *отишутить* (= *отворотить шутики*) ‘отворожить’ отмечен в старинном заговоре: «Как Спиридон-солнцеворот воротил красное солнышко и луну, так же *отишути, отвороти* от раба Божия (имя) *шутки*, творни, дьявольские пагубы» [Русские заговоры 1998: 315; см. также 372].

После указаний на мифологическую закрепленность лексемы *шут* и генетически связанных лексем встает вопрос о корреляции старого (‘черт’) и нового (‘чудак, весельчак, потешающий народ’) значений. Многие ученые выводили первое из второго, смешивая такие культурные явления и понятия, как *шут, скоморох, ряженный*. По их мнению, роль шута порицалась христианской моралью и духовенством как безнравственная, сатанинская, что прямо способствовало перенесению наименования со скомороха, потешного человека на черта [П. П. 1888: 463, Фаминцын 1995: 107; Уразов 1956: 64]. Такая возможность представляется нам маловероятной из-за отсутствия типологических и исторических подтверждений. Скорее, метафорический перенос осуществлялся прямо противоположным образом, — путем присвоения мифологического имени нелепому чудаку, потешающему народ⁶⁹, на основании функционального и внешнего сходства (одежда шута, пестрая, сочетающая контрастные цвета, выделялась одиозностью и «иномирностью», что, в частности, на русской почве всегда подчеркивалось ношением ярко-красной островерхой шапки или колпака, ассоциировавшихся в народном сознании с образом черта [Ровинский 1881 V: 258;–259, 271, прим. 235, IV: 311–313; Патканов, Зобнин 1899: 517], ср.: *С остроголовым (чертом) не шути: перетянет*. С внешностью черта или ряженого в вывернутой наизнанку шубе прямо соотносится *шут выворотной* [Михельсон II 1997: 544] — ср. в поговорке *Тот же шут, да в шерсти (да в красной шапке)*. Выражение *шут полосатый* [там же] (ср. бран. *черти полосатые*) также содержит намек на полосатый костюм шута, восходящий к итальянской скоморошьей моде, однако соответствующая ФЕ могла сформироваться только на рубеже XVII–XVIII вв. как результат ресемантизации

⁶⁹ Любопытно, что еще в XVIII в. слово *шут* не утратило ассоциаций с «чертовщиной». Так, напр., в «патенте на шутовство», выданном Петром I думному дворянину Прокопию Ушакову, последний именуется *чернишкой, мымричекъ и веселенькой шутикъ* одновременно [Ровинский V: 260, прим. 221].

слова *шут* под влиянием западных культурных веяний⁷⁰ [П. П. 1888: 463; Ровинский 1881 IV: 311; Фаминцын 1995: 107; Михельсон 1997 II: 544; Бирих, Мокиенко, Степанова 1999: 641].

С XVII в. вошли в речевой оборот устойчивые номинации *шут балакирев* и *шут подновинский*. Их образование принципиально отлично от только что перечисленных случаев, поскольку описательный компонент произведен от имени собственного. Первая ФЕ отсылает к имени Ивана Алексеевича Балакирева⁷¹, известного придворного шута времен царствования Петра I и Анны Иоанновны. *Подновинским*⁷² *шут*ом, видимо, первоначально именовали любимца московских бар и барынь Ивана Савельича, «всенародно бегавшего на гулянье в Подновинском, декольте, в шитом красном мундире, в женской юбке...» (между 1820–1840 гг.) [Ровинский 1881 V: 273; Фаминцын 1995: 106]. Потом выражение *подновинский шут* стало нарицательным.

Другой полюс семантического сопоставления *шут*, а именно *чучело* (диал. *чўча/цўця/чўчелко* [Даль 1994 V: 1383]), на первый взгляд не обнаруживает в перечне значений каких-то мифологических составляющих ('пугало, подобие человека, кукла'), но как показывает более глубокий сравнительно-исторический анализ, этот широко распространенный славянский корень восходит к праслав. **ceŭk-/*coŭk-/*kuk-* [ЭССЯ 4: 127; Brückner 1980: 185; Фасмер 1986–1987 II: 231; Черепанова 1983: 130–133], содержится в составе объемной парадигмы мифологически коннотированной лексики: ср. рус. *чучела* — рождественская кукла устрашающего вида, которую ряженые носят по избам [Иваницкий 1898: 65], вят. *чўча* 'мокрый, грязный <человек>, замарашка' [Зеленин 1903: 180], *кўка* 'леший, живущий в бане' (Ряз.) [СРНГ 16: 30], *кукán* 'мифическое существо, обитающее в лужах, болотах, фантастическое существо, которым пугают детей, бука' (Влад.) [там же: 31], *кукánка* — то же (Влад.), *кукáшка* 'черт' (Ряз.) [там же: 30–33], болг. *кук*, *кўкер* 'ряженный на сырную неделю', *кўкура* 'дурак' [ЭССЯ 13: 88, 94], рус. *кикимора*, польск. *kukimora* 'призрак, кошмар' и ряд сходных мифонимов, болг. диал. *кўкла* 'надгробный камень' [там же:

⁷⁰ На одной лубочной картинке с изображением шута Гоноса читаем надпись: «*кввантъ азъ облекся по л о с а т ы*» [Ровинский 1881 IV: 311].

⁷¹ Придворный шут Иван Алексеевич Балакирев (1699–1673), состоявший на службе у Петра I, Екатерины I и Анны Иоанновны, видимо, получил свое прозвище как *балáкир* (Орл.), *балáкарь* 'говорун, шутник', ср. также рус., укр. *балáкать*, *балякать*, *балáкати* 'говорить' [Даль 1994 I: 104; Сахаров 1900: 8]. Его необыкновенное остроумие прочно вошло в народную память, следствием чего явился посмертный выход в свет в 1830 г. «Собрания анекдотов Балакирева», реально не имеющих авторства (издатель К. А. Полевой).

⁷² Подновинское предместье в Москве, подобно Марьиной роще и Сокольникам, традиционно служило местом народных гуляний и балаганов, особенно на Масленицу.

94]. С определенной долей сомнения как искажения сюда же могут быть отнесены: *кухляк* ‘ряженный’ (КАССР) [СРНГ 16: 183], сев.-рус. *хухольники* ‘ряженные’ [Ивлева 1994: 58] (зап.-рус. *хóхлик* ‘дьявол, нечистый’ [Даль 1994 IV: 1228], видимо, восходит к польск. *chochlik* ‘домовой’).

Привлеченные формы обнаруживают родство с такими явными балтийскими демонами, как лит. *kaiŭkas* ‘домовой’, др.-прус. *sawx* ‘черт; домашний пенат, иногда в виде змея приносящий в дом добро’, лтш. *kauks* ‘домовой, гном’, прус. *kaukie* ‘карлики, домовые-обогащители’ [ЭССЯ 4: 127; Brückner 1980: 185; Черепанова 1983: 130–133; Mühlenbach 1923–1932 II: 173]. Слово *чучело* в составе региональных бранных фразеологизмов также может содержать намек на давнюю сакральную семантику (определение усиливает это впечатление, отсылая к традиционному месту обитания чертей — болоту), ср. *чучело заболотское* ‘грязнуля, неряха’, *чучело замшало* ‘человек с консервативными, отсталыми взглядами’ (Сибир.) [ФСРС 1983: 219]. Образованное от того же корня смол. *цуцела кривой* закрепилось за святочным театральным представлением, в сюжете которого антагонисты *старик* и *цуцела кривой* сначала дерутся, а потом мирятся [Добровольский 1914: 972]. Приуроченность к святкам, наличие горба (отсюда *кривой*), угощение *цуцела кривого* квасом (= ритуальное кормление) заставляют видеть в нем предка, выходца с того света. Предполагаемый смол. мифоним созвучен первой части укр. *Куца-Баба*, *Цюцю-Баба* (наименование водящего в игре типа жмурок). А. А. Потенба видит прямую возможность отождествления этого игрового персонажа со слепой Бабой-Ягой и Смертью [Потенба 1865: 92–94; см. также Топоров 1985: 97].

Подведем некоторые итоги. Как шут, так и чучело оказываются семантически связаны с сакральной функцией, проявляющейся, в частности, в способности устрашать не только животных и птиц, но и человека (отрицание «жупельного» воздействия чучела на человека заключено в поговорке: *Чучело только видом пугало* [Снегирев 1999: 421]). Они могут обозначать существ потустороннего мира, враждебных (черт, русалка, проклятый человек) или амбивалентных по отношению к человеку (домовой, духохранитель). На основе данных обобщений *шут гороховый/чучело гороховое* можно интерпретировать как ‘демон, находящийся на гороховом поле’.

Эта идея находит поддержку с типологической стороны. Рус. и славянские наименования пугала образуются преимущественно по двум моделям.

От демони́мы — т.е. названия пугал, производные от имен демонов. Ср.: приамур. *дед* ‘огородное пугало’, укр. (*бащанний*) *дід* ‘чучело на огородах, чтобы отпугивать птиц’ [СРНГ 7: 329; ЭССЯ 4: 227; СД II: 41] — рус. диал. *дед* ‘колдун, черт, нечистый, домовый’, укр. *дід*, ст.-укр. *дедко* ‘черт’ [СРНГ 7: 329; СД II: 41; Добровольский 1914: 203; Успенский 1982: 160], блр. *дзедзька* ‘воображаемый, страшный лицом дед с горбом, которым белорусы пугают маленьких детей...’ [Носович 1870: 132]. Рус. диал.

чу́чело/чу́ча ‘пугало’ [Даль 1994 V: 1383]) – рус. диал. *ку́ка, кука́нка, кука́шка* ‘черт, леший’ и др. [СРНГ 16: 30], укр. диал. *куца́н* ‘бес, нечистый’ [Номис 1864: 287], а также *чучко́й* ‘нехороший’ (Вят.) [Шишкин 1881: 211]. Рус. диал. (конопельная) **кулю́ка** ‘<конопельное> пугало’ (Орл.) [Сахаров 1900: 20] – рус. диал. *кулю́ха* ‘лихорадка, неопрятная женщина’: *Кулюха тебя возьми!* (Том., Енис.) [СРНГ 16: 1980] — иллюстрация позволяет выделить в качестве самостоятельного значение ‘женский демон’; *колу́шечка* ‘демон болезни’ [?] (в словосочетании *колу́шечка поколола* — о смерти ребенка от удушья (Зап.-Причуд.) [Очерки 2004: 284]), *кулю́чка* — бран. (Куйбыш.) [СРНГ 16: 77]. Под знаком вопроса в качестве сакральных родственных лексем сюда же можно привлечь *кули́к* ‘один из ряженных на святках, лица которых закрываются платком’ (Новг.): *кулико́м наряжаться, ходить кулика́ми* (Новг., Ленингр.) [СРНГ 16: 66]. Блр. диал. *патароча* ‘чучело’ (Минск.) [Зеленин 1914–1916 II: 681] – укр. *потерчатко, потырча, потерчук* ‘ребенок, умерший до крещения’ (часто является одной из разновидностей русалок, «заложных» покойников) [Зеленин 1995: 61, 70–72, 181, 208–209, 289].

«Жупельные» наименования — т.е. названия пугал, производные от глаг. основ со значением ‘пугать, отгонять, наводить страх, устрашать’. Ср. рус. **пугать** – др.-рус. ꙗꙋꙗꙋ ‘пугало’ [СРЯ XI–XVII 21: 42], рус. **пугало**, диал. *пуга/пуга́ч/пужа́лка/пужа́ло/пужа́ще* [СРГС IV: 60; Демченко 2004: 125; СРНГ 33: 110, 112; Даль 1994 III: 1404], *попуга́й* (Томск.) [СРГС III: 395]; рус. диал., прост. **шуга́ть** – диал. *шуга́ло/шуга́й* (Кал.) [Даль 1994 IV: 1481]; **страшить** – *стра́шница, страхолю́д* (Пск., Твер., Южн.) [там же: 569], польск. *strach na wruble* («пугало для воробьев»), чеш. *strašák do zelí* («пугало в капусте»); рус. диал. **пуду́ть** ‘пугать, гнать, турить’ (Запад., Вят.) [Даль 1994 III: 1405], др.-рус. ꙗꙋꙗꙋти ‘гнать, преследовать, пугать, догонять’ [СРЯ XI–XVII 21: 41] – др.-рус. ꙗꙋꙗꙋло ‘пугало’ [там же], **страхону́д** (Южн.) [там же IV: 1481], блр. *пудзіла гарохавае*; рус. диал. **поло́хатъ** ‘пугать, лишать покоя’ – *поло́хало, полоха́йло* (Новг., Твер., Кур.) [Даль 1994 III: 674].

Яркой чертой по крайней мере двух из перечисленных основ является активная вовлеченность в словообразование сакральных имен. Ср.: **пуг-/пуж-**: рус. диал. *пуга́т* ‘бес, дьявол, черт’ (Арх.), *пужа́йло* ‘мертвец’, *пужанка* ‘домовой, нечистая сила, дьявол; привидение’ (Якут.) [СРНГ 33: 111], *пуженка* ‘привидение’ (Якут.) [СРГС IV: 61], *пуга́ч* ‘филин, он же леший’ (Вор.) [Даль 1994 III: 1404], диал. *пугало/пужало/пугала́шка* ‘ряженный’, *пужа́лки/пужала́/пужа́йлы* ‘ряженные’, *пужалище* ‘страшило, страшилище; все, чем пугают, чего бояться’ [Даль 1994 III: 1404, 1407; СРНГ

33: 105, 110–111; Ивлева 1994: 58; Седакова 1983: 246]; **страх-/страш-**: др.-рус. *страшилы* ‘маски для ряженья’ [Синописи 1674: 49–50]; *страшило*, *страшилище* ‘чудовище, пугало, все, что пугает, страшит кого-л.’ (ср.: «А что, если бы и на самом деле были черти, ведьмы, разные страшилы?» (А. Гайдар, *Синие звезды*)) [ССРЛЯ XIV: 1015; Даль 1994 IV: 569], рус. диал. *стра́шкí* ‘ряженые’ [Ивлева 1994: 58], *страшница* ‘страстная неделя’ [Даль 1994 IV: 569]. Для имен сакрального порядка такая внутренняя мотивировка вполне закономерна, поскольку наводить страх, пугать людей — одно из отличительных свойств «иномирных» персонажей (демонов, покойников и др.). Примыкая к нечисти, ряженые также номинационно характеризуются сходным образом.

Близкая историко-типологическая параллель может быть отмечена для слав. *běsъ* (ст.-слав. *вѣсъ*, рус. *бес*), которое этимологизируется на фоне лит. *baidyti* ‘пугать’ и рус. *бояться* [Фасмер 1986–1987 I: 160].

Таким образом, *шут гороховый*, представляет собой не что иное, как наименование демона, стилизованную куклу которого ставили на поле, огороде для отогнания посягателей на урожай (очень важно отметить участие ветхой, дырявой одежды, соломы, рогожи, устрашающих элементов, что находит явную параллель в антураже *ряженных чертей, окрутников*). Прямыми «адресатами» устрашения хоть и могли быть птицы и животные, но далеко не единственными (к тому же хорошо известен факт быстрого привыкания животных, напр., ворон, галок к «мертвым» пугалам). Превентивное действие пугала было в первую очередь направлено против потусторонних вредоносных сил и людей, вступающих с ними в контакт с целью наведения порчи. Культурную аналогию огородному пугалу удастся обнаружить в античности, — это скульптура безобразного Приапа, в греко-римский период часто охранявшая частные владения садоводов и огородников (аналогичное объяснение находим в [Бирх, Мокиенко, Степанова 2000: 641] со ссылкой на И. Е. Тимошенко). Та же охранительная миссия у других и.-е. народов закреплена за домовым, кикиморой, кобольтом, гномами.

Идея о том, что *шут гороховый* этимологически должно «прочитываться» как ‘демон’, находит неожиданный косвенный отклик в современном уголовном жаргоне, где словом *черт* называют человека, с л у ж а щ е г о в с е о б щ и м п о с м е ш и щ е м . Ср.: «*Черти* — те, кто пользуется устойчивой репутацией *шута горохового*» [Быков 1994: 204]. Любопытно также отметить факт существования в русском городском просторечии конца XIX в. словосочетания *черт гороховый*. В «свободном» виде оно источниками не фиксируется, однако М. Савиновым отмечены случаи шутивого употребления *Черт Гороховый* вместо имени литературного персонажа *Чайльд Гарольд* [Савинов 1889: 51]. Думается, что подобное народно-этимологическое искажение должно было непременно опираться на традицию живого разговорного употребления.

Глава 3

ПЕРЕМЫВАТЬ КОСТОЧКИ

Выражение *перемывать косточки* не раз становилось предметом внимания историков языка, составителей словарей русской фразеологии, языковедов-популяризаторов. Ему посвящено довольно большое количество заметок, словарных статей и отдельных очерков, преимущественно научно-популярного и учебного характера [подробную библиографию см. в ИЭРФ: 146; СРФ: 308]. Из них в этимологическом отношении интересны две работы — В. В. Виноградова [Виноградов 1954] и В. Кипарского [Кипарский 1974]. Позиции этих ученых при разном объеме и составе фактического материала очень близки и сводятся к следующему: своим возникновением этот фразеологизм обязан существованию у славян обряда «вторичного (второго) захоронения» (*двоструко сахрањивање, друго сахрањивање* [Виноградов 1954: 9]), известного с XI в. в Греции, в частности, на Афоне, а также бытовавшего в разное время на Балканах (у сербов, хорватов, румын, албанцев) и у восточных словенцев. Однако никаких свидетельств существования такого обряда у западных и восточных славян пока не обнаружено.

Указанные авторы по-разному пытались выйти из этого затруднения, преимущественно прибегая к гипотезам. В. Кипарский, не заостряя внимание на лингвистических нюансах и культовой прагматике, вслед за Эвелем Гаспарини [Gasparini 1955] демонстрирует ряд типологических параллелей, красноречиво подтверждающих наличие у отдельных народов — жителей о-ов Рю-Кю и Тайваня, некоторых провинций Китая, а также гуронов — погребальных практик типа «мытья костей». Этот же автор, вопреки итальянскому коллеге, хотя и воздерживается от слишком смелых заявлений относительно путей проникновения чуждого индоевропейцам обряда в Европу, твердо настаивает на его существовании у древних славян [Кипарский 1974: 32]. С другой стороны, выражение *перемывать косточки* он расценивает как русизм, возникший уже после распада праславянского языкового сообщества [там же: 30].

В. В. Виноградов, проследивший историю русской идиомы по памятникам художественной литературы XIX в., понимал гипотетический характер своей этимологии и пытался ее оправдать, во-первых, поздней фиксацией фразеологизма (в литературный язык он проник лишь полтора столетия на-

зад) и, во-вторых, отсутствием в современной речевой практике следов «стародавнего, первоначального понимания [данного] языкового факта» [Виноградов 1954: 3].

Приведенным точкам зрения противоречит как факт отсутствия вторичного захоронения у восточных славян, так и распространенность интересующего нас фразеологизма исключительно в восточнославянском географическом регионе, на чем уважаемые ученые предпочли не делать акцента, — ни западным, ни южным славянам фразеологизм *перемывать косточки* не известен.

Строя свое доказательство «от противного», тем не менее предварим изложение собственной версии кратким описанием обряда вторичного захоронения.

* * *

Обряд имеет несколько вариантов, но основная его канва сводится к следующему: спустя несколько лет после захоронения (3, 5, 7, реже 9 и более) останки покойного торжественно извлекаются родственниками из могилы, отделяются от земли, омываются в воде и вине, вытираются, складываются в полотняный мешочек и затем относятся в церковь. Там над ними совершается чин отпевания, как при первом погребении. Вслед за этим кости покойного снова возвращаются в могилу [Толстая 1998: 92–93]⁷³.

В этнографии традиционно закрепилось мнение, что данный обряд — это совокупность превентивных мер против вампиров (неистлевших покойников), — так сказать, способ их рекогносцировки и обезвреживания [Виноградов 1954: 9–10; Кипарский 1974: 29; Толстая 1998: 93], а именно, если спустя несколько лет после погребения труп покойного не истлевал, крестьянская община настаивала на пробивании его останков глобовым (кизильовым) колом и вторичном захоронении.

В статье С. М. Толстой «Обычай вторичного погребения в зеркале археологии и этнографии», кроме указанной, содержатся и иные, «внутренние» (т.е. принятые в народе) мотивировки обряда. Первая из них по своей прагматике близка вышеописанной — это проверка истлеваемости/неистлеваемости трупа: частично или полностью неистлевшее тело свидетельствует о греховности покойного, душа которого окончательно не может «освободиться» [Толстая 1998: 93]. Предполагается, что за такого покойника надо усиленное молиться и приносить милостыню. Только после полного распада тела завершается траур по умершему [там же].

Другое объяснение раскапывания могилы (особенно при захоронении недавно почившего покойника в могилу родственников) имеет поминальные черты: считается, что при совершении обряда вторичного захоронения

⁷³ Автор бесконечно благодарен С. М. Толстой за любезно предоставленный ею оттиск данной статьи.

родственники могут еще раз увидеть дорогого покойника, воздать ему при посмертных почести [там же: 94]. Стоит попутно заметить, что далеко не всегда бытующая в народной культуре мотивировка проясняет реальное происхождение той или иной устойчивой традиции. К ней нужно относиться с большой осторожностью.

Весь состав обрядовых действий (раскапывание могилы с причитаниями, обмывание останков водой и вином, отпевание в церкви, украшение черепа цветами или головным убором, поливание костей маслом) носит отчетливый поминальный, умиловительный, жертвенный характер, не совместимый с идеей защиты от вампиров. Таким образом, вторую версию, менее распространенную, следует считать исходной и более древней, а первую признать производной от второй на базе скрещения двух обрядовых мотивировок (а именно, поминальной и превентивной) с последующей окончательной утратой первичного смысла обряда. Однако не станем заострять внимание на подробном этнографическом доказательстве последнего тезиса. Подчеркнем лишь, что ни лингвистический, ни географический, ни иные аспекты рассмотрения проблемы не позволяют связать историю нашего выражения с описанной балканской проблематикой. Более того — нетипичность этого обряда для других славян, распространенность на Афоне и в греческой Македонии, во Фракии и Румынии [Толстая 1998: 92] заставляет подозревать в нем наличие дославянского культурного субстрата.

* * *

Из литературных источников XIX в. известно по крайней мере три варианта исследуемого фразеологизма со значением ‘сплетничать, злословить’, точнее, три производных от глагола *мыть* (*перемывать/перемыть*; *промыть/промыть*; *вымывать/вымыть*) идиоматически сочетающихся с сущ. *косточки/кости* [Виноградов 1954: 4; Михельсон 1997 II: 26, 73]. Двухлексемный фразеологизм может осложняться наименованием лица, на которое действие направлено (или указанием на него), что грамматически чаще всего выражается местоимением, нарицательным существительным, именем собственным со значением лица в Дат. или Род. падежах. Ср.: *Всем косточки перемыли, всем на калачи досталось...* (П. И. Мельников-Печерский, *На горах*). *Одна из девиц встает и уходит. Оставшиеся начинают перемывать косточки ушедшей* (А. П. Чехов, *Из записок вспыльчивого человека*). *Она совершенно уверена, что я в настоящую минуту добела перемываю с вами косточки наших ближних* (М. Е. Салтыков-Щедрин, *Очерк седьмой*)⁷⁴.

⁷⁴ Цит. по [Виноградов 1954: 4].

В «Академическом словаре» начала прошлого века отмечены более редкие для современной речевой традиции глагольные употребления типа: *перебрать чьи косточки*; *разобрать кого по косточкам*; *трясти чьи косточки* (о сплетнях); а также выражение, принадлежащее Ф. М. Достоевскому, *разминать по косточкам* с гипотетически восстанавливаемым значением ‘мучить, истязать’ [СлА IV 6: 2400]; *волочить, мыкать, трясти, трепать свои (старые) кости* ‘дряхлеть, быть хилым, с трудом ходить’ и *трясти костями* (о смехе, хохоте) [там же: 2421]. Как видим, только в первом из перечислений сохраняется уже знакомое нам значение — ‘сплетничать, судачить, обсуждать кого-л.’.

В. В. Виноградов, не объясняя, считает *перебрать косточки* вторичным образованием, а «еще более поздним и едва ли не чисто литературным» — *разобрать по косточкам* [Виноградов 1954: 4–5]. В качестве ядерной конструкции (на основании критерия частотности) он выделяет *перемывать косточки (кому-нибудь)*, а *промыть/вымыть косточки*, по его мнению, — результат позднейшего синонимического «отпочкования» [там же]. Авторы словаря «Фразеологизмы русской речи» А. М. Мелерович и В. М. Мокиенко находятся на сходных позициях, утверждая первичность выражения *перемывать косточки* по отношению к *мыть кости, перетирать косточки, промывать косточки, обмыть (все) кости, перебирать/перебрать косточки, разбирать/разобрать по косточкам* [Мелерович, Мокиенко 1997: 330–333] (к слову сказать, выражения *вымыть косточки, трясти кости* современными лексикографическими источниками уже не фиксируются). В противоположность упомянутым авторам, А. И. Федоров помещает *перемывать косточки* в качестве варианта к *перебирать/перебрать косточки* (с пометой *прост.*), а *разобрать по косточкам* вообще не рассматривает [Федоров 1995: 371].

Понять исторические взаимосвязи всех указанных ФЕ достаточно сложно без опоры на более ранние литературные свидетельства. Первичность/производность интересующих нас вариантов с трудом устанавливается еще и потому, что к настоящему моменту парадигма фразеологических единиц, «обыгрывающих тему костей», значительно сократилась⁷⁵. Современные словари фразеологизмов демонстрируют частотность только двух из них: *перемывать/перемыть косточки кому* (неодобр.) ‘злословить, сплетничать, судачить о чем-л.’ и *разбирать/разобрать по косточкам* (неодобр.) 1. *кого* ‘злословить, сплетничать, судачить о ком-л.’; 2. *что*

⁷⁵ Впрочем, это может объясняться и не слишком корректным лексикографическим подходом к разграничению литературно-нормированных и устаревших, диалектных, окказиональных форм. Авторы фразеологических словарей в качестве заглавной (она же равняется литературной) выносят наиболее употребительную форму. Все остальные рассматриваются в лучшем случае как ее структурно-семантические (т. е. неравноправные) варианты. Очень часто они совсем не находят себе места в подобных словарно-справочных изданиях.

‘подробно, до мелочей обсуждать что-л.’ [СРФ: 308; аналогично см. Мелерович, Мокиенко 1997: 330–333; Яранцев 1997: 411; СОВ: 221], причем второй отмечается лексикографами выборочно. Напр., нет его в [Яранцев 1997; СОВ].

Вопрос о критериях, позволяющих помочь в распознавании архаических и инновационных ФЕ, в теории фразеологии до сих пор окончательно не решен. Однако даже при отсутствии хорошо разработанных методик, способствующих выполнению указанных задач, критерий частотности вряд ли может считаться решающим. Кроме того, структурное варьирование, наблюдаемое еще в конце XIX в., совершенно не обязательно должно говорить в пользу позднего мультиплицирования нашей идиомы на литературной почве, как полагал этот же ученый. Как раз напротив. Н. И. Толстой на примере выражения *на черный ноготь* убедительно показал, что формальная неизменность идиомы — свидетельство инновации или калькирования, зато вариативность формы — яркая примета архаизма [Толстой 1995: 388–390].

Как кажется, при отсутствии фиксаций до XIX в. целесообразнее ориентироваться на форму, наиболее широко территориально представленную, и условно принять ее за базовую. Точные соответствия русскому выражению *перемывать косточки*, по нашим данным, имеются в белорусском и украинском языках: *перемивати кісточкі, перамываць костачкі*.³ Именно ее мы предлагаем рассматривать в качестве центральной, но отнюдь не настаиваем на ее исходном характере.

Дело в том, что остальные варианты на глубинно-смысловом уровне тесно связаны между собой, но не всегда метонимически выводимы друг из друга даже при серьезных допущениях. Последнее является аргументом в пользу того, что чтобы рассматривать выражения типа *перемывать косточки, разбирать по косточкам, трясти костями* и подобные как синонимичные номинативные средства, возникшие параллельно.

Подведем некоторые итоги: 1) константность употребления в составе рассматриваемых идиом опорного компонента *кости*; 2) активность использования глаголов с прямым лексическим значением *мытья* (*мыть, вымыть, перемыть, обмыть*), *разъятия* на части (*перетирать, разбирать*), *перетрахиwania* (*трясти*); 3) тождество идиоматической семантики (*‘сплетничать’, ‘осуждать’, ‘смеяться’*) и 4) закреплённость указанных ФЕ за смеховым и бранным дискурсами, — все это в сумме говорит о разных попытках номинации одного и того же древнего культурного феномена, актуальность которого в прошлом не подлежит сомнению. Итак, что это за феномен?

³ К сожалению, у нас пока нет выхода на соответствующий диалектный материал, что может негативно отразиться на точности выводов.

Совершенно справедливо, на наш взгляд, В. В. Виноградов и В. Кипарский увидели в выражении *перемывать косточки* намек на погребальную обрядность. Отправной точкой для этого, видимо, послужили размышления над семантикой второго компонента фразеологизма (*косточки/кости*), что однако не нашло прямого выражения в их работах.

Древнерусский и современный русский диалектный материал показывают, что одно из архаичных значений этого слова — ‘мертвое тело, покойник, останки’, а также ‘род, племя’ [СРНГ 15: 87; СРЯ XI–XVII XI–XVII 7: 373]. Обычно развитие первого значения объясняют как синекдоху по отношению к *кости* ‘части скелета человека’. Однако в нашем распоряжении имеется несколько показательных др.-рус. контекстов, в которых *кость/кости* семантизируется как ‘останки, покойник, мертвое тело’. Ср.: «...А инъ градъ чѣтетъ; овъ же дрънь въскроуѣ на главѣ покладая, присягоу творить. Овъ **прісягы костью** челоувѣчами творить. Овъ кобені пѣтичь смотрить... Овъ на мощѣхъ лѣжею присяжаетъ...» [Аничков 1914: 94]; «А **по костехъ** и по мертвеци не платитъ верви, аже имене не въдають, ни знаютъ его» (XIV в. ~ XII в.); «А какъ ожъ дастъ богъ пора будетъ и язъ Иванову **кость** [умершего посла] отпуцу и васъ отпуцу» (1517 г.) [цит. по СРЯ XI–XVII 7: 373].

Подобное же употребление *кость* ‘останки, мертвец’ отмечено в сказочном тексте, записанном в Новгородской губ.: «Ну, одним словом, ты мне отец, а я тебе сын, оставайся у меня жить, я тебя допою и докормлю и твою **кость** похороню» [цит. по СРНГ 15: 87]. То же встречаем в в.-слав. погребальных присловьях *Упокой, Господи, душеньку, прими, земля, косточки!* [Даль 1994 II: 453]; *Кістка у могилі, сам у Господа Бога* [Грінченко 1909 I: 782] и поговорицах *Кто благоденствует, у того борода белеет, злодействует, у того кости белеют* («кто честен, живет до старости, а кто злодействует, тот лежит непогребенным») [Снегирев 1999: 141], *Ни костей ни вестей* («ни живого, ни мертвого») [СРФ: 308].

Особую актуализацию значение ‘мертвец, останки’ получает в ряде др.-рус. типичных лексических сочетаний и фразеологизмов, связанных с семантическим полем смерти. Ср.: *кости схоронити, спрятати* ‘предать тело умершего земле, похоронить’; *лечи, пасти костью (костью)* ‘погибнуть на поле боя, умереть в бою’; *стати (стояти) на костѣхъ* 1. ‘упорно сражаться, стоять насмерть’, 2. ‘победить, оставить за собой поле боя’; а также *костью не двинути* ‘не нарушить воли, желания умершего’ [СРЯ XI–XVII 7: 373–375]. Обратим внимание на их употребление в следующих контекстах: «И рече <е> Стоблавъ... да не посраимъ земль Рускиѣ, но **ляжем костью** (ту), мертвыи бо срама не имуть» (по вар. Лаврентьевской летописи 1234 г.); «И стал великий князь Дмитрей Ивановичъ съ своимъ братомъ с княземъ Владимиромъ Андрѣевичемъ и со остальными своими вое-

водами **на кост ѣхъ** на полѣ Куликове на речке Непрядѣ» («Задонщина» по сп. XVII в. ~ XIV в.); «А ты сынъ мой Степане и внуцата мои **костьюю** мою **не двиньте** и брата своего Василья не обидьте...» (XVII в. ~ 1435 г.) [там же].

Подобные фразеологизмы иногда до сих пор употребляются в живой разговорной речи. В конце XIX – нач. XX вв. еще использовались выражения типа: *пора бы тоже костям на место* ‘(старика) пора бы умереть’, *сложитъ/положить свои кости* ‘умереть’ [СлА IV 6: 2417–2418], *мешок с костями развязать* ‘убить старика’ [там же: 2421].

Даже адъективные производные от *кость* (*костяной, костлявый, костьевый*) в устойчивых микроконтекстах могут пониматься как ‘мертвецкий, к мертвецу относящийся’, что видно на примере старого московского жаргонизма *вывешивать на костяной безмен* (говорится о телесном наказании, пытке, возможно также о дыбе) [Елистратов 1997: 101], поскольку результатом такого наказания была смерть. Отражение в жаргонной фразеологии архаичных номинационных моделей и сем — не редкое явление. Думается, что современное арготическое *бросить кости* ‘переночевать’ может генетически пониматься как ‘умереть’, а *греметь костями* ‘шуметь’ — как ‘ругаться, браниться’ (ср. *трясти костями, коститься, костить*) [Елистратов 1994: 210].

Б. А. Успенский, исследовавший в связи с обценной тематикой выражение *кожа и кости* из следственного дела «О неподобных и сквернословных делах коломятина Терешки Егина» (1668–1675 гг.), где матерная брань по обычаю приказной практики эвфемистически «переведена» на язык смысла, пришел к убедительному выводу о том, что его семантика соответствует представлению о мертвом теле [Успенский 1994: 76]. Ср.: «Он Терешка на очной ставкѣ говорил и сквернил свою **кожу и кости** матерны своими словами, и мать он свою родную матерными словами тѣм с[к]вернил погаными. И в том истец и отвѣтчик имались за вѣру <...> истец слался в том, что де тот Терентей **кожу свою и кости** свои, мать свою сквернил словами и бранит [sic!] <...>. И отвѣтчик Терентей в том на осадного голову Стефана Θεодорова [слался], что Терешка **кожу свою и кости** и мать свою не с[к]вернил и матерны себя не бранил...».

Сема ‘худобы, изможденности’ развилась у выражения *кожа и кости* (*кожа да кости*) вторичным образом, а более аутентичным следует признать значение ‘труп, мертвое тело’. Это выглядит еще более убедительно на фоне «могильных» ассоциаций, вызываемых некоторыми видами матерной брани (ср.: серб. *j...m ти мртву мајку*, а также рус. традиционное ругательство с добавлением *в могилу, в крест, через семь гробов*) [там же: 75], а также самим значением слова *кости* — ‘труп’.

Устойчивое лексическое сочетание *кожа и кости* стоит в одном синонимическом ряду с переносными наименованиями для крайне худого, больного, изможденного человека, такими как: *живые мощи, живой труп*,

ходячий покойник и даже сарат. *кощи-мощи* (об очень худом, больном человеке) [СРНГ 15: 159].

Возвращаясь к семантике слова *кости* ‘труп’, следует отметить частотность употребления его в загадках и пословицах, обыгрывающих тему смерти, причем *кости* рифмуется с *гости*⁷⁶. Гость, как известно из славянских фольклорно-этнографических источников, может пониматься как олицетворение души умершего, предок, выходец с «того» света, нечистый (особенно в текстах гаданий о замужестве, быличках). Благодаря явлению паронимической аттракции, в пределах одного смыслового поля оказываются слова *гости* ‘покойники’ и *погост* ‘кладбище’. Ср.: *Кости поехали в гости* «покойника повезли на кладбище» [Снегирев 1999: 139, 338 пр. 65] и его варианты *Старые кости захотели в гости*, *Старые кости приехали в гости* [Даль 1994 II: 452].

На фоне указанных семантических особенностей, характерных для рус. *кость*, не получившая окончательной этимологии лексема *Кощей* ‘сказочный персонаж’ (ср. также укр. *кощій* ‘сказочный персонаж’)⁷⁷ [Соболевский 1886: 152; Miklosich 1886 134; Berneker 1908–1913: 583; Фасмер 1986–1987 II: 362] может быть понята как двояко мотивированная: от *кость* ‘часть скелета человека’ и *кость* ‘покойник’. Русские диалекты знают большое количество производных от *кость*, демонстрирующих на синхронном уровне сочетание обоих семантических модусов. Ср.: *коща* ‘исхудалый, тощий человек; кощей’ (Ряз., Ворон., Моск., Свердл.); *кощёдра* ‘исхудалый, тощий человек; кощей’ (Свердл.); *кощей* (фольк.) ‘сказочный змей’ (Арх.); *кощей семижильный* (бранно) ‘скупец, скряга’ (Арх.) — этимологически явно «покойник, имеющий несколько *жил* (т.е. душ)»; *кощейка* ‘скупая, злая старушка’ (без указ. места); *Кощеюшко* (фольк.) ‘кощей’: *Направлял Кощеюшко тугой лук, Натягивал Кощеюшко каленую стрелу* (Олон., Яросл.); *кощиль* ‘скелет’ и *кощиль бессмертный* ‘олицетворение смерти’ (Сев.-Двин.) [СРНГ 15: 159]. Сюда же относится сарат. *кощи-мощи*, упомянутое выше.

Особенно выделяются формы с этимологическим *-j- на конце основы (*коща*, *кощёдра*, *кощей*, *кощиль*), многие из которых параллельно используются и как нарицательное наименование худого человека, и как имя соб-

⁷⁶ В одной северной быличке *кости*, найденные на погосте и из озорства приглашенные девушками в *гости*, являются на вечеринку в облике незнакомых парней. Подобно чертям или упырям, *кости* хотят съесть опознавшую их девушку, но она спасается, попросив заступничества у банного духа. После того, как пропел петух, *кости* рассыпались и приобрели прехний вид [Карнаухова 1997: 258].

⁷⁷ К нему, безусловно, не имеет отношения др.-рус. *кощеи*, *кощи* ‘отрок, мальчик, пренник, раб’, восходящее к тюрк. *koščī* ‘невольник’ < *koš* ‘лагерь, стоянка’, что отмечали разные исследователи [Фасмер 1986–1987 II: 362; Berneker 1908–1913: 583, 586].

ственное сказочного персонажа. Формально-семантически рус. *кощей* ‘скелет, сказочный персонаж’ поддерживается украинским *кощій* ‘худой человек, скелет’ [Miklosich 1886: 134], однако Э. Бернекеру было известно значение ‘*wandelndes Gerippe*’ [Berneker 1908–1913: 583], также отраженное в словаре Е. Желеховского и С. Недильского [Желеховский, Недільский 1886 I: 374], но не попавшее в более поздний словарь Б. Д. Гринченко [Грінченко 1909]. В близкородственном белорусском языке *кашчэй* известно в обоих значениях [ЭСБМ 4: 325]. В др.-рус. и ц.-слав. языках йотированная основа встречается в чистом виде: ц.-слав. *кошь* ‘сухой, тощий’ [Востоков 1858–1861 I: 181; Miklosich 1862–1865: 307], др.-рус. *кощь* ‘худой’ [Срезневский 1893–1913 I 2: 1308–1309], *кощій* ‘тощий, худой’, ср. также *кощень*, *кощеньй* ‘худой, костлявый’ [Срезневский 1893–1913 I 2: 1308; СРЯ XI–XVII 7: 398] и вост.-слав. *кощавый* ‘костлявый, худой’ (бел. *кашчавы* [ЭСБМ 4: 324], укр. *кощавий* [Желеховский, Недільский 1886 I: 374; Грінченко 1909 I: 297]). Как известно, Кощей Бессмертный восточнославянских сказок является антагонистом главного героя типа Ивана-царевича. Характеризуется способностью летать (как Змей Горыныч или огненный змей быличек), похищать царевен и держать их в заточении. Он обладает сверхъестественной физической и колдовской силой. Смерть Кощея находится вне тела, что ограждает его от обычной человеческой кончины (отсюда эпитет *Бессмертный*, которому соответствует *семижильный* в сев.-рус. наименовании скупца, скряги), она вещественна, телескопически заключена в ряде предметов и живых существ (дуб – ларец – заяц – утка – яйцо – игла). Кощей умирает после последовательного уничтожения всех его телесных «оболочек» (*жил*, *душ*) и разламывания иглы. В совокупности с перечисленными чертами крайняя внешняя изможденность заставляет видеть в нем, прежде всего, ходячего покойника, олицетворение смерти, а уже потом — оборотня, колдуна⁷⁸ шаманского типа. Еще одной отличительной чертой Кощея является несметное богатство. Этим он функционально сближается с персонажами быличек — заклятыми преступниками, разбойниками-душегубами типа атамана Кудеяра, Гаркуши, Пугачева, по смерти охраняющими свои сокровища и клады. Областные лексемы *кощей* ‘скупец, скряга’ и *кощейка* ‘скупая, злая старушка’ переносно развивают ассоциацию Кощей — богатство. Отражение другого пути разви-

⁷⁸ По представлению восточных славян, колдуны и ведьмы, способны хранить свою душу неприкосновенно вне тела. Она может заключаться в какой-либо вещи, талисмани, предмете силы. Напр., на Украине верили, что душа вампира находится под камнем [СД I: 284]. Относительно русских суеверий на эту тему интересно высказывание О. Ф. Миллера: «Замечательно поверье, что некоторые люди могут жить без души, душа может отсутствовать, выделяться из тела до смерти и жить отдельно, а тело — жить при этом само по себе. Так бывает с людьми дурными и с ведьмами» [Протоколы заседаний 1892: 67].

тия переносного значения ('сказочный персонаж' > 'злой человек' > 'ругательство'⁷⁹), также с возрастающей негативной экспрессивностью, но с искажением исходной фонетической формы под влиянием имени св. Касьяна, находим в диалектах. Ср.: «**Касьян** — по народному поверью, причина всех бедствий, связанная с именем этого святого» (Перм.): *Касьян, на что взглянет, то и вянет!* (Енис., Вост.-Сиб.), *Эк на тея Касьян-то взглянул* (Тобол.); *касьян* — о злом, недоброжелательном человеке (Волог., Иркут., моск.): *Эдакой ты Касьян! Видно, в тебе нет крови-то человеческой!*; *касьяновцы* — о недобрых, злых людях (Волог.) [СРНГ 13: 119].

Данное этимологическое объяснение относительно слова *Кощей* может быть с успехом распространено на персоним семицко-троицкой обрядности, известный в двух вариантах — *Кострома/Коструб* (историческому анализу этого мифологического имени посвящена гл. 5 (I) настоящей диссертации). Кострома, стоящая в одном ряду с другими женскими персонажами весенне-летнего цикла — русалками, имеет прямое отношение к «тому» свету, культу предков, особенно «заложных» покойников. Как и Кощей Бессмертный в.-слав. сказок, она может вести себя подобно ожившему мертвецу, упырю. Все это делает обоснованным предположение об этимологическом родстве ее имени с производящей основой **kostřь* 'кость, покойник'.

Последней лексемой, связанной морфологически и семантически с описываемым гнездом слов, является рус. *костер* 'разложенный огонь в поле, в лесу'. В диалектах отмечены и другие значения: 1) 'куча хвороста, сучьев, бревен и т.д.'; 2) 'большая укладка снопов в поле'; 3) 'куча съестного'; 'укладка перпендикулярными рядами соленой и вяленой трески...' [СРНГ 15: 72]. Омонимичными данной лексеме будут являться: *костер* 'сибирский осетр' (он же *костерá, костерíк, костерёнок, костричёк* 'осетр') и *костер* 'костра', 'отходы при обмолае ржи, пшеницы; мякина' [там же]. В доступных нам этимологических словарях славянских языков не отражено четкое представление о соотношении форм **kostřь*/**kostьrь*/**kosteryь* [Berneker 1908–1913: 383–585; ЭССЯ 11: 154, 163–164]. Не углубляясь в проблему разграничения исторических омонимов, хотим заметить, что значения, помещаемые под **kostьrь* резко отличаются от остальных [ЭССЯ 11: 163–164]. В них преобладает сема 'большая куча', 'нечто предназначенное для сжигания', 'нечто сложенное определенным образом (перпендикулярными рядами)'. Исходя из факта преимущественно ритуального использования славянами костров (а именно — для сжигания мертвецов вплоть до X–XI вв.), предполагаем развитие этого слова от **kostь* 'покойник'. Поскольку значение 'нечто предназначенное для сжигания; большая куча чего-л.' зафиксировано почти исключительно в в.-слав. языках (есть

⁷⁹ Нет недостатка в аналогиях для подтверждения этой схемы. Ср. с переносным ругательным употреблением имен сказочных персонажей и полудемонических существ: Баба-Яга, кикимора, ведьма, упырь.

слав. языках (есть один пример из словен.), а значение ‘покойник’ для *кость* больше нигде не зарегистрировано, есть основания констатировать такое семантическое развитие исключительно на местной почве.

Отголоском подобного словоупотребления (*костер* ‘огромная куча дров, сложенных определенным образом и предназначенных для сжигания мертвеца’) следует считать частотность в древнерусский период лексического сочетания *костры мертвыхъ*. Ср.: «*Не токмо на боищи костры мертвыхъ, но и по многымъ мѣстомъ лежаще трупиє...*» [цит. по ЭССЯ 11: 163]; «*А побито ихъ въ градѣ толико множество лежаще, яко по всему граду не бѣ гдѣ ступати не на мертвыхъ <...> и по улицамъ костры мертвыхъ лежаще съ стѣнами градными ровнѣ*» (XIII в.); «*Куды Сухан ни оборотится, тут [мертвыхъ] татар костры лежатъ*» (XVII в.) [СРЯ XI–XVII 7: 368].

Итак, анализируя внутреннюю форму слов, называющих инфернальных сказочных пресонажей (*Кощей*) и полудемонических существ, участвующих в календарной обрядности (*Кострома/Коструб*), приходим к выводу о прямой или косвенной их мотивированности со стороны **кость* ‘мертвец, останки’. То же, хоть и с меньшей убедительностью, можно сказать и о слове *костер*. На семантическую двуплановость указанных языковых явлений ранее указал В. Н. Топоров [Топоров 1987: 26–27].

Учитывая отсутствие следов вторичного захоронения на в.-слав. почве, а также принимая во внимание актуальность лексемы *кость/-и* ‘мертвец’ и родственных ей мифологических имен только в указанном регионе, можем предположить, во-первых, возможность существования нашего фразеологизма по крайней мере к началу распада праславянской общности и, во-вторых, возможность его этимологической связи с каким-то иным, более ранним, чем обряд вторичного захоронения, языческим погребальным обрядом.

* * *

Выражения типа *перемывать/мыть косточки, разобрать по косточкам, перебирать косточки, трясти косточки* ‘сплетничать, обсуждать чьи-л. недостатки’, *трясти костями* ‘смеяться’ обнаруживают известное структурное сходство с устойчивыми глагольными сочетаниями, этимологически осмысляемыми как разного рода табу на манипуляции костями мертвеца, а на синхронном — как запрет на критику личных качеств и действий покойного. Ср.: *Костями не шевели* [Снегирев 1999: 338, пр. 66; Михельсон 1997 II: 72]; *Мертвой костью не шевели* (Каргопольский у.) — запрет на поминовение покойников [СлА IV, 6: 2418] (ср. также *шевелить мертвые кости* ‘помянуть усопших’ [СРНГ 15: 88]); *Не вороши, коли руки не хороши* (посл.) [Снегирев 1999: 181]; *Грех рушать кости* ‘грех оскорблять родителей’(закарп.) [СД II: 628]. Иногда глагол со значением шевеления, нарушения целостности табуистически заменяется гла-

голом с семантикой нарушения покоя. Ср.: *Мертвые кости тревожить* ‘говорить дурно о покойнике’ [СЛА IV, 6: 2418].

В связи с последним выражением хочется напомнить, что для традиционной культуры славян актуально представление, в соответствии с которым после смерти человек может не перейти в разряд *родителей*, «покойников» в этимологическом смысле. При этом он «не успокаивается», а продолжает «ходить» (т.е. становится упырем). Для предотвращения вампиризма сразу после смерти человека вплоть до погребения применялись различные защитные меры. Произносились заклинания-напутствия, целью которых было с честью проводить покойника и обеспечить его загробный покой и блаженство: *Пусть земля тебе будет пухом! Мир праху твоему! Вечный покой! Спи спокойно!* Аналогично в пожелании от 3-его лица: *Царство ему небесное, не ной его косточки в сырой земле!* [СЛА IV, 6: 2399]. Запрещалось оставлять покойника одного, в темноте, не закрывать ему глаз, ругаться и громко говорить [СД I: 286]. Ругань, как и проклятье, способны воспрепятствовать правильному переходу покойного в иной мир и сделать его упырем, вампиром. Такова реконструкция архаических славянских (вероятно, и общеиндоевропейских)⁸⁰ воззрений на акциональную силу слова [Успенский 1994: 74–79; Штейнгольд 1999]. Отсюда выражения *Покойника не поминай лихом! О покойнике худо не молви!* [Михельсон 1997 II: 72].

С другой стороны, для того, чтобы покойник «почивал с миром», необходимо освободить его от собственной и чужой клятвы. Об этом красноречиво говорит этнографический и фольклорный материал: проклявший (заклявший), как и проклятый, — оба не находят покоя после смерти и не принимаются землей. Видимо, в языческий период клятвы, действительно, могли произноситься на костях предков. Древним народам свойственна вера в то, что манипуляции костями заставляют дух умершего воскресать. Этим приемом оживления духа покойного пользовались при заключении договоров и произнесении обетов (в христианской культуре это нашло отражение в призывании в свидетели святых, самого Господа). Тем самым мертвый как бы приносился клянущимся в жертву⁸¹, становился залогом клятвы (Ср.: *Клянусь пра-*

⁸⁰ Некоторые индоевропейские фразеологизмы со сходной внутренней формой приводятся в [Михельсон 1997 II: 72]. Напр., лат. *De mortuis aut bene aut nihil* ‘о мертвых — или хорошо, или ничего’, *Mortuus non conviciandum* ‘на мертвых не клевети’, греч. *τὸν τεφνέκτα μὴ κακολογεῖν* ‘о покойнике не злословь’ и др.

⁸¹ Любая клятва — это жертва [Макаров 1828: 185]. Чаще всего — своим здоровьем, жизнью, посмертной участью. Иногда — своими детьми, но дети тоже понимались как часть материнского тела и собственность родителей (аналогичный архаический взгляд отражен в библеизме *кость от костей моих и плоть от плоти моей* > *кость от кости и плоть от плоти* [СРФ: 309]; ср. с рус.: *моя кровиночка* ‘мой ребенок’, *наша кость* ‘наш род, племя’). Если клялись родителями, то тем самым (в случае неисполнения клятвы) подвергали их

хом родителей! Клянусь матерью!), но он же мог и покарать, если условия договора нарушались или клятвы не выполнялась. Отсюда запрет на произнесение ложной клятвы: *Не шевели даром костями родителей* ‘не клянись зря’ [СД II: 628], ср. также «*Не шевели даром костями родителей! Страшна мука за мертвых!*» — говорит свидетель клятвы. И лживо клянущийся при этом объемлется ужасом» [Макаров 1828: 197]; др.-рус. «*Костью моею не двиньте*» — т.е. «не нарушите клятву» (?)⁸² [СРЯ XI–XVII 7: 375]. Понятие *мертвой клятвы* характерно также для белорусов. Ср.: «*Мяртвымі кляцбамі клянецца, што яна не брала*» [Успенский 1994: 113, прим. 15].

Христианский запрет на произнесение любой клятвы имеет глубокие языческие корни. Поскольку клятва как основа любого договора существует столько же, сколько и человеческое общество, постольку проблема гаранта клятвы стояла всегда очень остро. В этом качестве могли выступать только признанные святыни (земля, предки, они же святые и т.д., гораздо позже — их символы: кусок дерна, икона, имя святого), наделенные силой воздействия на живых как в положительном, так и в отрицательном смысле. Покойники, ставшие жертвой клятвы («заклятые»), вредили живым, нарушали их покой, насылали непогоду, град, бездождие, неурожай. То же самое ожидало человека, не выполнившего обещания, не освобожденного от клятвы. Он тоже мог превратиться в «заложного» покойника. С распространением христианства заповедь *не клянись* разрешила давний юридический конфликт между миром живых и миром мертвых. Отдельные аспекты соотношения клятвы и «заложности» более подробно описаны в гл. 2 (I) и 4 (II).

* * *

Итак, постулируем, что наше выражение (в его многочисленных вариантах типа *перемывать/мыть косточки, разобрать по косточкам, перебирать косточки, трясти косточки* ‘сплетничать, обсуждать чьи-л. недостатки’, *трясти костями* ‘смеяться’ и др.) исходно означало действие или последовательную серию действий, совершаемых с костями покойного. Тогда, если исходить из прямого значения глаголов, станет ясно, что для того, чтобы означенные действия могли в реальности осуществиться, скелет покойного должен был уже лишиться мышечных тканей, плоти, истлев в земле или претерпев кремацию. Объяснение В. В. Виноградова и В. Кипарского учитывает только первую возможность. Однако, хотя бы чисто тео-

опасности перейти в разряд упырей. Интересным в плане установления генетических истоков может оказаться сопоставление слав. *упырь* с лтш. *upuris* ‘жертва’

⁸² В [СРЯ XI–XVII 7: 375] предлагается толкование выражения *костью не двинуть* — ‘не нарушить воли, желания умершего’.

ретически, нельзя исключать и другой вариант, когда мытье и перебирание костей совершалось после кремации трупа. Естественно, что ни в летописях, ни в хрониках, а уж тем более в этнографической литературе, посвященной славянам, мы не найдем описания всех подробностей этого похоронного ритуала, поскольку он существовал в дописьменную эпоху. Однако на археологическом материале он «прочитывается» достаточно отчетливо.

Как показывают многочисленные археологические свидетельства, до X–XI вв. у славян параллельно существовали две формы захоронений: по типу кремации и по типу ингумации, однако «в лесной зоне славянского расселения вплоть до X в. безраздельно господствовал обряд трупосожжения» [Седов 1982: 54]. В многочисленных захоронениях этого периода обнаружены кремированные кости, помещенные внутри кургана в виде кучки, иногда наверху надгробной насыпи или в какой-то иной ее части в глиняной или берестяной урне. Иногда археологи склоняются к мысли о том, что кости могли опускаться в землю завернутыми в кусок полотна. В. В. Седов, говоря о могильниках Волыни и в Припятском Полесье, делает акцент на том, что «ямы были заполнены черной углистой землей, а кости, собранные с погребального костра, были очищены от остатков костра, а в некоторых случаях даже вымытыми» [Седов 1990: 174]. В более ранней монографии того же автора содержится достаточно конкретных указаний на то, что перед погребением обгоревшие кости очищались от золы и промывались [Седов 1982: 54, 62, 97, 144, 168 и др.]. Попутно выскажем догадку, что кости предавались земле в тех же урнах (глиняных горшках и коробах), в которых они предварительно промывались.

Вся совокупность действий, связанных с подготовкой останков к погребению, находит отражение в интересующей нас идиоматике:

- тело сжигалось и кости собирались с погребального костра, расположенного на стороне (вероятно, с этой процедурой связано возникновение слова *костер*)⁸³;
- костяк разбирался на составляющие его позвонки (ср.: *разобрать по косточкам, перебрать все косточки, перетирать косточки*);
- все тщательно провеивалось, освобождалось от золы (ср.: *трясти косточки*);
- затем кости помещались в горшок и промывались водой (*мыть/промыть/перемыть/вымыть косточки*);
- в этом же самом горшке, берестяном коробе (урне), а может быть в полотняном мешке или платке, кости предавались земле⁸⁴ (отсюда берет

⁸³ Может быть, и выражение *костей не соберешь* 'погибнешь' следует также интерпретировать сквозь призму языческого обряда кремации, т.е. буквально «не удостоишься погребального костра».

начало ряд погребальных присловий XIX–XX вв. типа: *Прими земля косточки! Не ной его косточки в сырой земле!*).

Сакральная процедура *сбора, перебирания, промывания и провеивания* останков сгоревшего на погребальном костре тела могла совершаться в эпоху господства трупосожжений либо жрецами, либо близкими родственниками. На родственный статус деятеля, совершающего ритуальное омовение, косвенно указывает поговорка: *Кого дедушка* (т.е. покойный предок) *любит, тому и косточки в руки* [Снегирев 1999: 136]. Требование принадлежности ритуального деятеля к жреческому сословию можно усмотреть в запрете *Не вороши, коли руки не хороши* [там же: 181], которое будучи преобразовано в положительное утверждение, будет звучать как *Вороши, коли руки хороши* (т.е. чисты, святы). В Курской области сохранилось наименование для лиц, оmyвающих усопшего и участвующих в его поминании на 40-ой день, — *омывальщики*. Функции и облик роднят их с ряжеными: они приходят в одежде умершего «как живое воплощение души покойного» [Гаврилова 1994: 4–5]. Можно предположить, что жрец не только отправлял погребальный обряд, но и «замещал» в поминальный период покойника. Подобной функцией в календарный период «святых вечеров» наделяется *святочный дед*.

* * *

Можно предположить, что мытье, перебирание и ссыпание костей в горшок сопровождалось заговорами и заклинаниями, погребальным плачем, в котором перечислялись достоинства покойного и его прижизненные благие поступки. Вероятно, отсюда формирование у данного фразеологизма значений ‘помянуть, подробно перечислять что-либо’ с последующей методической трансформацией в ‘обсуждать, злословить’.

Тексты с ритуальной прагматикой воздаяния чести покойному посредством перечисления его благих дел были известны в древней Греции и Риме, где «ради доброй славы умершего произносились похвальные речи. Полибий говорит, что в Риме при этом произносили биографию не только умершего, но и предков его» [Протоколы заседаний 1892: 65]. Правда,

⁸⁴ На восточнославянской территории нередко археологические находки погребальных урн (обычных глиняных горшков). После исторической смены кремаций трупоположениями эти урны иногда как дань традиции просто оставались на могиле покойного: «Благодаря этому обстоятельству, кладбище имеет необычный и оригинальный вид: крестов почти нет, но зато на каждой могиле лежит лопата и стоит кверху дном обыкновенный печной горшок...» [Куликовский 1890: 54]. В северной традиции, по Н. Фрейману, закрепилось помещение урн в надмогильниках — особых двускатных сооружениях на столбах [цит. по Диндес 1947: 78].

О. М. Фрейденберг, глубоко исследовавшая разные типы античной инвокации (призывания), утверждает, что «мы застаем при похоронах то лавдацию [прославление — А. Ш.], то инвективу». Объектом как хвалы, так и порицания, «является смерть, переходящая в новое оживание, и одна из этих метафор заменяется иногда другой, однозначной» [Фрейденберг 1997: 102–103]. Эти наблюдения заставляют задуматься об изначально энантио-семичном значении нашего выражения.

Перемывание костей покойника могло сопровождаться и определенными предсказаниями о его загробной участи и будущей жизни живых. Некромантия, особенно в целях получения от мертвецов сведений о грядущих событиях, активно применялась древними греками, для чего иногда специально приносились жертвы живыми людьми; обнаруживаются ее следы в древнеисландском эпосе и шотландских балладах [БЕ XX/A 40: 862], однако подобные практики у славян не имеют отчетливого выраженного характера. Согласно И. П. Сахарову, русскому чернокнижию известно только одно сказание на эту тему [Сахаров 1885 I: 28], зато гадания на костях животных приняты у всех славянских народов [СД II: 629]. То же касается использования человеческих останков в колдовских целях и для оберега [там же: 630]. В этом случае также понятен переход от прямого значения ‘мыть кости’ к переносному ‘обсуждать’.

Реальное или символическое перемывание костей с последующим гаданием первоначально находилось в непосредственной связи с обрядом похорон, а позднее (уже с иными внутренними мотивировками) вошло в календарно приуроченных поминок (Дмитриевская и Родительская субботы, Радуница, Духов день, блр. дзяды). Как известно по древнерусским памятникам XI в., предки восточных славян устраивали для *навей* баню (др.-рус. *мовь*). О том, что *мовь* сопровождалась кормлением душ и гаданиями, говорит отрывок из поучения, приписываемого Иоанну Златоусту. Сопоставительный анализ разных вариантов данного «Слова» показывает неоднократное вмешательство местных книжников в его структуру, содержание и идеологию для придания тексту большей актуальности. Благодаря этому мы имеем доступ к уникальным сведениям о восточнославянском поминальном ритуале первых веков христианства: «[язычники] навѣмъ мовь творять. и попель посредѣ сыплютъ. и проповѣдающе мясо и молоко. и масла и яица. и вся потребная весомъ. и на печь и льюще въ бани. мытися имъ велятъ. Чехолъ и ѹбрѹсъ вѣшающе въ молвици. Беси же злоѹмию ихъ смѣшѹщиеся. поропрьщѹтся в пепелѹ томъ. и следъ свои показаютъ на прощѣние имъ. Они же видѣвше то отхѹдять. поведаетъ дръгъ дръгѹ...»⁸⁵ [Памятники 1897: 238].

⁸⁵ И. П. Сахаров утверждает, что гадание с помощью пепла (зола) было излюбленным у русских колдунов. Оно «разрешало вопросы жертвоприносителей» [Сахаров 1885 I: 28–29]. Цитата из «Слова Иоанна Златоустого...» показывает,

Поскольку известно, что магическая и мантическая практики предполагают наличие какой-либо символической вещи (субстанции) того субъекта, к которому обращена магическая инвокация, закономерно предположить использование во время обряда *мови* пепла (*пѣпелъ посредѣ сыплють*), собранного с погребального костра (ср. также с диалектным наименованием поминальных дней — *жечь костяшки* [Седакова 1979: 128]). В таком случае *перемывать кости* вторичным образом могло использоваться для переносного называния обряда *мови* и связанных с ним прорицаний о судьбе покойного предка. Отсюда также вытекает возможность уже известных нам семантических трансформаций.

Как уже было отмечено, первоначально обряд мыться костей покойного был, скорее всего, обусловлен требованием ритуальной чистоты, что служило одним из условий принятия праха матерью-землей, а следовательно, правильного перехода души покойного из одного мира в другой. Аналогичная процедура обмывания покойного продолжает сохраняться в христианском погребальном обряде. Календарно обусловленная баня для душ предков носит отчетливый умиловительный характер, как и сопровождающие ее жертвоприношения.

При этом на заре своего возникновения вся совокупность поминальной лексики и идиоматики с участием слова *кость* не имела присущей ей позднее отрицательно-экспрессивной нагруженности (иная картина складывается, если учесть замечания О. М. Фрейденберг). Она развилась вторично, в момент активного противостояния языческого ритуала — христианскому и языческой морали — христианской.

Кризисом языческой погребальной этики, наверное, следует признать тот момент, когда кости мертвецов стали использоваться колдунами для нанесения вреда сородичам и к тому же в не предусмотренные поминальной традицией дни. Применение славянами человеческих останков в колдовских целях подтверждается, в частности, 20-ой статьей средневекового свода законов Стефана Душана (XIV в.), гласящей о том, что «если люди с целью волхвования станут вынимать из могил [покойников] и сжигать их, то село, учинившее это, заплатит штраф» [Толстая 1998: 94].

К периоду христианской ресемантизации языческого языкового наследия относится возникновение таких значений нашего фразеологизма, как ‘сплетничать’, ‘злословить’, ‘смеяться’. Отчетливым негативным семантическим преобразованиям, отражающим идеологию нового времени, подверглась внутренняя форма родственных слов *костить* (‘подготавливать кости к погребению’ > ‘бранить’), *кощун* (‘жрец, деятель культа’ > ‘человек, издевающийся над христианской святыней’; ср. также курган. *костомѣля* — о том, кто кривляется, ломается [СРНГ 15: 78]). Магический компонент значения слова *костить* до сих пор присутствует в пословице *Не-*

что это было именно так: гадая на пепле, приносящий жертву хотел узнать, принят его дар или нет.

много нагостил, да много наkosten [Снегирев 1999: 181, 188]). Любопытными представляются перспективы исследования глагола *скостить* в контексте устойчивых словосочетаний типа *скостить грех*, *скостить беду*. Ср.: «Батюшка, такой-сякой!— кричит баба. — На тебе золотой, душу с телом пусти, беду с нас скости!» [Афанасьев 1957 III: 262]. Пока можно лишь строить предположения о внутренней связи, существующей между манипуляциями костями и искупительной жертвой, приносимой за покойного, чтобы успокоить его дух.

Итоги:

- Выражение *перемывать косточки* связано с погребальной обрядностью в широком смысле, на что указывает историческая семантика слова *кость/-и* и этимология родственных слов — наименований сказочных существ, обрядовых персонажей и объектов.
- Фразеологизм возник как отражение погребальной практики, известной на всей территории Славии вплоть до X–XI вв.
- Отправной точкой данного обряда была кремация трупа, а конечной — предание земле собранных с погребального костра, освоенных от золы и вымытых кальцинированных останков, что подтверждается всем диапазоном исходной глагольной семантики.
- Возникновение устойчивого выражения *перемывать косточки* надо отнести по крайней мере к X–XI вв., когда трупосожжения почти повсеместно вытеснялись трупоположениями и когда память о языческих культах была еще достаточно свежа.
- Несмотря на то, что идиома сохранилась лишь на восточнославянской почве, в ней можно видеть и общеславянский реликт, поскольку возможны «праславянские фразеологизмы, отразившиеся только в одной группе языков» [Толстой 1995: 397]. Ее «живучесть» в указанном регионе может быть объяснена поздним отмиранием обряда кремации у восточнославянских племен.
- Основной вариант высказывания дожил до наших дней в неизменном виде, но параллельно с ним существовали и другие варианты с близкой внутренней формой. Часть подобных фразеологических единиц вышла из употребления еще в XIX в., часть сохранилась до наших дней, но ушла из идиоматического авангарда. Переосмысление внутренней формы наших фразеологизмов в негативном ключе произошло в момент активной смены идеологических вех.

Глава 4

ФОРМУЛЫ ПРОКЛЯТИЙ

Совершенно условно по степени возрастания экспрессивного воздействия на адресата (интенсивности словоупотребления) современные бранные выражения могут быть отнесены к трем следующим группам.

- 1) Экспрессивные слова и выражения, репрезентирующие негативную оценку адресата и построенные на основе сравнения, метафоры и метонимии. Напр.: *Какой же ты неуклюжий — как слон!* (сравнение); *Эй ты, пугало огородное!* (метафора); *Ну ты, шляпа, куда прешь?!* (метонимия).
- 2) Бранные формулы, исторически восходящие к конструкциям проклятий: *Чтоб ты лопнул! А ну тебя к шутам собачьим!* (*шуты* — диал. ‘черти’); *Разрази тебя гром! Чтоб ты сдох (как собака)!* и т. д.
- 3) Так называемая матерная лексика.

Первая категория экспрессивов частотна, легко воспроизводима, в этимологическом отношении достаточно прозрачна и не требует специального исторического комментария, чего нельзя сказать о второй и третьей группах. В настоящей главе будет 1) сделана попытка семантизации не слишком частотных проклятий, 2) предпринята их классификация на основе исходного содержания.

Несмотря на близкое функциональное назначение матерных слов и проклятий в современном языке (оффензивы, инвективы) [Жельвис 2001: 81, 224–225, 259; Левин 1996], а также употребление в схожих ситуативно-речевых контекстах, видимо, в древности они были противопоставлены друг другу и, может быть, даже находились в отношениях дополнительной дистрибуции. Напр., эти категории брани имели различную временную приуроченность, как в годовом, так и в суточном цикле, их употребление имело различные возрастные и половые ограничения [Успенский 1994: 56–57]. Матерная брань получала актуализацию в период купальской, семицко-троицкой и святочной обрядности, сопровождала аграрный праздник и свадебный ритуал. Она была важной составляющей частью антиповедения во время разгульных игр и воспринималась в шутовском, паро-

дийном ключе и при этом носила ненаправленный массовый характер. Объяснением такому ее назначению служит распространенное среди этнографов мнение о том, что посредством обсценики наши предки пытались магически активизировать плодоносящую силу земли и оградить себя от воздействия темных сил [там же: 57]. Последнее, в частности, подтверждается тем фактом, что ситуативно матерная ругань оказывалась действенным апотропейным средством в момент столкновения с нечистой силой [там же: 61–62]. Причем документально зафиксировано, что в дореволюционной России в крестьянской среде ей приписывалась бо́льшая эффективность, чем христианской охранительной молитве. Праздное употребление нецензурной лексики было не только строжайшим образом запрещено христианской церковью, но и глубоко порицалось среди самих крестьян [Традиционный фольклор 2001: 398]. Вместе с тем нам не известно ни одного случая, чтобы матерная брань приводила к тем же последствиям, что и проклятие (т.е. вслед за ее произнесением следовало исчезновение объекта проклятия из видимого мира и переход в разряд «заложных» покойников⁸⁶). Исходя из этих наблюдений, считаем, что проводить функционально-генетическое сближение проклятий и матерной брани пока преждевременно. Иных воззрений в данном вопросе придерживается Б. А. Успенский [Успенский 1994: 63–64].

Проклятие или *черное/нехорошее слово*, судя по дошедшим до нас сведениям, никогда не употреблялось в календарной обрядности. Оно относится к сфере индивидуальной магии и права (в первую очередь, семейного), редко носит коллективный характер и не сопряжено с выполнением обряда. Эти магические в своих истоках формулы обретают действенность чаще всего 1) в определенное время суток («неурочное время», «неудобный час», — т.е. в полдень, полночь, до первых петухов); 2) в «опасном» пространстве (баня, лес, болото, вообще пространство вне дома), или когда объект проклятия находится на пути к нему.

Произнесение проклятия — сакральный, интимный акт, редко носящий публичный характер. Оно всегда строго телеологично (имеет конкретного адресата) и преимущественно «работает» в рамках иерархии родственных отношений: обретает силу в устах кого-то из родителей (чаще матери) по отношению к ребенку [Чубинский 1872: 89], мужа — по отношению к жене (ср. укр. *Жіноцька клятва дурно йде — так як мимо сухе дерево гуде* [Номис 1864: 80]). Инверсии встречаются редко и носят производный характер. Превращение *черного слова* в шутливую брань — явление относительно недавнего времени. До революции среди крестьян бытовало сильное убеждение, что проклятие значительно страшнее матерной брани и даже произносимое всуе, «без сердца» (т.е. без экспрессии и злого умысла) способно привести к непоправимым последствиям.

⁸⁶ Далее ЗП.

В основе сюжетообразующей интриги ряда сказок и быличек как раз лежит мотив нарушения подобного запрета. Активная эксплуатация этого мотива, по Б. Кербелите, еще раз доказывает тот факт, что на заре своего возникновения сказка как жанр обладала воспитательной и обучающей прагматикой (т.е. служила усвоению молодежью традиционно-закрепленных представлений) [Кербелите 2005: 12].

До сих пор во многих русских деревнях матерная брань составляет привилегию мужчин. Гр. Потанин в 1899 г., исследуя явление половой травести, отмечал, что женщины, перенимающие мужские привычки и носящие мужскую одежду, также усваивают и «мужскую брань», то есть мат [Успенский 1994: 56; Потанин 1899: 184, прим.]. В настоящее время в Полесье матерная ругань является показателем мужского типа поведения, а проклятия — женского: «Бабы проклинают, а мужики матератца» [Бадаланова, Терновская 1983: 142]. Такое же явление половой травести находит выражение в использовании женщинами мата во время троицкой, семицкой обрядности, «зажинок» и т. д. Относительно сдвигов в женском речевом поведении можно высказать гипотезу о сохранении указанными типами аграрной обрядности реликтов шаманистических культов. Именно в шаманизме смена пола приводит к инициации субъекта культа, достижению им определенной магической «зрелости». Ярким образом травестийная стратегия проявляет себя в обрядах типа *rites de passage*, напр., в кумлении девушек и образовании ими пар во время «крещения и похорон кукушки», а также в некоторые иные периоды (Купальский цикл, Петровки) [Веселовский 1894: 315–316, 317–318]. Иным было исконное назначение бранных посылов.

Что же означают выражения *чертыхаться*, *лешкаться* (т.е. посылать к черту, лешему) в исторической перспективе и какое мыслимое (а не экспрессивное) содержание для них можно восстановить? Еще В. Мочульский подчеркивал сходство брани и пожеланий при круговой чаше с заклинаниями [Мочульский 1889: 197]. Анализ лингвистического материала в этнографическом аспекте очень хорошо показывает, что бранные формулы *Пошел к черту! Бес его знает! Черти б его драли! Тьфу ты (на тебя)! Исчезни!* восходят к проклятиям, обладавшим, по представлению наших предков, магической силой превращать человека в ЗП. Теория «заложности» требует особого освещения. Очень обстоятельно она была разработана на восточнославянском материале Д. К. Зелениным в книге «Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки» [Зеленин 1995]. Напомним, что ЗП — это люди, умершие не своей смертью, а также пропавшие без вести (к этой же категории сказки относят людей, превращенных в животных, предметы, а также находящихся в состоянии «мертвого сна» по действию заклятья). Что понимается под неестественной смертью? Это 1) скоропостижная смерть от болезни, физического увечья, пьянства, в результате несчастного случая (от удара молнии, наводнения, пожара, снежного заноса и т. д.), самоубийства, а также

2) внезапное исчезновение, похищение нечистой силой (напр., в виде вихря). Не исключено, что первая категория явилась производной от второй, поскольку в архаических культурах скоропостижная смерть оценивается как результат враждебной деятельности потусторонних сил. По суеверным представлениям, ЗП продолжают доживать на «том» свете срок земной жизни, хотя в этом мире они либо визуально отсутствуют, либо присутствуют в виде неразложившегося трупа или своего субститута (*обмена* — чаще, если речь идет о ребенке, или заколдованного предмета, животного [Чубинский 1872: 89]). Примыкая к категории «заложных», люди поступают в полное распоряжение нечистой силы: используются ими в качестве водовозных и ездовых лошадей, прислуживают по хозяйству. Девушки и женщины становятся женами леших, чертей, водяных и даже имеют от них детей. Иногда ЗП напрямую отождествляются с русалками, кикиморами, домовыми, оборотнями. Тело ЗП считается нечистым, оно не должно быть предано земле, по крайней мере, не может быть похоронено на общем кладбище по христианскому обряду, в гробу, при сопровождении отпевания и молитвы. В противном случае земля, оскверненная нечистым трупом, будет гневаться, что приведет к бездождию, градобитию, неурожаю. Место погребения нечистого тела — болото, влажное место, глухой овраг, яма или трещина в земле подальше от селения.

А теперь перейдем к анализу конкретных бранных формул с неясным происхождением. Их можно отнести к пяти группам, в зависимости от того, как «упаковывается» магический приказ «Стань заложным покойником!».

Категория 1

Пожелание стать ЗП через лишение обстоятельств и атрибутов (христианского)⁸⁷ погребального обряда

1.1 *Ни дна (тебе), ни покрываши!* [Максимов 1908–1913 XV: 407; Михельсон 1997 II: 512].

Еще в конце XIX в. С. В. Максимов — прекрасный знаток русской этнографии, демонологии, фольклора, отмечал шуточный характер этого устойчивого выражения на всей территории России, кроме Сибири, где оно «имеет серьезный смысл и квалифицируется как зложелание» [там же]. По его мнению, это негативное пожелание означает «быть похороненным без гроба, умереть без покаяния и возвратиться в лоно матери-земли без обрядового честного погребения» [там же]. Если отказаться от чисто христианских коннотаций, станет очевидным, что данное бранное выражение по

⁸⁷ Слово *христианский* не случайно взято в скобки. Христианский погребальный канон наследует определенные черты языческого «честного» погребения.

сути своей является пожеланием адресату стать ЗП. Базируясь на этнографических данных, для славян-язычников позднего предхристианского периода⁸⁸ можно реконструировать представление о том, что наличие/отсутствие гроба у покойника — это первостепенный показатель его «чистоты»/«нечистоты»⁸⁹. Наши предки, видимо, полагали, что, умирая, человек лишается тела, но душа продолжает жить в приготовленном для нее жилище (*гробу, домовине, колоде* и пр.). Отсутствие жилища понуждает душу скитаться в поисках убежища. Многие сказки и былички в своей конституирующей основе содержат этот мотив: напр., солдат хоронит ЗП, а тот его за это награждает. С. В. Максимов утверждает, что в сибирских диалектах одно из значений слова *дно* — ‘гроб’, а *покрышка* — ‘неотъемная крышка гроба’ [там же], ср. также полес. *крышка* [Седакова 1983: 250]. В усть-ницынских записях Ф. Зобнина этот термин обозначает «холст в две полосы, служащий для прикрытия тела, причем одна из полосок разрывается пополам и пришивается по бокам первой широкой полосы» [Зобнин 1898: 153].

С указанным ругательным выражением семантически пересекается вариант *Ни доски тебе, ни гробу!*, известный по записям святочной обрядности в Харовском р-не Вологодской области, сделанным И. С. Слепцовой в 1991 г. [Морозов 1998: 243]. Причем ситуация, при которой звучит это проклятие, в шутовской форме изображает православную панихиду по усопшим. Непрямое наименование гроба — *дбски* — встречаем также в прибайкальском эвфемистическом фразеологизме *уйти в дбски* ‘умереть’ [СРГП 4: 92].

Выражение *ругать (костить)*⁹⁰ *на обе корки* [Михельсон 1997 I: 608] (укр. *На всі корки лаяти* [Желеховський, Недільський 1886 II: 366]) также может квалифицироваться как описательная замена предыдущего проклятия, особенно если учесть параллелизм ‘ругать’ и ‘проклинать’. Предлагаемая этимология для данного фразеологизма продиктована следующими предпосылками: во-первых, она учитывает распространенный характер

⁸⁸ Правда, археологические данные позволяют установить лишь повсеместное преобладание с X–XI вв. у славян ингумаций над трупосожжениями [Седов 1995]. При этом мы ничего не знаем о наличии/отсутствии уже в этот период у славян деревянных гробов.

⁸⁹ Точнее, наблюдается двунаправленная зависимость между статусом «заложности» и обладанием гробом: с одной стороны, тело, не имеющее гроба, уже само по себе «нечисто», с другой — человек, умерший «лютой», «напрасной» смертью, как правило, лишается гроба (последнее в быличках осуществляется либо самой матерью-землей: она выкидывает покойника из гроба, выталкивает его на поверхность, — либо производится насильственным путем представителями крестьянской общины, которые, несмотря на протесты родных, выбрасывают тело из гроба).

⁹⁰ Относительно принадлежности глагола *костить* ситуации похорон см. в гл. 3 (II).

зложеланий, обыгрывающих тему гроба (см. также 1.2); во-вторых, она опирается на денотативные особенности некоторых типов севернорусских гробов, которые представляют собой либо долбленную колоду, либо две соединенных ее половины (т.е. две *корки*).

1.2 *Чтоб ты сдох (окодел), как собака! Собаке собачья смерть!* (сходная тема звучит в паремии *Жил собакой, окодел псом*) [Михельсон 1997 II: 288; Успенский 1994: 94–95].

На синхронном уровне воспринимается в негативно-экспрессивном ключе, но вне связи с проклятием. Помещение его наш ряд возможно после определенной аналитической процедуры. Славяне считали собаку нечистым животным [Успенский 1994: 93–95, 109]. Труп собаки в лучшем случае зарывался где-нибудь подальше от жилья, в худшем — выбрасывался либо на мусорную кучу, либо сталкивался в овраг. Разумеется, собака не могла быть похоронена на кладбище, а тем более — в соответствии с правилами погребальной церемонии. В этом отношении сравнение «нечистого» покойника с собакой говорит о многом. В «Коньке Горбунке» П. П. Ершов использовал аналогичные «собачьи» формулы в пародийных целях: *«Чтоб пропасть ему, собаке! Чтоб издохнуть в буераке! Чтоб ему на том свете Провалиться на мосту!»*

Привлечение блр. аналогов, построенных на метафорическом обыгрывании «темы собаки», дает возможность конкретизировать разницу между «честной» и «нечестной» смертью: *Каб ты як сабака валяўся! Каб цябе, божа, дай міленькі, нямытага, як сабаку, у зямлю ўвалілі!* [Успенский 1994: 109]. Она заключается в 1) соответствии/несоответствии требованиям ритуальной чистоты (*нямытага, як сабаку*), 2) наличии/отсутствии гроба (ср. *як сабака валяўся, як сабаку, у зямлю ўвалілі*). Ершовский вариант проклятия добавляет еще один нюанс — похороны в буераке, что также соответствует традиционным способам избавления от ЗП. Вариант паремии *Смерть без покаяния — смерть собачья* [Михельсон 1997 II: 288] является переосмысленным в русле христианства отражением все тех же языческих воззрений на «нечистую» смерть.

1.3 *Чох — на ветер, шкура — на шест, а голова — чертям в сучку играть!* [Максимов 1908–1913 XV: 431].

Эта бранная формула в наибольшей степени из всех перечисленных близка магическому заклинанию на смерть. Слово *чих* в контексте всего высказывания следует интерпретировать как метонимическую замену слова *дых*. Понятие же «дыхание», «дых» в индоевропейских культурах тесно переплетается с понятием «души» и «жизни»⁹¹ [Тайлор 1989: 215]. *Чих* как рез-

⁹¹ Семантика интересующих нас слов раскрывается, в частности, при анализе формул брани типа: *Чтобы духу твоего здесь не было!* или *Дух из тебя вон!*, где *дых* — не просто «запах», «дыхание», но и «жизнь».

кое выдыхание может означать потерю души, лишение жизни. Ср.: в лат. языке *expirare* одновременно означает ‘выдыхать’, ‘испускать’ и ‘умирать’. Изначальное тождество семантики рус. слов *выдохнуть* и *сдохнуть* тоже очевидно, т.е. букв. «испустить дыхание, дух».

Чихание интерпретировалось восточными славянами как физиологическое проявление, имеющее сакральный смысл⁹². Оно входило в состав широкого круга примет и гаданий, особенно о здоровье и благополучии предпринимаемых действий (ср.: «дрѣзѣни же зачиханию кѣрѣютъ еже выка-етъ на здравіе главоѣ» [Новгородская летопись 1950: 188], см. также о вере в чох, порицаемой Потребником 1639 г. в [Снегирев 1999: 346, прим. 13]). Чихание с полуночи по полудня считалось опасным (могло привести к несчастью, смерти), а в остальную часть суток — благотворным⁹³. Дурным предзнаменованием служило чихание за столом, зато одновременное чихание двух говорящих сулило редкую удачу [Максимов 1908–1912 XV: 430], то же касалось чихания одного из беседующих (ср. *Перечихнуть — значит правда, К слову чихнул — правда! Чох на правду*) [Зеленин 1901: 92; Михельсон 1997 I: 592, II: 77, 510]. «Безбожник» Василий Буслаев из одноименной былины не верует «ни в сон, ни в чох» [Кирша Данилов 1938: 113; см. также Михельсон 1997 II: 645], за что расплачивается жизнью. Современный этикет, как известно, предписывает в момент чихания прикрывать рот рукой (укр. *запертий чмих* [Номис 1864: 38]). Исторически этот жест продиктован отнюдь не гигиеническими соображениями, а страхом нечаянно потерять душу (ср. с аналогичным обычаем при зевании крестить рот) [Михельсон 1997 II: 77]. Таким же апотропейным целям служило *здоровканье* чихающего, т.е. пожелание ему здоровья. Считалось, что если вовремя не пожелать здоровья, человек непременно в скором времени умрет (причем в целях оберега чихнувший может пожелать себе здоровья сам) [Чубинский 1872: 88]. Восточнославянский паремийный репертуар, отражающий подобные воззрения, довольно разнообразен. Вера в чох в перемиях оценивается как положительно (укр. *Чхали, чхали, та на степу ночували* (вар. *не доіхали*); *Плачем, плачем та й чхнем* (вар: *та й ухнем*) [Снегирев 1999: 282; Номис 1864: 38, 48]), так и отрицательно (*Чихнути и головою вихнути; На всякое чиханье не наздравствуешься* [Снегирев 1999: 282, 282, 170]; укр. *На всякий чмих не наздоровкаєсся* [Номис 1864: 92]; бел. *На всякий чох не наздоровкаешся* [Носович 1867:

⁹² Такие же воззрения были характерны для др. индоевропейцев. Ср.: нем. *Zur Gesund!*, фр. *A vos souhaits!* В «Одиссее» Пенелопа говорит следующее по поводу чаемой расправы над женихами: «Слово мое за ч и х н у л Телемак» (пер. В. А. Жуковского) [Михельсон 1997: I: 592, II: 77, 510].

⁹³ В Проскуровском у. считалось хорошей приметой чихнуть днем (это предвещало честь и благополучие). Чихание ночью сулило несчастье [Чубинский 1872: 88].

350]). Последнее вызвано утратой веры в истинность подобного предзнаменования.

Ветер, как и вода — метафизический канал, по которому насылаются порча, болезнь, любовный недуг, в связи с чем *Чох — на ветер...* должно интерпретироваться как пожелание врагу физической и ментальной смерти.

Вторая часть зложелания — *шкура — на шест...* — внутренне мотивирована предшествующей синтагмой. В соответствии с в.-сл. воззрениями на поведение чертей, последние могут расправиться с человеком, оказавшимся в их пространстве следующим образом: разорвать на части, оторвать голову, содрать кожу. Характерное описание такой расправы над жадной бабой, не побоявшейся нечисти, содержится в тульской быличке, записанной А. Колчиным: «Но черт был зол, нарядов не дал, а велел своим чертенятам разорвать ее [бабу]. Чертенята отрубили ей голову, с тела сняли кожу и повесили, а мясо разнесли на куски» [Колчин 1899: 56]. В самарской быличке с бабы, припозднившейся в бане, черт снимает *шкуру* и выбрасывает мужику со словами: «Вот твоя рожа, а вот — женина кожа» [Садовников 1884: 230]. Разумеется, человек, растерзанный чертями, оказывается после смерти в их полной власти. Прямая соотносительность преждевременной смерти такого рода и последующей зависимости от нечисти отражена в наименовании самоубийцы *черту/чертов баран* (иногда с добавлением слов *готов, ободран/давно ободран*) [Зеленин 1995: 47; Снегирев 1999: 281; Добровольский 1914: 989], ср. укр. *Там и чорту баран* [Номис 1864: 81]. Акцент на связи данного зложелания с темой преждевременной смерти поддерживается христианским представлением о том, что совершающий самоубийство приносит добровольную жертву сатане (ср.: «Черта потешил — из себя барана сделал, — говорят в Новгородской губернии, — сунул голову в петлю, а черт и затянул» [Максимов 1908–1912 XV: 430]), однако религиозный запрет на некоторые способы добровольного ухода из жизни, видимо, существовал и ранее.

Третья составная часть проклятия (*голова — чертям в сучку играть*), кроме идеи отрицания погребения, содержит элемент глумления. Сучка — в дореволюционной России детская игра типа лапты, когда «шар или чурку гоняют с помощью клюки» [Даль 1994 IV: 626]. Как известно, чертям приписывается особая игривость, склонность к шалостям, шуткам. Они нередко играют в азартные игры (карты) и соревнуются (сказочный мотив). В паремиях возможно сопряжения в пределах одного микроконтекста имени демона и наименования этой игры, что кажется неслучайным. Ср.: *Куда леший сучки не залукнет* (т.е. «очень далеко») [там же]. В свете обсуждаемого метафорического сопоставления нечистого покойника с собакой, любопытно употребление в контексте проклятия названия игры *сучка*. Стоит также вспомнить, что данное слово в переносном смысле является грубым ругательством, а многие ругательства производны от проклятий.

Но наиболее кощунственный смысл скрыт в пожелании использовать голову (череп) покойника для игры в лапту. Оставлять кости непохороненными, а тем более пинать человеческий череп, играть с ним означало у славян наивысшую степень кощунственного отношения к покойному. Ср. в былине о смерти Василия Буслаева: непочтение главного героя к останкам анонимного богатыря (случайно пинает череп) оборачивается для него внезапной смертью. Считалось, что шевеление костей доставляет покойнику беспокойство и муку (вероятно, вызванную невозможностью души воплотиться, а тела воскреснуть), а следовательно, способно навлечь на живых его гнев. Подводя итог рассуждениям в данном параграфе заметим, что черти не имеют доступа к телу покойника, если оно похоронено по всем правилам соответствующего ритуала. Если же погребальный канон нарушен, нечистая сила может завладеть как телом, так и душой умершего. Таким образом, все инвективное выражение в совокупности является пожеланием адресату преждевременной смерти с последующим лишением погребения.

Категория 2

Пожелание стать ЗП через указание на специфическое место захоронения ЗП

2.1 *Щоб тебе поховали на растаньках!* (укр.) [Максимов 1908–1912 XV: 408], букв. «Чтоб тебя похоронили на перекрестке!».

Перекресток — место, где шалит нечистая сила, в виде вихря носятся ведьмы и черти, справляя свои свадьбы (по белорусским поверьям). Это также место контакта людей с нечистью — именно здесь совершаются приношения чертям, шуликунам, русалкам, лешим, домовым, а также осуществляются святочные гадания и колдовство. На распутье — «промеж трех дорог, промеж тульской, рязанской, владимирской» — традиционно хоронили самоубийц, преступников, некрещеных детей [там же]. Выражение содержит прямое указание на типичное место погребения ЗП.⁹⁴

2.2 *Чтоб тебе пусто было! Пусто тебе!* (Кал., Тамб.) [Даль 1994 III: 1416; Михельсон 1997 II: 511]. Ср. также *С пустом!* [ФСРЛЯ: 440].

Пусто мы интерпретируем не как наречие, а либо как архаичное существительное, активно употреблявшееся еще в XIX в. (ср.: *описати жило и*

⁹⁴ Любопытно, что сказочный эпизод «богатырь на распутье» может быть понят как ситуация гадания о дальнейшей судьбе перед началом путешествия на месте захоронения ЗП. Мотив трех надписей — безусловно, позднейший и обусловлен письменной традицией, зато указание на то, что гадание совершается возле камня, — реликт архаики. Камень однозначно «сигнализирует» о наличии могилы.

пусто [Даль 1994 III: 1416]), либо как краткое прилагательное при эллипсированном существительном *место*. С одной стороны, эллипсис, эвфемистическая замена, перифраза — яркие риторические черты эзотерических текстов, к которым примыкают проклятия. С другой, — *пусто место* может является фразеологизированным наименованием проклятого места, населенного нечистой силой и поэтому служащего естественной могилой для ЗП. Наиболее ранняя фиксация этого устойчивого выражения показывает возможность его употребления практически в терминологическом значении. Ср. в поучении митрополита Фотия, обращенном к псковскому духовенству: «А который от своих рук погубится, удавится или ножом избодется <...>: ино по святым правилом тех не повелено у церквей хоронить, ни над ними пети, ни поминати. Но в пусе месте в яму вложити и закопати» (1416 г.) [Зеленин 1995: 94]. Судя по извлечениям из древнерусских памятников, в таких необитаемых глухих местах, кроме «гноищ» и «буйвищ» (т.е. коллективных могил самоубийц), было принято устраивать и богадельни [СРЯ XI–XVII 1: 255; Сахаров 1885 II: 194]. Понимание *пустого места* как проклятого, являющегося владениями нечистой силы, вытекает из анализа контекстуального употребления этого выражения в заговорах, быличках, паремиях, повестях, начиная с XV в. Приведем один яркий пример такого рода из Римской редакции «Повести о бесноватой жене Соломонии». Ср.: «Потом вынесоша ея [черти] из воды на некое пусто место и мучиша неизреченно различными муками и оставиша едва живу» [Пигин 1998: 247]. Кроме словосочетания *пусто(е) место*, при описании нечистых локусов нередко используются и иные обороты, в качестве описательного компонента включающие прилагательное *пустой*, напр., *пустая земля*, *пустые горы*, *пустой лес* и т.д. Ср.: *На пусты лесы вѡпить (говорить)* — ‘говорить попусту, понапрасну’ [Даль 1994 III: 1418]. Многие из таких частотных словосочетаний содержат памятники др.-рус. литературы: «Пѣанствѡ орѣдие портитѣ призывѣтки тернаѣт пѣанствѡ кѣзѣ пѣстѣ землю сотворнаѣт а людѣ работы достаѣнаѣт» (поучение против против пьянства XVII в.) [Булгаков 1878–1879: 91]; «покрѣле црѣи воднесоше его [младенца] кѣ пѣстѣе горыи и покрѣгоше его» (повесть XVI–XVII вв.) [Кирпичников 1891: 6].

В заговорных текстах болезни как демонические существа изгоняются в свои «нечистые» пространства: *на пустой лес*, *на полую воду* [Снегирев 1997: 284, 287], а также *на гнилую колоду*, *в мышинные норы*, *в болота*, *в яму бездонную* и т.д. [СД II: 396]). Прилагательное *пустой* в некоторых перемих и идиомах может семантизироваться как ‘чертов, нечистый’: *Из пустой клетки/избы/хоромины/дупла — либо сыч, либо сатана* [Снегирев 1999: 125, 512; Даль 1994 III: 1418] (вар. *Из пустого пня — либо сыч, либо сова* [Сахаров 1900: 18]).

Анализ приведенных микроконтекстов показывает, что прилагательное *пустой* может относиться, прежде всего, к не заселенному (не за-

полненному) людьми пространству (глухому лесу, заброшенным угодиям, необитаемым горам и непроходимым болотам), причем не обязательно пустому в современном прямом смысле слова. Ср., напр., в отыменных образованиях: *пустыня* 'необитаемое обширное место, степи', *пустошь* 'незаселенная земля, дальний от селения особняк', *пúстыня*, *пýстынь* 'скит'⁹⁵ и т. д.' [Даль 1994 III: 1419–1422].

Сделанные семантические наблюдения позволяют попутно объяснить в.-сл. поговорку *Свято место пусто не бывает* (*Место свято не будет пусто* [Снегирев 1999: 168]; бел. *Святое место не будзець пусто* [Носович 1867: 424]). В соответствии с народными представлениями, пустое пространство заполнено нечистой силой, но святое пространство по определению не может стать обиталищем бесов. Т.о., в основе данной паремии лежит идея метафизической противопоставленности сакрального и «нечистого» локусов.

Исходя из приведенных лингвистических фактов, наше ключевое выражение может быть понято следующим образом: «Чтоб ты стал ЗП и был похоронен в нечистом месте!»

2.3 *Провал тя возьми! Провалиться бы тебе в тартарары!* блр. *Каб я сквозь зямлі проваліўся* [Успенский 1994: 103, 139; Михельсон 1997 II: 510]. Ср. также укр. *Хоч и в прірву! Хоч провалися в безодню! Хоч кріз землю йди!* [Номис 1864: 42].

Географический облик провалов прозаичен: это глубокие овраги и заброшенные шахты. В соответствии же с народными представлениями — это трещины, проходящие сквозь всю толщу земли и ведущие в пекло, тартар, преисподнюю. Провалы, как повествуют о том сказки и былички, — места захоронений колдунов, самоубийц. Сброшенный в провал ЗП лишается зловредной силы, не может быть упырем. По своему устройству «скудельницы», «гниоцца» или «буйвища», места узаконенного, «официального», захоронения ЗП в русских городах вплоть до XVIII в., повторяют «устройство» провалов. Это глубокие ямы, иногда специально наполненные водой. Свидетельства о том, что ЗП сталкивали именно в глубокие ямы, рвы, многочисленны (см., в частности, [Зеленин 1995: 112]). Представление о провале тесно связано в народном сознании с представлением о способности грешников, злодеев, «которых не носит земля», бесследно проваливаться сквозь землю. Согласно сказке, зафиксированной в Пермской губернии, проклятый матерью сын провалился сквозь землю [Зеленин 1995: 91]. Близ Сызрани провалился в могиле хлыстовский вожак Шамбаров (иноверец = нечистый, колдун) [там же]. Таким образом, *Чтоб ты сквозь землю провалился!* (именно *сквозь*, а не *в*) тождественно по смыслу *Провал тя возьми!*

⁹⁵ Как известно, уединенные обитатели возводились христианскими подвижниками в дремучих, труднопроходимых лесах, но никак не на открытой равнине — не на пустыре в современном смысле

[Успенский 1994: 82]. Наличие особого предлога в первом примере объясняется взглядом древних славян на экзистенциальную чистоту земли. Нечистый покойник не может оказаться в толще земли: его тело либо выходит на поверхность (блр. *Каб зямля твае косці выкідала* [Успенский 1994: 109]), либо проваливается прямо в пекло, находящееся под землей. Данный тип проклятий в отношении мотивировки занимает промежуточное положение между типом 2 и 5; т.е. такого рода ругательства можно рассматривать в том числе как пожелание «страшной» смерти, вызывающей гнев матери-земли.

Категория 3

Пожелание стать ЗП через отсылание к «нечистому» локусу

3.1 *Шел бы ты лесом!*⁹⁶

Аналогичные по своей внутренней форме послы имеются и в географически близко распространенных языках. Ср.: *Du kan dra åt skogen* (швед.), *Mine metsa* (эст.) [Жельвис 2001: 224]. В Даугавпилсском р-не (Латвия) это распространенная замена матерного ругательства, но анализ внутренней формы позволяет увидеть здесь проклятие с отсылкой к опасному локусу, где обитают лесные демонические существа. Во многом синонимичными данному будут являться послы типа: *Пошел (иди) ты к лешему! Черт бы тебя брал! Чтоб тебя леший побрал!* К опасному пространству отсылают также следующие проклятия, имеющие одну и ту же синтаксическую структуру: *Иди (а ну тебя, пошел ты) в баню! Иди (а ну тебя, пошел ты) в болото!* Метонимической заменой опасного «адреса» характеризуется также эст. *Mine uttu!* («Иди в туман!») [там же].

3.2 *Чтоб тебя кáчки съели!*⁹⁷ (*качка* — зап.-рус. ‘утка’, ср. польск. *kaczka*); букв. «Чтоб тебя утки съели!».

Ругательство может быть истолковано как метафорическое пожелание «лихой» смерти — утопления, а соответственно и «неправедных» похорон в болоте. По народным представлениям, болото, с одной стороны, — пространство обитания чертей, водяных, русалок (ср: *Было бы болото, а черти найдутся; В тихом омуте черти водятся; Черт огня боится, а в воде селится*), с другой — традиционное место похорон ЗП, особенно пьяниц [Зеленин 1995: 102–104, 109, 112–113]. Считалось, что если при жизни покойник пил слишком много спиртного, то сильная жажда у него сохранится и после смерти. А если похоронить его, не облив как следует водой или

⁹⁶ Это бранное выражение записано автором от А. А. Штейнгольд — уроженки Даугавпилсского р-на, но не исключено, что ареал его распространения шире.

⁹⁷ Записано также от А. А. Штейнгольд.

не перенеся его тело в болото или озеро, он выпьет всю воду в округе, что приведет к бездождю, засухе и неурожаю. Данное ругательное выражение еще интересно для нас своей эвфемистической стороной. Смерть через утопление не называется прямо (аналогично в моряцком жаргоне: *кормить рыб* 'утонуть' [Каланов 2002: 200]), но «со ссылкой» на уток. В качестве причины смерти здесь назван зооперсонаж, который в реальности не обладает дееспособностью. Во всех культурах известны подобные единицы шутилой брани (ср.: рус. *Забодай тебя комар!*; укр. *А вбий тебе безроге теля! Бодай тебе курка вбрикнула, або добре рак ур́ачив! Бодай же ти пропала — курка ногу стоптала!*; блр. *Каб рак убрикнув!* [Номис 1864: 65; Носович 1867: 321]), пародирующие заклинания на смерть. Наше выражение не совсем утратило былых жанровых признаков, поскольку сохраняет элементы исходной структуры (напр., указание на опасный локус). Можно утверждать, что подобный механизм «выворачивания наизнанку» серьезного содержания зложеланий исторически мотивирован постепенной «демонизацией inferнальных представлений» [Манн 1987: 23]. Переход проклятий в разряд брани осуществляется тогда, когда ослабевает связь с магической подоплекой и возникает внутриязыковая потребность утилизировать старые формы, наполнив их новым, экспрессивным содержанием. Ср.: *Поховаю на могилі, щоб по тобі вовки вили; Поховаю під столом, та накрію постолом; Поховаю під лавою, та накрію халявою* [Номис 1864: 160].

Категория 4

Пожелание стать ЗП через присоединение к нечистой силе

4.1 *Будь ты неладен!*, укр. *Будь він тричі неладен!* [Номис 1864: 99].

На основе сравнения с другими негативными эвфемистическими наименованиями черта (*нечистый, некошный, нехороший, немытик*, а также *нелегкая* [Даль 1994 II: 1356]), мы приписываем слову *неладен* значение 'нечист'. Ср.: *неладная сила* 'нелегкий, недобрый, нечистый, дьявол' [там же]; *В этом месте неладно* — «Тут "нечисто"»; *(Это) дело неладно* — «Дело не обошлось без участия черта». Т.о., наше заглавное ругательство является открытым пожеланием врагу присоединиться к разряду демонов. Выше уже шла речь о том, что проклятие автоматически меняет физическую и духовную природу человека: он становится невидим для других людей, лишается их общества и занятий, поступает в полное распоряжение к нечистой силе и делается от нее зависимым. Пребывание таких ЗП в «обществе» чертей, леших и т. д. приводит к повышению их демонического статуса. Так, напр., проклятые девушки и женщины становятся женами леших, водяных, то есть русалками, *лешихами* (Минск.); проклятые дети в виде кикимор воспитываются чертями, лешими, домовыми.

4.2 *Вихрь ты изми! Чтоб ты поднялся вихрем! укр. А щоб ти понисся ще бурею!* (Харьк.) [Зеленин 1995: 60–61] *О, щоб їх вихром винесло! Щоб тебе взяло та понесло поверх дерева! Щоб тебе буря вивернула!* [Номис 1864: 72].

Вихрь у славян — одна из форм проявления демонической природы черта, лешего, ведьмы, колдуна и пр. [СД I: 379–382]. Вселившись в покойника, нечистая сила носится в виде вихря, урагана [Зеленин 1995: 60, 67]. «Появление вихря связывается с душами умерших, чаще — с неправильной, «нечистой» смертью, с ЗП. Вихрь — результат самоубийства, считается, что он летит в ту сторону, в какую повернуто лицо висельника (Карп., польск., укр.). Вихрем крутятся проклятые люди (рус., укр.), мертворожденные и умершие некрещеными дети (в.-слав., пол., кашуб.). Часто вихрь сопровождает смерть ведьмы или колдуна (в.-слав., пол.). По сербским и болгарским поверьям, вихрь — это души убитых людей» [СД I: 380]. Таким образом, брань подобного типа либо напрямую отсылает к нечистой силе, либо является пожеланием «нечистой» смерти с тем же конечным результатом.

Категория 5

Пожелание стать ЗП через указание на гнев матери-земли

5.1 *Або (чтоб) тебе свята земля не приняла!* [Зеленин 1995: 45]; укр. *Щоб під ним и над ним земля горіла на косовий сажень! О щоб над тобою земля (за)тряслась!* [Успенский 1994: 104].

В основе таких экспрессивных выражений лежит распространенное представление о том, что земля — изначально чистая субстанция — не допускает осквернения себя нечистым трупом [Соболев 1914: 5–7]. ЗП не может оказаться в толще земли: либо выходит на поверхность, либо проваливается прямо в пекло, которое находится под землей. Представляется вероятным, что второй пейоратив метафорически как раз отсылает к пространству пылающей преисподней. В качестве карающего начала в проклятиях могут выступать и иные обожествляемые метеорологические сущности или природные силы (гром, небо, солнце): *Разрази тебя гром! Солнце б ты побило!* блр. *Каб цябе нярун трас/забіў!* [Успенский 1982: 91; Успенский 1994: 103]. Последние случаи, по мнению Б. А. Успенского, ближе всего к матерным ругательствам, которые соотносимы с громовыми ударами, призываемыми на голову противника [там же].

Итак, помещая интересующие нас высказывания в этнокультурный контекст, мы получаем возможность определить их изначальную прагматику. Для того, чтобы проклясть человека, необходимо произнести эзотерическую формулу, часто в завуалированном виде передающую зложела-

ние⁹⁸. Традиционные проклятия выражают идею «Стань заложным покойником!» через отсылание к нечисти, ее пространству, посредством указания на обстоятельства и последствия преждевременной смерти. Т.о., некоторые зложелания имеют непосредственную форму выражения, другие — метонимически и метафорически «обыграны».

В отличие от фольклорного употребления (жанр сказки и былички), в естественном речевом обиходе проклятия, эксплицирующие идею превращения объекта порчи в животное или предмет, чрезвычайно редки [Чубинский 1872: 89, 224]. Являясь сугубой принадлежностью эзотерического жанра, такие зложелания не могли сохраниться в профанной речи (хотя, как свидетельствует П. П. Чубинский, у украинцев конца XIX в. еще существовали родительские проклятия типа: *А щоб ты дубом став! А щоб ты камінем став!*, но на их произнесение был наложен строгий запрет [Чубинский 1872: 89]).

В соответствии с верованиями древних, противника можно уничтожить двояко — начав с тела или с души. Идея проклятия основана на втором «подходе»: наведением порчи человек «сживается со свету», отправляется к «нежити», становится ЗП (при этом в ином мире он доживает положенный ему срок жизни; *сжить со свету* употребляется в сказках гораздо чаще, чем просто *убить*, и предполагает только магический способ воздействия на врага). В традиционной славянской языческой системе насильственная физическая смерть, видимо, не считалась такой опасной, как смерть ментальная, чреватая полной зависимостью от нечисти.

Этимологический анализ проклятий помогает не только воссоздать картину магической практики древних славян, но также вносит существенные коррективы в наше представление о славянской духовности в целом, а также погребальной обрядности, культе предков и культе матери-земли — в частности. Однако думается, что только обратившись к верованиям шаманистических народов [Косарев 2000], мы сможем проникнуть в тайну славянских метафизических воззрений на природу и последствия преждевременной смерти.

⁹⁸ Видимо, акт проклятия мог сопровождаться также жертвоприношением темным силам (аналог — злокозненное моление «бэр высь» у вотяков [Косарев 2000: 51]).

Глава 5

ПОВАЖЕННЫЙ, ЧТО НАРЯЖЕННЫЙ

Вслед за С. Флориным, Н. М. Шанским, А. И. Ефимовым, С. И. Архангельским, С. Влаховым и А. В. Куниным мы причисляем паремии к устойчивым фразеологическим сочетаниям, понимаемым очень широко, и полагаем, что паремии могут рассматриваться в том числе как лингвистический объект. В отличие от других устойчивых фразеологических форм, их семантика отличается неоднозначностью и многоаспектностью, на что, в частности, обратили внимание Г. Л. Пермяков, И. Р. Гальперин, В. П. Щаднева [Пермяков 1970: 19; Гальперин 1974: 157; Щаднева 1995: 123].

Напр., мы имеем высказывание типа *Шила в мешке не утаишь*. Понимаемое буквально, оно означает наблюдение профанного характера над определенным фрагментом бытовой реальности, точнее над классом однотипных ситуаций. Пословица сообщает нам, что каждый раз, когда шило оказывается в мешке, оно высовывается наружу. В лингвистическом отношении семантика этого высказывания прозрачна, складывается из семантики его составляющих.

С другой стороны, паремия может и должна пониматься метафорически. В этом отношении ее семантика не складывается из частных компонентов и не выводима из них, но является знаком иной (не лингвистической!), философско-онтологической реальности. Такую же семантическую нерасчлененность мы наблюдаем во фразеологии, однако план содержания любого фразеологизма более ограничен по сравнению с планом содержания паремии. Логически она может быть определена как обобщенный вывод из ряда ситуаций, характеризующих человека в его отношении к «пространству», лежащему за пределами его личности. При этом, мир внешних явлений и вещей нередко уступает место миру человеческих отношений и ценностей; на смену описанию физических законов (*Выше головы не прыгнешь* — понимаемое в прямом смысле) приходят законы социальные («Каждый человек имеет определенный предел развития или применения своих способностей и умений»). Понимаемая иносказательно пословица *Шила в мешке не утаишь*, может быть прочитана как дидактическое утверждение: *Правду не спрячешь*. Такого рода «перевод» может быть сколь

угодно детализированным и сложным, поскольку в каждом конкретном случае за метафорической формой скрывается весьма неоднозначное содержание, не соотносимое с определенным объектом реальности или с понятием на ментальном уровне. При этом даже подробное объяснение переносного значения все равно не может охватить всех семантических сторон обсуждаемого явления. По этой причине стандартное толкование паремий, помещаемое в словарях и учебно-дидактических пособиях, представляет собой либо перечисление ситуаций и условий уместного употребления (напр.: «на пропажу», «говорится, если кто-то чем-то не доволен»), либо указание на коммуникативную отнесенность, связанную с характеристикой объекта приложения паремии (лица, явления, события; напр.: «о жадном человеке», «об упрямце», «о запутанной ситуации»). Какие же возможности паремии предоставляют историкам языка?

Историческое исследование паремий показывает, что возможны случаи, когда единицы этого жанра могут осмысляться не только в их отношении к бытовой и онтологической реальности, но и как отображение ситуации сакральной, стертой из сознания современного носителя языка. Этот семиотический уровень нередко оказывается сильно затемнен. В паремиях такого типа сакральная семантика часто не ощущается совсем, перетекая в «чистую» прагматику (т.е. говорится к слову, для придания речи выразительности). Для нас наибольший интерес представляют именно такие случаи, которые «непрозрачны», не семантизируются на современном этапе и за которыми в силу наличия тех или иных лингвистических «сигналов» угадывается некая сакральная ситуация.

В настоящей главе в центре подобного рассмотрения окажется архаическая русская паремия: *Поваженный, что наряженный (отбою не бывает)*⁹⁹. Современная речевая практика этого устойчивого речения уже не знает, хотя имеется ряд литературных свидетельств его активного бытования еще в XIX в. В частности, она была хорошо знакома составителям двух наиболее авторитетных паремийных корпусов позапрошлого столетия — В. И. Далю и И. М. Снегиреву. Литературная традиция употребления этой паремии в «Сказках» и «Сценах из народного быта» В. И. Даля, а также в очерках С. В. Максимова, посвященных пестрой российской действительности, видимо, способствовала возникновению вокруг нее ореола «народности» и «фольклорности», благодаря чему при практическом исчезновении из уза мы имеем ее вполне современное отражение в фэнтези Е. Грушко «Венки Обимура» [Грушко 1990: 132].

⁹⁹ Все варианты паремии приводятся в соответствии с современными нормами правописания.

В плане своей внутренней формы *Поваженный*, что *наряженный* (вар.: *запоряженный*, *поряженный*) [Даль 1994 III: 354, 852; I: 620; Даль 1989 II: 175, Снегирев 1999: 213, см. также пр. 111: 552] представляет значительный интерес. Даже русисту со стажем редко удастся его правдоподобно истолковать, не говоря уже о рядовом носителе языка. Следовательно, для его объяснения требуется определенная аналитическая работа.

В настоящий момент партицип *поваженный* целиком принадлежит разговорной сфере, не являясь при этом высоко частотным [ССРЛЯ X: 58]. Очевидно его близкое родство с литературными лексемами *поваживать(ся)/повадить(ся)*, а также *повадка*, *наваждение*, *поваживать/приваждать*, *отваживать/отвадить* и др. В отличие от литературного языка, современные русские народные говоры демонстрируют широкую распространенность интересующего нас производящего глагола и его дериватов: ср. *поважать* ‘баловать’ (Донск.) [СРДГ III: 17], *поважать* ‘потворствовать, баловать’, *поважительный* ‘балованный’ (Урал.) [СРГУ IV: 39 и сл.], *поваживаться* ‘привыкать, приучаться к чему-л.’ (Ряз., Арх., Урал.), ‘вступить в какие-л. отношения, подружиться’ (Пск., Твер.) [СРНГ 27: 215], *поваживать* ‘запускать болезнь’ (Урал.) [там же], *повада* ‘наклонность, привычка’ (Самар., Мурм., Арх.), ‘помощь, поддержка, содействие’ (Смол.), ‘поблажка, послабление’ (Тобол., Колым.), ‘все то, что манит’ (Волог.) [там же: 213], *повадный* ‘нескучный, веселый’ (Яросл., Влад.), ‘удобный, пригодный для чего-л.’ (Влад., Перм.) [там же: 214] и мн. др. Семантически созвучными указанным формам оказываются др.-рус. лексемы *повадити*, *поважоу* ‘наущать, подстрекать’, *поважати*, *поважаю* ‘направлять, увлекать, побуждать, склонять’, *поважение* ‘возбуждение, приманка’ [Срезневский 1989 II 2: 993; СДРЯ XI–XIV VI: 458].

Уже при первом приближении становится очевидным родство перечисленных слов с диалектным глаголом *вадить*, для которого характерна заметная семантическая диффузность: 1. ‘в подвижных играх выполнять, согласно правилам игры, более трудные или более ответственные обязанности..., водить’; 2. ‘мучить противника в игре, маять его, заставлять служить’; 3. ‘медлить, затягивать время, пережидать’; 4. ‘манить, привлекать, приваживать, прикармливать’; 5. ‘обманывать, не выполнять своих обещаний’; 6. ‘наговаривать, клеветать на кого-л.’; 6. ‘звать’ [СРНГ 4: 11–12]. В западнобрянских говорах и украинском литературном языке данная глагольная основа и ее дериваты характеризуются яркой негативной окрашенностью. Ср., напр., брян. *вадить* ‘ныть, болеть’, *вадка* ‘тошно, томительно’ [Расторгуев 1974: 60]; укр. *вадитити* ‘вредить’, (безл.) уст. ‘тошнить’, *вада* ‘недостаток, изъян, порок’; ‘вред, ущерб’ [УРС I: 108].

Этимолог И. П. Петлева, исследовавшая генетически близкие славянские лексемы с префиксом *па-, констатировала наличие в праславянском

языке трех омоформ: *vaditi I ‘приучать’; *vaditi II ‘клеветать, ссориться’; *vaditi III ‘вытаскивать, вынимать’ [ЭССЯ 23: 202–205]¹⁰⁰. До нее определенную работу в направлении историко-семантического разграничения трех формально идентичных глаголов проделали Р. О. Якобсон и Ж. Ж. Варбот [Jakobson 1951; Варбот 1963]. М. Фасмер, напротив, с известной осторожностью, но все-таки пытался объединить *vaditi II и *vaditi I. Ср.: «Если возможен переход знач. ‘ссориться’ > ‘манить’, ‘приучать’, то сюда же [к статье *вадить* ‘спорить, клеветать’ — А. Ш.] можно отнести рус. *ва́да* ‘повадка, привычка’, *ва́дить(ся)* ‘приучать, привыкать’, словен. *váditi* — то же» [Фасмер 1986–1987 I: 265 и сл.]. «Свое» гнездовое слово М. Фасмер возводил к инд. *vádati* ‘говорит, возвещает, выдает’, др.-инд. *vādas* ‘высказывание, спор’, греч. αὐδή ‘звук, голос, язык’, αὐδαῶ ‘кричу, говорю’ и другим и.-е. соответствиям с близкой звуко- и речепорождающей семантикой. Глагол *vaditi III, видимо, был ему неизвестен.

* * *

Однако прежде чем ответить на вопрос, к какому из трех *vaditi следует возводить рус. *поваженный*, уделим внимание этимологии второго компонента сравнения, а именно субстантивированного причастия *наряженный*, делая акцент на его семантике.

Привычное для носителя современного русского литературного языка значение этого слова — ‘нарядно одетый, переодетый кем-л.’. Формально и семантически близкие ему имена широко распространены во всех русских говорах, ср. *наря́женный*, *наря́жёный* ‘ряженный, переодетый’ (Арх., Олон., Вят., КАССР) [СРНГ 28: 147], *наря́же́ньице* (фолькл.) ‘наряд, одежда’ (Север.), *наря́женька* ‘ряженный, ряженая’ (Волог., Яросл.), *наря́жонка* ‘то же’ (Пск., КАССР), *наря́жоха* ‘модник’ (Вост.-Казах., Твер., Арх.) и др. [там же]. Как можно легко заметить, все эти именные формы восходят к глаголу IV кл. *нарядить* (соответствующий коррелят НСВ — *наряжать*) ‘надеть что-л. для украшения’. Однако данная производящая основа в говорах характеризуется и иными значениями: ‘подготовить к употреблению, к работе’, ‘припасти, заготовить’, ‘собрать, созвать на сходку’, ‘сделать распоряжение, приказать сделать что-л.’, ‘наделить, одарить’, ‘пойти, отправиться’ и, наконец, ‘нанять на работу’ [СРНГ 28: 145–146]. Таким образом, в семантической парадигме глагола *наряжать/нарядить* явно прослеживается набор тех же сем, что и у *рядить* (ср. диал. 1. ‘украшать’, 2. ‘судить, распоряжаться’), причем оба глагола отсылают к понятиям «порядок», «обычай», «снаряжение», «установление», «распоряжение» [СРНГ 35: 341–432]. *Нарядиться* ‘празднично одеться’, несомненно, вторично по

¹⁰⁰ См. соответствующие статьи: *navada, *navaditi(se) I, *navaditi(se) II *navaditi(se) III, *navadjěnje, *navaďьka и др.

отношению к *нарядиться* ‘подготовиться (в соответствии с обстоятельствами, нормой, порядком)’. В др.-рус. языке *нарядить* ‘одеть (в специальную одежду), нарядить кем-л., переодеванием придать какой-либо вид’ известно с XIV–XV вв., а *нарядиться* ‘нарядиться, одеться для чего-л. в специально приготовленное платье’ — еще позже, только с XVI в. [СРЯ XI–XVII 10: 231–232]. Наиболее ранним из зафиксированных значений этой глагольной основы в русском языке является ‘поставить в боевой порядок, расставить, разместить’; оно относится к XI в. [там же: 230].

Если проведем параллель с беспрефиксным глаголом *рядиться*, обнаружим в более конкретном виде зачатки тех же значений: ‘готовиться к ч.-л., снаряжаться, собираться’, ‘намереваться, предполагать’, ‘торговаться’, ‘спорить по пустякам’ [СРНГ 35: 341–341]. Наличие неславянских соответствий у сущ. *ряд* и их отсутствие у *рядить* решает вопрос о первичности в пользу существительного¹⁰¹ [Фасмер 1986–1987 III: 536], тем более что значения, присущие имени, отличаются большей конкретностью (ср. *ряд* как строй, визуально наблюдаемая последовательность снопов, скирд, геометрический «рисунок», остающийся на поле после косыбы или вспахивания) и многоаспектностью (налицо ее закреплённость за военной, сельскохозяйственной, ремесленной, а также в переносном употреблении — за торговой и юридической сферами человеческой деятельности). См. примеры в [СРНГ 35: 338–340].

Поскольку именно второй компонент нашего паремийного высказывания претерпевает варьирование, рассмотрим семантику и его синонимичных замен. У И. М. Снегирева в примечании к данной поговорке дается вариант *Поваженный, что запоряженный* с пояснением последнего слова: «подряженный» [Снегирев 1999: 552, пр. 111]. По В. И. Далю, интересующая нас поговорка в качестве второго компонента может включать *поряженный*, в отношении которого автор сделал уточнение: «словно по делу, по долгу» [Даль 1994 III: 852]. В той же самой словарной статье в качестве иллюстративного материала к *порядиться* помещены устойчивые высказывания, актуализирующие сему вынужденности, подневольности, запроданности¹⁰²: *Порядился, так продался* (комментарий В. И. Даля — «не свой»); *Один порядился — семерых связал!* [там: же]. Отсюда следует, что синонимы *наряженный, запоряженный, подряженный, поряженный* означают лицо, нанятое по подряду, обязавшееся что-л. сделать; связанное

¹⁰¹ *Рядить* относится к IVа. кл., значительную часть которого составляют деноминативы.

¹⁰² Негативная коннотация может контекстуально сопутствовать основному значению в семантическом поле бесприставочного глагола *рядиться* ‘наниматься’ (и однокоренных лексем), что, в частности, раскрывается при анализе семантической стороны устойчивых высказываний: *Рядись — не стыдись, после — не кайся* [Зимин, Спирин 1996: 95]; *Ряда — воля* («до сделки»), *ряда — петля* («дав слово»); *Ряда узлом затянута* [Даль 1994 III: 1777]; *Сидеть на ряду — не говорить «не могу»* [там же: 1779].

своим словом, обязательством двусторонней сделки. Ср. также рус. обл. *подрядить(ся)* ‘условиться о чем-л.’ [СРНГ 28: 167–168], *держать подряд* ‘наниматься на работу по договору’, *подряд*, *подряда* ‘работа по договору’ [там же], *запорядить* ‘заключить договор о поставках чего-л. или о выполнении какой-л. работы’ (*Запорядили на работу и обзадали*) [СРНГ 10: 348].

Корень **ряд-** со значениями ‘закон, очередь, уговор, торг’, от которого через глагольное посредство произведены причастия *наряженный*, *подряженный*, *поряженный*, *запоряженный*, обнаруживаем в составе эвфемистического наименования жениха — **ряженный**. Чаше оно встречается в составе субстантива *суженый-ряженный* (по происхождению — двусоставного, сложного причастия), известного своими фольклорными коннотациями. Этот же морфемный компонент с присущей ему смысловой нагрузкой широко представлен в свадебно-обрядовой терминологии. Ср.: 1. *рядить*, перех. (в свадебном обряде) — «украшать куст лентами, бусами и т.п., который выкупает жених или его брат» (Краснояр.) [СРНГ 35: 341], 2. неперех. ‘договариваться о подарках к свадьбе’ (Кемер.) [там же]; *рядное* (в свадебном обряде) ‘деньги, выговоренные с жениха на свадьбу’ [СРНГ 35: 343], *ряженка* — «украшенная к свадьбе цветными лоскутками, цветами береза (у дома невесты или ель у дома жениха)» (Яросл.) [там же: 348]; *ряжено* ‘дары, необходимые для выкупа невесты в свадебном обряде’ (Вост. Ср. Урал.) [там же: 348]; *подрядчик* ‘главный распорядитель на свадьбе’ (Новосиб.) [СРНГ 28: 168]; *наряжельный* [удар.?] (в свадебном обряде) — «ряд обязательных предметов (зеркало, пряник, чулки и т.д.), которые должен привозить жених» (Арх.) [там же: 146]; *порядочный и порядковый* 1. ‘относящийся до свадебного поезда’ (Арх.), 2. сущ. ‘поезжанин, каждый свадебный гость в поезде’ (Арх.) [Даль 1994 III: 853]. *По бабе брага, по девке сряда!* (*сряда* — ‘приданое, подарок жениха’ [?] — А. Ш.) приводится в сборнике пословиц В. И. Даля как вариант паремийного высказывания *Ряженое яство суженому есть!* [Даль 1989 II: 173].

Достаточно частотны устойчивые обороты с матримониальной тематикой, в образовании которых участвует корень **ряд-**: *рядить свадьбу* ‘готовить, устраивать свадьбу’; *рядить к свадьбе* ‘договариваться о подарках к свадьбе’ (Кемер.) [СРНГ 35: 341], *рядить коробью* ‘копить и складывать в сундук приданое’ (Арх.) [там же]; *рядная запись* ‘ропись приданому’ [Даль 1994 III: 1778]; *нарядить девицу, невесту* ‘приготовить девичье приданое, состоящее большей частью из платьев’ (Волог., Новосиб.) [СРНГ 28: 145], *наряжать курицу* (в свадебном обряде) — «выпускать наряженную курицу во двор, как бы символизируя этим, что молодая приживется в доме жениха» (Моск.) [там же].

* * *

Субстантивированные партиципы *суженый, ряженный*¹⁰³, как уже было замечено, — традиционные наименования жениха в фольклоре, и в частности, в паремиях. Ср.: *Не расплетайте косы до вечерней росы: суженый придет, сам расплетет* [Даль 1989 II: 176]; *Много женихов, да суженого нет* [Снегирев 1999: 162]. Ср. также в святочных приговорах при гаданиях о замужестве: *Суженый-ряженный, приди ко мне наряженный! Суженый-ряженный, причеши меня! Ряженный, суженый, приходи ко мне нонче ужинать!* [Даль 1994 III: 1778]; *Суженый, ряженный, приди ко мне! Суженый, ряженный, приди, покажись!* (Урал.) [СРНГ 35: 349]; *Суженое и ряженое не обойдешь, не объедешь* (Костром.) [там же: 348]; *Суженого, ряженого конем не объедешь; Сужена-ряжена не обойдешь и на коне не объедешь* [Даль 1994 III: 1780]; *Суженого (рокового) на коне не объедешь* [Снегирев 1999: 247, 230]; *Суженого на кривых оглоблях не объедешь* [Даль 1832 : 16].

Иногда данные фольклорно-обрядовые термины, оказываясь в пределах одного устойчивого микроконтекста, могут соотноситься с разными денотатами (невестой – женихом). В грамматическом отношении они либо представляют собой субстантивы ср./м. р., ед. ч., либо причастия, утратившие глагольные характеристики, т.е. грамматически квалифицируемые как прилагательные. Первый компонент таких парных построений образно-символически соотносится с невестой (*суженый кус, ряженое яство*), второй — с женихом (*суженый гость, ряженный*): *Суженое ряженому* [Снегирев 1999: 247]; *Суженый кус (да) ряженому есть* [там же: 416; Даль 1994 III: 1780]; *Ряженое яство суженому гостю* [Снегирев 1999: 232]; *Ряженое яство суженому ясти* [Даль 1994 III: 1780/1780]; *А и ряженой кус, да не суженому есть* [Кирша Данилов 1938: 65]. Инверсия элементов нами отмечена лишь в одном случае: *Суженого примите, а ряженую подайте* [Даль 1994 III: 1780]. Сам собой напрашивается вывод о выделенной, маркированной позиции невесты в ритуально-обрядовой системе восточных славян, что нашло непосредственное выражение в вынесении ее непрямого имени на первое место.

Если *суженый*, произведенное от *судить*, однозначно понимается лингвистами и этнографами как ‘предназначенный в мужья судьбой’ (добавим от себя — Богом, т.е. полученный по Божьему суду) — ср. *Суженого (вар. рокового) на коне не объедешь* [Снегирев 1999: 247, 230], — то *ряженный* от *рядить* порой неверно толкуется как ‘празднично одетый, переодетый’, т.е. в значении, тождественном или близком современному литературному. Такое представление о внутренней форме слова *ряженный* обусловлено чисто этнографической подоплекой и связано с представлением о женихе как о *ряженом* персонаже святочного культа, как о *женихе-госте, женихе из потустороннего мира*. На таких позициях, в частности, находится этнограф и фольклорист И. А. Морозов: «Термин *суженый-ряженный*, не-

¹⁰³ Также *ряжёнй* (Урал.) [СРНГ 35: 349].

сомненно, имеет непосредственное отношение к представлениям об облике, в котором должен появиться предполагаемый “жених”» [Морозов 1998: 130] — имеется в виду облик потустороннего существа.

Однако все доступные нам описания гаданий о женихе как раз показывают обратное: не жених является в неузнаваемом облике (в этом нет объективной необходимости), а нечистый предстает перед гадальщицей в облике жениха¹⁰⁴, тем самым «помогая» ей сделать правильный выбор [Неклепаев 1996: 51–66]. При рассмотрении проблемы с этих позиций становится понятным, почему так актуально «узнавание» настоящего жениха при последующем (т.е. после гадания) знакомстве или сватовстве. Практика дивинации, равно как и магии, строится на обращении за помощью к потусторонним существам для получения от них информации, силы, богатства и т.д. Представителю «посюсторонней» реальности, рядовому человеку, это таинственное знание — напр., знание будущего — недоступно. Следовательно, традиционное обращение девичьих гаданий *суженый-ряженный* должно квалифицироваться как ложное призывание жениха: нечистый принимает облик суженого, чтобы вступить в общение с гадальщицей. Стоит добавить, что простые деревенские девушки прекрасно понимали, *кого* они вызывают, и шли гадать, опасаясь за свою жизнь. Распространен следующий сюжет святочной былички: во время ворожбы неосторожной гадальщице вместо жениха является черт в своем непреображенном, естественном виде. Нечистый готов погубить девушку, но она чудом ускользает от него (иногда она спасается благодаря помощи настоящего жениха, украдкой наблюдающего за гаданием). По народным представлениям, вызывание суженого во время *страшных вечеров* могло закончиться удушением невесты, разрыванием ее на части, исчезновением, помешательством.

Узнавание девушками своей судьбы и Божьей воли¹⁰⁵ происходило на святки в банях, овинах, на распутье дорог, в заброшенных избах, — т.е. в

¹⁰⁴ И. А. Морозов, анализируя праздничную и семейную обрядность, пытается доказать, что жених, по народным представлениям, может выступать в роли покойника, черта, ряженого (сходного мнения придерживался и Ю. М. Лотман [Лотман 1980: 267]). Однако собранные И. А. Морозовым факты в равной мере могут доказывать и обратное: покойник, черт, ряженный (т. е. абстрактно inferнальный персонаж, «чужой») как существа потустороннего мира (предок = демон) при известных обстоятельствах могут считаться претендентами на роль жениха (супруга) для земной женщины. Причем обрядовый материал доносит до нас древние свидетельства высокой степени положительной оценки такого контакта. Посвящение в супружество, инициированное демоном или предком, понималось как необходимый сакральный акт, призванный усилить репродуцирующую функцию рода. В первобытных культурах эта посвятельная роль могла выполняться жрецом или колдуном [Пропп 1989: 405–407].

¹⁰⁵ Речь, безусловно, идет о дохристианском понимании Божественного промысла.

традиционно «нечистых» локусах. Именно в этот период с помощью потусторонних сил оказывалось возможным увидеть своего суженого в проруби, в воде, почерпнутой из колодца, в зеркале, чтобы впоследствии не ошибиться и «опознать» жениха [Терещенко 1847–1848 VII: 228, а также 226–227]. Параллельный обрядовому акт узнавания суженого или суженой сохранился в русском свадебном обряде [Шейн 1898–1900 1: 753] и сюжете ряда европейских волшебных сказок [Пропп 1989: 400–402]¹⁰⁶. Он, хоть и не имеет специального названия, является частью мотивного комплекса «выполнение трудной задачи» и проявляется в том, что среди большого числа внешне идентичных претендентов/-ов главный персонаж должен узнать свою невесту (жениха). Идейное и функциональное сходство сказочного мотива и былички подтверждается одним общим моментом: опознание происходит не на основе внешнего тождества, а с помощью материальной приметы — предмета, похищенного тайком в качестве залога (это может быть кусок кафтана, пуговица, кольцо, платок, волосок и т.д.).

* * *

Семантические истоки субстантива *ряженный* станут яснее, если вспомнить о традиционной закреплённости корней **суд-** и **ряд-** (причем, нередко в их альянсе) за делопроизводством и юриспруденцией. Кроме частотных дериватов с корнем **суд-**, в этом отношении весьма показательны диалектизмы типа *рядник* ‘тот, кто избран в посредники, судья’ (Сиб., Южн.-Сиб., Иркут.) (ср. также устаревшее *урядник* ‘низший полицейский чин’), *ряды* *рядить* ‘быть судьей, надзирателем, который следит за порядком’ (Олон.), ‘разбирать’[?] (Самар.), *сделать с ряды* ‘сделать по уговору’ (Сев.-Двин.) [СРНГ 35: 340–342]).

Аналогичные факты обнаруживаем в др.-рус. языке: *положити ряд* ‘заключить договор’, *ряды рядити* ‘решать дела, касающиеся управления’, *рядник* ‘сановник, должностное лицо, осуществляющее управление; пристав, караульный’ [СРЯ XI–XVII 22: 287, 284]. Нередко выражения типа *суд и (да) ряд* (др.-рус. соответствия: *суд да справа, суд да дело*), участвуя в процессе фразеологизации, получают дополнительные семантические наращения. Ср.: *суды да ряды* ‘толки, пересуды, сплетни’ (Твер.) [СРНГ 35: 340]; *судить и (да) рядить* ‘многословить, долго рассуждать’ [Михельсон 1997 II: 327; ССРЛЯ XIV: 1153; ФСРЯ: 463; ФССРЛЯ II: 465] (этимоло-

¹⁰⁶ В. Я. Пропп связывает мотив узнавания с нахождением героя на «том» свете, где все личностные характеристики утрачиваются [Пропп 1989: 400]. Это замечание хорошо согласуется с магической прагматикой гаданий о замужестве, цель которых — добыть жениха из потусторонней реальности. Склоняясь к матримониальному объяснению сказочного мотива узнавания, Пропп тем не менее не смог найти ему реалистичного истолкования в рамках своей «морфологии» [там же: 401].

гически ‘разбирать и править’ [Бирих, Мокиенко, Степанова 1998: 558], ср. др.-рус. *суды рядити* ‘производить суд’). Речевая устойчивость подобных фразеологизмов, основанных на синонимическом сращении, проявляется и на паремийном уровне. Последнее замечание — косвенный аргумент в пользу их архаичности: *Судить да рядить не умею, а в приказ меня сажают* [Снегирев 1999: 246, пр. 88, 367]. Если двигаться вверх по жанровой лестнице, можно констатировать участие данной художественной миниатюры с присущим ей устойчивым выражением (*судить да рядить*) в сюжетном построении определенного типа бытовой сказки о трикстере (напр., об Иванушке-дурачке и Воре) [Афанасьев 1957 III: 172, 196; Диброва 1979: 31–32], что говорит в пользу его древности, выводимой из высоких текто-образующих потенциалов.

Качественная близость субстантивов *суженый, ряженный*, подкрепленная фактами экстралингвистического порядка, дает нам право понимать *ряженный, наряженный* как ‘предназначенный в мужья по человеческому суду, по межсемейному договору, на основе правовой сделки между двумя родами’. Аналогию можно обнаружить в древнескандинавском обычае назначения пары (мужа и жены) советом старейших членов рода. Здесь уместно вспомнить о первобытной близости концептов «договор» — «торг» — «закон» — «брак». Брачный лексикон в своих истоках восходит к терминологии экономики и права, о чем свидетельствует история слов и выражений типа *выкуп (невесты), свидетель, сговор, рукобיתье*, диал. *сделать клятбу* ‘обменяться кольцами в знак любви’ [СРНГ 13: 337]). Христианский венчальный обряд также мог пониматься как договор с Богом о даровании брачующимся семейного благополучия в обмен на верность и смирение. Вероятно, отсюда возникновение креализованной формы *богосуженый-богоряженный* [Морозов 1998: 133; Морозов, Слепцова, Островский 1997: 71], в основе которой одновременно лежит представление о Божьем суде и Божьем договоре.

* * *

Возникает закономерный вопрос: всегда ли обсуждаемая паремия соотносится с брачной ситуацией? В нашем распоряжении имеется семь контекстов ее употребления в художественной прозе XIX–XX вв. С особой любовью пользуется этой поговоркой В. И. Даль: мы встречаемся с ней в очерках «Вдовец» (2 раза), «Вор», а также в «Сказке о Шемякином суде». Дважды обнаруживаем ее и у С. В. Максимова. Приведем наиболее «говорящие» контексты из произведений упомянутых авторов:

1. «Так гоняли они [дочери Охрима] незваных посетителей [навязчивых ухажеров], когда батько был в поле; раз-другой они даже уходили от них к соседкам: но — **поваженный, что наряженный, и отбою нет**, а на каждый час побранки не напасешься» (*Вдовец*) [Даль 1897–1898 IV: 206];

2. «Ну, и гоняют девки моих гостей строго, а они тут как тут; **поваженный, что наряженный**, а кто за этим делом ходит, тот и страху не знает. Где и когда это видано, чтоб таких гостей можно отвадить острасткой! Это запой своего рода, который излечивают не лекари наши, а разве только знахари и шептухи» (там же) [там же: 207];

3. «**А поваженный, вестимо, уж мол, что наряженный: отбою не бывает**. Обворожила это его девка, обложила это его красотами своими, что ни входу, ни выходу <...>. Стали по деревне слухи такие ходить опосля, что, мол, они уж и согласие друг другу сказали, на женитьбу то-ись: и на улице показывались рука об руку» (*Колдун*) [Максимов 1908–1913 XIII: 217].

В цитируемых отрывках описывается навязчивое ухаживание со стороны молодых людей. При этом авторами подчеркивается непреднамеренный характер действий женихов. Они действуют алогично, необдуманно, подчас себе же во вред; их нельзя отогнать «ни бранью, ни острасткой», но лишь специальной магической процедурой, в народе называемой *отворот*, *отсушка*: «Где и когда это видано, чтоб таких гостей можно **отвадить** острасткой! Это запой своего рода, который излечивают не лекари наши, а разве только знахари и шептухи» [Даль 1897–1898 IV: 206]. Общеизвестно, что в народной картине мира любовный недуг рассматривается как результат действия чьей-то злой воли. Близко передавая народные представления о природе страсти, моделируя в целом систему народных мифологических, социо-культурных, этических воззрений, В. И. Даль и С. В. Максимов не случайно пользуются данной паремией для подчеркивания метафизической, колдовской природы любовной одержимости.

Тематически и функционально близко предшествующим случаям употребление нашего устойчивого высказывания в фантастической повести Е. Грушко «Венки Обимура», где оно входит в состав прямой речи одного из персонажей, осуждающего сожительство односельчанки с огненным змеем [Грушко 1990: 132]. Все остальные контексты не связаны с любовной темой: они иллюстрируют непреложность действия какой-то дурной привычки или страсти, напр., страсти к воровству: «...**поваженный, что наряженный**, кто раз украл, воровать не перестанет; исправление вору — петля да осиноый сук» (*Вор*) [Даль 1897–1898 V: 19]; о погоне: «Теперь подошла другая баба с просьбою. К ней в огород и в двор, и в сени повадился ходить соседский петух; **а поваженный, что наряженный, отбою нет**» (*Сказка о Шемякином суде и о его воеводстве...*) [Даль 1832: 60]; о моровом поветрии: «Да уж известное дело: **поваженный, что наряженный — отбою не бывает**; опять [сотский Атрюха] дурит по-старому» (*Сотский*) [Максимов 1908–1913 XIII: 196].

Как было только что показано, все известные нам случаи литературного употребления паремии подтверждают гипотезу о том, что словом *поваженный* обозначается субъект действия, находящийся во власти какой-либо страсти (чаще — любовной), дурной привычки (напр., к воровству); привлеченный некоей внешней силой (не исключено — колдовской)¹⁰⁷. На пассивное состояние субъекта здесь определенно указывает страдательный залог причастия, от которого произведен субстантив, а из формальных показателей — суффикс *-енн-* (ср.: *поваженный*, *наряженный* — не *повадившийся*, *нарядившийся*). Противостоять этой одержимости можно только магическим, нефизическим путем, что раскрывается в прямом значении словосочетания *отбою не бывает* (из расширенного варианта поговорки).

Суженый/ряженный/поваженный — образующие синонимический ряд не прямые наименования, эвфемистически заменяющие собственное имя жениха, произносить которое до свадьбы, видимо, было нежелательно. В этой парадигме *поваженный* может быть объяснено как ‘добытый приворотом’. Как свидетельствует этнографический материал, процедура «добывания жениха через черта» была одной из составляющих святочных обрядов. Описание одного из таких «опытов» содержится в монографии И. А. Морозова: «...до заутрени надо ворожить на святках. Одна так и сделала. Родители ушли к заутрене, она села за стол и сказала: “Суженый-ряженный мой, садись со мной”. Приходит, значит человек к ей — вроде хотел присесть. Военный. Снял саблю, положил на лавочку. И только хотел присесть, она сразу заревела: “Чур со мной! Чур со мной!” Он соскочил, а саблю-то оставил. <...> Вот теперь этот жених отслужил службу, и как раз приехал через год и у родителей стал свататься. Но там многие сватались. Теперь она сказала: “Но, мать, я вот этого выберу. Он, — говорит, — и прибежал. Пойду за его”. Ее, значит, и просватали». «Х а р а к т е р н о , — отмечает исследователь, — что в дальнейшем жених, узнав, что его *заманили “нечистым” способом*, отказывается от своей жены или даже убивает ее». В другой быличке *приваженный* жених, уже успевший стать мужем, узнав об обмане уходит от жены со словами: «Ты меня через черта достала!» [Морозов 1998: 126].

Общеизвестно, что формирование литературного любовного лексикона XVIII–XIX вв. было подготовлено слиянием двух традиций — церковнославянской и «карамзинской». Лексика, к настоящему моменту однозначно закрепленная за любовной сферой, в своей этимологической основе отсылает к семантическому полю магии и колдовства. Об этом, в частности, свидетельствует история слов *прелестный*, *обольстительный* (родственно

¹⁰⁷ Даже в очерке С. В. Максимова «Сотский», где говорится о чрезмерном властолюбии (мироедстве) сотского Артюхи, также содержится прямой намек на его одержимость: «— *Мироед и впрямь! К колдуну бы что ли сводить его: тот не поможет ли? — Не поможет! — Так к знахарке, что ли? — Не пойдет. — Ну и считай, знать, опять дело пропащим*» [Максимов 1908–1913 XIII: 196].

лесть, льстить), очаровательный (< очаровать, чары), заволашеивающий, обворожительный (< за-/обворожить), волшебный (родственно волшебство, волхв), соблазнительный (восходит к соблазнить, блазнить ‘обманывать’), искусительница (< искуситель ‘дьявол’), обаятельный (родственно обаятель ‘колдун’). Слово *поваженный* ‘привлеченный колдовским путем, влюбленный помимо воли’, несмотря на свое не книжное происхождение, легко находит себе место в приведенном ряду. Не лишены скрытых магических коннотаций и причастно-адъективные формы типа *влекущий, манящий*, употребляемые в переносном значении. Их производящие глаголы *влечь, манить* семантически созвучны глаголу *(по)вадить*. Грамматическое отличие сопоставляемых participiorum типа *влекущий, манящий* и *поваженный* заключается в залоге.

* * *

После изложенных соображений не остается никаких сомнений в том, что генетически *поваженный* должно быть сближено с **vaditi* I ‘соблазнять, приучать (к дурному), вероятно, магическим путем’. Если углубить предложенную реконструкцию для **vaditi* I, следует признать его родство с праслав. корнем **ved-/vod-* (< **ǵedh/*ǵodh-*) ‘вести, водить’ [Варбот 1963: 213–216, а также ЭССЯ 23: 203–204]. Вслед за Ж. Ж. Варбот, И. П. Петлевой [там же], Ю. С. Кудрявцевым¹⁰⁸, мы видим в ударном вокализме *ǵ* результат старого продления корня **ved-* на качественной ступени аблаута — **o*. Рефлексы продленного корневого **o* наблюдаются уже в пределах гнезда **vesti/*voditi* (ср.: проводить – спроводить, отводить – отвадить). По своей грамматической семантике *вадить*, как полагает Ю. С. Кудрявцев, — несомненный каузатив, поскольку продление носит древний характер, и глагол произведен от глагола)¹⁰⁹. В момент своего возникновения глагол означал ‘побуждать себя вести’. Возникает вопрос — «вести куда?». Индоевропейский материал относительно **ǵedh-* II, компактно представленный у А. Вальде и Ю. Покорного [Walde, Pokorný 1927–1930 I: 255; Pokorný 1959: 1113–1116], подсказывает ответ — «на брак»¹¹⁰. В большинстве и.-е. языков этот корень характеризуется обилием дериватов с брачной семантикой. Сюда входят наименования лиц-участников обряда (‘жених’, ‘невеста’, ‘невестка’; ср.: др.-инд. *vadhū-* ‘невеста, молодая женщина’, лит. *vėdỹs* ‘жених’, лтш. *vedekle* ‘невестка’, *vedama* ‘невеста’, а также

¹⁰⁸ Автор приносит глубокую благодарность Ю. С. Кудрявцеву за данное ценное указание.

¹⁰⁹ Описание основных особенностей старославянских каузативов IVa. кл. можно обнаружить в [Кудрявцев 1998: 220–226].

¹¹⁰ В общем виде для **ǵedh-* II реконструируются следующие значения: ‘вести; провожать домой; жениться’ [там же].

др.-рус. *водимая* ‘жена, супруга’ [СРЯ XI–XVII 2: 251]), действий и состояний, означающих заключение брака (ср.: с.-скр. *usvadayeiti* ‘красть, похищать (женщину)’, др.-греч., гомер. *ἐσδνωω* ‘снабжать приданым, выдавать замуж’, лит. *vedù, vèsti* ‘жениться’), обрядовых символов, служащих платой за невесту, или ее приданым (предположительно сюда относится слав. *věno* ‘выкуп за невесту’ < *ved-no; англосакс. *weotuma, wituma, witma* ‘плата за невесту’, др.-в.-нем. *widomo, widemo* ‘приданое’). В говорах Западного Причудья сохранился архаизм *вести (невесту)* ‘жениться’ [Очерки 2004: 228], известный по древнерусским памятникам (ср. *вести (за кого)* ‘отдавать замуж’, *водити жену* ‘жениться, иметь жену’ [СРЯ XI–XVII 2: 116, 252]). Материал обилен, в связи с чем мы только можем отослать с соответствующей справочной литературе [Walde, Pokorny 1927–1930 I: 255; Pokorny 1959: 1113–1116].

С другой стороны, несмотря на то, что глагол *вести* еще с праславянских и даже индоевропейских времен связан с семантическим полем брака, мы весьма рано (по крайней мере, на др.-рус. почве) обнаруживаем его активное участие в образовании устойчивых словосочетаний с обрядовой семантикой в широком смысле слова, в частности, в составе юридических и правовых терминов: ср. др.-рус. *вести ротъ, правдъ* ‘приводить в суд для принесения присяги’, *вести къ желъзу* ‘приводить в суд к испытанию горячим железом’, *водити къ ротъ (въ роту)*, *къ кресту* ‘приводить к клятве, присяге’ [СРЯ XI–XVII 2: 116, 252]. Связь с ритуалом принесения клятвы прослеживается при анализе внутренней формы современного новгородского выражения *водить к призыву* ‘призывать в армию’ [СРНГ 4: 337 и сл.].

Этот же глагол является важным компонентом фразеологии, в своих истоках приуроченной к семейной и календарной обрядности. Ср. др.-рус. *водити хлеб-соль* ‘поддерживать дружеские отношения’ [СРЯ XI–XVII 2: 252], диал. *водить стихи* ‘в свадебных обрядах — руководить причитаниями невесты при заплачке’ (КАССР) [СРНГ 4: 337], *водить лисичку* — «в свадебных обрядах — обряд борьбы за невесту *лисичку*» (Вят.) [там же], *водить хоровод* ‘плясать в хороводе’, *водить русалку, Кострому, куст, тополь, Ярилу* ‘выполнять обрядовые действия с символом русалки, Костромы, куста и т.д.’, *водить медведя* ‘ходить шумной толпой (особенно о гуляющих на свадьбе); пьянствовать’ (Нижне-Дон.; Яросл.) [СРНГ 4: 337]. Л. Н. Виноградова впервые обратила внимание на параллелизм обрядовых терминов *водить* и *хоронить* (ср. *вести/водить душу, навьи проводить* и др.) [Виноградова 1985: 24].

Интересно проследить участие глагольной пары *водить/вести* в тех безличных конструкциях или устойчивых словосочетаниях, которые описывают вредоносную деятельность нечисти или лиц, вступающих с ней в общение (знахарей, колдунов, ведьм). Правда, здесь мы нередко уже имеем дело с префиксальными образованиями. Ср.: диал. *водить* (безл.) — «в суеверных представлениях — за-

ставлять плутать, блуждать (о нечистой силе)» (Волог., Новг., Калуж. и др.): *Не ходите туда, там водит* (Новг.); *Парня-то водило-водило — на третьи сутки нашли* (КАССР); *Этот лес нечистый: там всегда водит* (Том.); *Эк его водит* 'Как он дурачится!' (Яросл.) [СРНГ 4: 337, 338]; *бес, леший водит* (семантика близка предыдущему случаю) [ССРЛЯ II: 501].

С колдовской деятельностью связано возникновение сходных оборотов: *водить концы* 'обманывать, вводить в заблуждение, заговаривать зубы' (Пск.) [там же: 338]; литер. *наводит/навести тоску, страх, уныние* (перен.) 'внушать, причинять грусть, страх, тоску и т.д.' [ССРЛЯ VII: 77 и сл.] (сравнение с вариантами типа *наводит/навести порчу, болезнь, беду, нечистого* показывает, что исходно-этимологически подобные выражения значили 'магическим путем наслать порчу, болезнь, беду и т.д.');

навести 'вызвать заболевание' (Арх.) [СРНГ 19: 171]; разг. *навести на грех, преступление, беду* [ССРЛЯ VII: 77], а также в поговорке *Навели нехристи на беду, как бес на болото* [Снегирев 1999: 406]; *наводной* 'по суеверным представлениям вызванный дурным глазом, порчей' (Арх.) [СРНГ 19: 171, 173]; *наводит дуроту* 'дурачить' (Курск.); *наводник* 'участник свадебного обряда', 'лицо, портящее новобрачных' (Том., Кемер) [там же: 172 и сл.].

Префиксальный глагол с противоположным прямым лексическим значением также часто проявляет себя уже знакомым образом в составе идиоматических конструкций: *отводит/отвести несчастье (беду, болезнь)* 'магическим путем снять несчастье, порчу, болезнь и т.д.' *отвести кого-л. от нечистого* 'исправить, заставить не заниматься колдовством': «Устрашились этого православные, стали просить стариков **отвести** Авдотью от нечистого» (*Колдунья*) [Даль 1897–1898 IV: 373]; *отводит/отвести глаза кому-л.* 'отвлекать ч.-л. внимание от ч.-н.; обманывать' [Максимов 1908–1913 XV: 374 и сл.; ССРЛЯ VIII: 1287] (исходно — 'гипнотизировать, зачаровывать').

Глаголы, образованные от того же корня, но с иными префиксами также могут являться носителями сакральных смыслов: *вводит/вести в грех (уныние, соблазн, искушение, заблуждение)* 'вовлекать, втягивать во что-л.; приводить в какое-л. состояние, чувство' [ССРЛЯ II: 80]; *бобы (на бобах) разводит* 'гадать на бобах' [Максимов 1908–1913 XV: 135 и сл.; ССРЛЯ XII: 201; ФССРЛЯ II: 148]; *развести дело на бобах* 'успокоить кого-л., уверением в добром, хорошем конце чего-л.' [СРНГ 33: 291]; *разводит кудесы* (устар.) 'ворожить, колдовать'; *развести (беду) руками* 'снять наговор, сглаз, порчу': *Чужую беду руками разведу, а к своей ума не приложу*, *Чужую беду на бобах разведу* [Максимов 1908–1913 XV: 136]; *горе разводит* 'успокаиваться, утешаться' (Пск.) [СРНГ 33: 292]; *проводит (провести) на бобах* 'обманывать, одурачивать' [ССРЛЯ XI: 971].

Формально-семантическая взаимообусловленность корней **ved-/vod-/vad-* особенно ощутима при сопоставлении ст.-сл. **навести** ‘наслать, напустить’ [СС1994: 345], чеш. *přivést, navést* ‘то же’; ст.-сл. **наводити** ‘насылать, напускать’ [там же: 346] и *přivádět* (значение то же), рус. *наваждение* (*дьявольское, бесовское*) ‘то, что внушено «злой силой» с целью соблазнить, увлечь ч.-л.; непонятное явление, призрак, сон’ [ССРЛЯ VII: 52 и сл.].

Любопытно, что еще в «Толковом словаре русского языка» Д. Н. Ушакова форма *наваждение* признана нормативной, а с корневым **а** — устаревшей [ТСРЯ II: 315]. Без сомнения, двойной орфографический стандарт в отношении этого слова объясняется не столько неразличением в безударной позиции гласных *o//a*, сколько следованием давней письменной традиции, допускающей под влиянием близких этимологий возможность двух написаний. Ср.: др.-рус. *навождение* ‘то, что внушено «злой силой», наваждение’, ‘наущение, козни’; *навожение* ‘наваждение’, ‘наущение, подстрекательство’; *наваждение* ‘наговор’ [СРЯ XI–XVII 10: 37; Срезневский 1989 II 1: 268]. Можно привести ряд иных параллелей, касающихся структурно-семантической близости производных от **vod-/vad-*, ср.: *водить* (в играх) — диал. *вадить* (значение то же) [СРНГ 4: 11]; *отводить* ‘отлучить от чего-л.’ (Костром.) [там же, 24: 142] — *отвадить* ‘то же’; *водить* ‘обманывать лживыми обещаниями...’ [СлА I: 455] — *вадить* ‘обманывать’ (Новг.) [СРНГ 4: 12]; *извод* ‘черт, дьявол, водяной’ (Север., Олон., Ряз.), *изводчица* ‘исцелительница’ (‘ведьма’ [?] — А. Ш.) (Влад., Иван.) [СРНГ 12: 108 и сл.] — *наважде́ние* ‘морока’.

Отмечаемая нами обрядово-магическая специализация праславянского **ved-/vod-* может пониматься как результат развития значения ‘вести на брак (или для совершения иного обряда)’, обособившегося еще в и.-евр. период. Прасл. **vaditi* возникло как каузатив по отношению к последнему и означало ‘заставлять вести себя, манить, соблазнять, подстрекать’. В этом случае современное *поваживать/повадить* ‘приучать’ развилось из ‘манить’.

* * *

Коротко суммируем результаты, полученные в ходе настоящего исследования. Во-первых, мы выявили тернарную оппозицию признаков, определяющих статус жениха в традиционном русском сознании. Жених может быть 1) сужден Богом, судьбой; 2) получен по межсемейному, общественному договору; 3) добыт «через черта», т.е. посредством гадания и ворожбы. Внутренняя форма нашей паремии может быть описана следующим образом: «Привороженный жених — это такой же несомненный кандидат в мужья, как и тот, который уже одобрен обществом (семьей) для данной невесты».

В завершение важно отметить, что несмотря на особый обрядово-магический статус невесты как представительницы определенной общественно-возрастной группы, она не является объектом «приваживания» со стороны жениха посредством гадания. Гендерный фактор оказывает ограничительное воздействие на предмет, цели и способы гаданий. Гадания о женитьбе для молодых людей неспецифичны и не имеют разработанных жанровых форм (в противовес девичьим гаданиям, напр., подблюдного типа). Наши наблюдения перекликаются с выводами, сделанными на материале волшебной сказки [Пропп 1998: 382], где невеста изначально всегда «магичнее» жениха, обладает тайным знанием (случаи инверсии носят производный характер) и благодаря этому пользуется исключительным правом выбора будущего мужа. Такой фрагмент виргоцентричной (от лат. *virgo* 'дева') картины мира, видимо, сохранился в восточнославянском фольклоре со времен матриархата. Следуя за В. Я. Проппом, который полагал, что восточнославянская сказка отражает преимущественно ту стадию развития первобытного общества, когда муж вступал в род жены [там же: 379], мы можем объяснить, почему жених является «поваженным» (магически добыт невестой) и «ряженым» (отобран из ряда претендентов на основе определенного критерия), но при этом объяснению не подлежит «суженый» (из приговоров типа *Суженый-ряженный, приди, появись!*). Представление о том, что супруги суждены друг другу, возникло на более поздней исторической стадии, 1) когда зародилась идея сверхестественного существа, наделяющего судьбой, долей; 2) когда стали преобладать парные браки. Типологически-выделенная позиция *суженой* (***Суженое*** — *ряженому, Суженую примите, ряженого подайте*) показывает, что первоначально *суженой* могла быть только невеста (переход к стадии патриархата), а конструкция типа *суженый-ряженный* является собой результат идеологического и языкового выравнивания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей диссертации была сделана попытка реконструкции отдельных восточнославянских мифологических представлений на основе этимологического анализа единиц русской лексики и фразеологии. Лингвистические построения подкреплялись преимущественно фольклорно-этнографическими свидетельствами. В результате такого подхода сложилась картина, лишенная монографической цельности, что находит оправдание в детальном, единичном характере самих анализируемых явлений.

Обобщим результаты исследования отдельно по каждой главе.

I.1. Дед

Слово **dědъ* как зафиксированное общеславянское наименование мужского предка во втором поколении является, по сути, переносным и исходно предка не называло. В словообразовательном и семантическом отношении оно мотивировано глаголом **děti* со значением ‘делать, действовать’; признак, положенный в основу номинации, — ‘тот, кто действует, нечто совершает; деятель’. На начальной стадии превращения в патроним оно обозначало предка вообще, — т.е. без специальной конкретизации значения. Итак, несколько упрощая реальную картину, для данного термина родства мы выделяем три семантические ступени: 1. ‘деятель’ (в том числе культовый), 2. ‘мужской предок’ (с недифференцированным значением); 3. ‘мужской предок во втором поколении’. Первое и второе значения длительное время взаимодействовали. Это означает, что социальный и родственный статус в пределах замкнутого первобытного общества не всегда противопоставлялись, но могли подменять друг друга, смешиваться и, следовательно, сходным образом выражаться в языке: *дедом* назывался, прежде всего, старейшина рода, опытный жрец и правитель, и только потом — кровный родственник. Славянскому *dědъ* ‘деятель’ омонимично *dědъ* ‘орудие, бытовой предмет’ (исходно — «то, с помощью чего действуют»), но оба они восходят к общему этимону.

Из значения ‘предок’ (объект культа) выводимы производные типа ‘божество’ (?), ‘дух-охранитель, низший демон’, ‘святочный и масленичный персонаж’. Подобные семантические преобразования находятся в согласии с выявленными культурно-типологическими закономерностями: культ обожествленных «дедов» естественным образом приводит к переносу на-

именования с покойного предка на покровителя рода, домашнего пената, потустороннее существо и т.д.

Метонимически как аксессуар и атрибуты культа получили свои наименования следующие предметы: поминальное блюдо, последний сноп, убираемый с поля во время «дожинок», рождественский костер, зажигаемый в память о предках, а также колючее растение, служащее знахарским и колдовским целям.

I. 2. Клятва/клясть

На основе этимологического исследования лексем *kļetva/*kļēti (*kļēti ‘проклинать’ < *kļinīti ‘забивать клин’ < *kļinь ‘кол’ < *kōlti ‘колоть’), подкрепленного культурологическим материалом, клятва у славян предстает как сложный культурный феномен, возникающий на пересечении магии и права. Его назначение — регулировать отношения человека с Богом и другим человеком. В исходном виде он представляет собой договор с божеством о помощи, в ответ на которую клянувшийся обязуется принести жертву. Однако собственно клятвенной является заключительная часть договора, когда человек призывает на себя гнев высших сил, в случае если по его вине соглашение будет нарушено. На самой ранней исторической стадии в качестве оружия божественного правосудия выступают природные явления («стрела»-молния, «топор»-гром). Символически готовность клянущегося понести кару выражается в нанесении себе легкого увечия (прокола, пореза). Укол, порез, протыкание как акциональные и языковые метафоры уничтожения характерны для типологически сходных эзотерических жанров — заклинания на смерть и проклятия. Магические последствия клятвы те же, что и у проклятия: она делает человека «добычей» темных сил еще при жизни. Продолжая оставаться в обществе людей, клятвопреступник оказывается вне норм морали и права: любой человек может его убить и не понести наказания. Посмертная участь человека, преступившего клятву, как и проклятого, страшна полной зависимостью от нечисти. Его душа не знает покоя; он делается упырем, вредит своему роду и всем живым (насылает неурожай, град, засуху). Современные этнографические источники этих подробностей уже не содержат, но договоры «руси» с греками и некоторые более поздние тексты присяг доказывают тождество понятий «ложно поклявшийся»/«проклятый».

I. 3. Богатка

Данный региональный ботанический термин на первый взгляд имеет «прозрачную» внутреннюю форму и толкуется этимологами как «цветок, сулящий, приносящий богатство» (т.е. производится от *bogaty ‘богатый’). Однако, как показывает настоящее исследование, такое объяснение следует признать народной этимологией. При внимательном анализе целей и способов использования растения выясняется его непосредственное уча-

стие в гаданиях купальского цикла, ориентированных на узнавание своей доли, судьбы на весь последующий календарный год. Таким образом, именно сема 'судьбы', 'доли', заключенная в прасл. *bogъ, играет решающую роль при образовании данного культового фитонима. Это толкование хорошо соотносится, во-первых, с языковыми фактами других славянских языков, в которых значения 'гадать, гадатель' передаются с помощью того же корня (ст.-чеш. *bohýňovat*, с.-х. *bogovati*, слов. *bohúňa* 'гадалка' и др.), а во-вторых, с внутренней формой синонимичных образований и их славянских соответствий (рус. диал. *неувяда, примет*, серб. *hudoletnica* и др.).

I. 4. Вила

Несмотря на то, что данный демоним не зафиксирован словарями современного русского языка, есть основания включать его в более раннюю восточнославянскую языковую «картину мира». На основе этнографических обобщений вила предстает как общеславянское низшее божество, функционально тождественное русалке. Происхождение имени **вила** (общеслав. *vila*) находится в прямой связи с ее «кривой», демонической сущностью, проявляющейся в ее облике, поведении, а также в обрядовых действиях витья, скручивания, загибания, характеризующих летний период активизации этих демонических существ. Следовательно, *vila* < *viti 'крутить, поворачивать, загибать'. В грамматическом отношении лексема *vila* представляет собой адъективный дериват на *-l-, мотивированный семантикой глагольной основы на гласный. Сохранившиеся в русском языке ее производные довольно многочисленны, что выявляет ее былой продуктивный характер (*вилявый, вилавый, вилок, вилица*). Отличительная семантическая черта дериватов на *-l- от данной основы — приобретение вторичных значений морально-этического плана: чеш. *vila* 'дурак', лит. *vylùs* 'лживый', *výlius* 'хитрость, обман', англос. *wîle, wîl* 'хитрость'. Негативные понятия подобного рода нередко метафорически передаются с помощью основ со значением 'кривой, не прямой', что еще раз доказывает семантический параллелизм *vil-/*kriv-.

I. 5. Кострома/Коструб

Опираясь на хорошо обоснованную этнографическую гипотезу О. Зилинского о первоначальном возникновении женского мифологического персонажа, постулируем первичность формы *Кострома* по отношению к *Коструб*. Свое имя Кострома как мифологема женских культов получила от *kostr- 'скелет, покойник' и 'остистая трава, остатки от прядения'. Предполагается, что исходная фонетическая праформа могла включать как *b, так и *v, учитывая многообразие славянских женских форм на *-ьba, -ava,

-eva, -iva. После искажения — замены простого губного на губной носовой **m* — возникла собственно лексема *Кострома*, обозначающая женского демона, связанного с растительной символикой, прядением, ткачеством, и «заложного» покойника (отношение к метеорологической магии, особенности «проводов», детали внешнего облика и поведения). Выделенные черты позволяют рассматривать Кострому в ряду таких мифологем, как русалка, Смерть, Параскева-Пятница. Форма *Коструб* соответствует новому этапу бытования сакрального имени, а именно распространению обрядов и игр, посвященных Кострубу (замена фигуры Ярилы, Купалы) на территории современной Украины. Осмысляясь на современном этапе как мужское грамматическое «соответствие» *Костроме*, это имя собственное возникло в результате усечения формы на -а и при попытке обновления внутренней формы за счет лексем типа *кострубый*, *кострубатый* 'непричесанный, вихрастый', широко представленных в регионе распространения одноименных обрядов и игр.

II.1. Хмырь болотный

Жаргонно-просторечное *хмырь* выступает как многозначное слово, но наиболее устойчивым его денотативным значением является 'ничтожный, мрачный, унылый человек'. В жаргон оно проникло из диалектной речи. Слово *хмырь* родственно прасл. **туг-/туг-/тъг-* < **tūg-/maug-/mūg-*. Соответствующие формальные образования на русской почве многочисленны; они могут быть как бесприставочными, так и осложненными префиксами трех типов **ch-/s-/šč-* (ср.: *мурый*, *хмурый*, *смурый*, *чмурить*). Для них характерна закрепленность за «ландшафтными» цветообозначениями, метеорологическими явлениями, измененными состояниями сознания, тяжелыми моральными состояниями. Все это семантическое многообразие сводимо на и.-е. уровне к тельмографическим (связанным с болотом) и колористическим значениям. Хотя очевидно, что цветообозначения, демонстрирующие более высокую степень абстрактности природного признака ('зеленый', 'бурый', 'темный'), метонимически выводимы из значений типа 'болото', 'ил', 'трава', для исторической семантики слова *хмырь* надо констатировать одинаковую актуальность обоих семантических признаков ('хмурый' – 'болотный'). То же можно сказать и о фразеологизме *хмырь болотный*/вар. *хмырь зеленый*, в которых за счет второго компонента как бы обнажается исходная внутренняя форма опорной лексемы. *Хмырь болотный* как экспрессив, содержащий «болотный» компонент, можно поместить в один типологический ряд с такими просторечно-диалектными пейоративами, как *кикимора болотная*, *шут болотный*, *чума болотная*, *чучело заболотское* и др. Определяемые слова в этих фразеологизмах являются мифологическими именами, а именно, прямыми наименованиями демонов (*кикимора*, *шут*) и потенциальными демонами (*чума*, *чичора*).

Исходя из предложенной трактовки, *хмырь болотный* должно пониматься как наименование черта, живущего в болоте.

II. 2. Шут гороховый

На синхронном уровне экспрессивное выражение *шут гороховый* ‘нелепо одетый человек; чудака, потешающий народ’ синонимично двум ФЕ с «гороховым» компонентом: *чучело гороховое*, *пугало гороховое*. В недавнем прошлом все они являлись обозначениями пугала, выставляемого на огороде для защиты урожая от животных и птиц. Обнаруживается значительная область пересечения исторической семантики нефразеологизированных лексем *шут*, *пугало*, *чучело*. Все члены этой парадигмы реально и потенциально мифологически «заряжены». Наибольшее сходство в выражении сакральных смыслов можно отметить для первого и последнего элементов данной лексической последовательности. *Шут/шутовка/шутик/шутник* являются широко распространенными наименованиями чертей, водяных, русалок. Производные от этого корня достаточно древние, входят в традиционный русский мифологический лексикон (*шутить* ‘водить, обманывать (о черте, лешем и т.д.)’, *подшут* ‘порча’, *отишутить* ‘снять порчу’). *Чучело/чуча/цуюца/чучелко* родственны обширному кругу славянских сакральных имен, восходящих к прасл. *keuck-/*kouck-/*kuk-. На основе сделанного семантического сопоставления мы интерпретируем *шут гороховый* как ‘черт на гороховом поле’. Сравнительно-типологический анализ наименований пугал показывает, что они могут быть образованы 1. от имен демонов (*шут*, *дед*, *чуча/чучело*, *кулюка*), 2. от глаголов со значением ‘пугать, страшить, наводить ужас’ (*пугало*, *страшило*, *шугало*, *пудило*). Основы, образующие второй лексический ряд, широко представлены в наименованиях ряженных, покойников, демонов-устрашителей. Все приведенные аргументы позволяют с уверенностью заключить, что, во-первых, значение ‘паяц’ для *шут* не является исконным и, во-вторых, оно не участвует в производстве фразеологизма *шут гороховый*.

II. 3. Перемывать косточки

Русское устойчивое выражение *перемывать/перемять косточки* ‘сплетничать, обсуждать кого-л.’ уже ранее привлекало внимание лингвистов. Обычно его истоки связывались с т.н. обрядом вторичного (второго) захоронения, по историческим и этнографическим памятникам фиксируемого с XI в. на Балканах и Афоне. Такая этнографическая трактовка при кажущейся «естественности» не дает ответа на вопрос, почему соответствующее выражение распространено только у восточных славян, для которых этот обряд был нехарактерен. Детали обряда вторичного захоронения позволяют его трактовать как локальное ритуальное явление, возникшее под влиянием инокультурного (неславянского) окру-

жения и поэтому не получившее массового распространения в остальных славянских землях.

Более детальное знакомство с вариантами идиомы (*мыть/вымыть кости, перетирать косточки, перебирать/перебрать косточки, разбирать/разобрать по косточкам* и под.) убеждает в существовании у предков восточных славян иного погребального языческого обряда, а именно обряда кремации. После сжигания покойного, его останки освобождались от золы, перетрахивались, перебирались, промывались и, наконец, предавались земле. Археологическая реконструкция элементов дохристианской погребальной обрядности X–XI вв., сделанная В. В. Седовым на материале восточнославянских захоронений, подтверждает данное предположение. В частности, ему удалось доказать, что в ряде случаев обнаруженные в могильниках кальцинированные останки перед захоронением были тщательно перебраны, освобождены от остатков погребального костра и даже вымыты. Мы полагаем, что священная процедура подготовки костей к погребению, могла сопровождаться текстами поминальной прагматики (отсюда связь нашего выражения с говорением). В дальнейшем сакральный смысл ритуальной процедуры был забыт, что отразилось на утрате идиомой исходной внутренней формы и, как следствие, на развитии у нее вторичного значения ‘сплетничать, обсуждать кого-л.’. От **kostь* ‘останки’ производны лексемы **koščunь* ‘жрец, готовящий кости к погребению’ и, соответственно, **kostiti*, **kosteriti* ‘готовить кости к погребению’. В приобретении указанной лексикой негативных смыслов видится влияние христианства, отменившего языческий обряд кремации.

II. 4. Формулы проклятий

Значительный пласт славянских верований связан с темой смерти, конкретнее — с двумя ее типами. Смерть может пониматься как «честная», т.е. благая, своевременная, и «злая, окаянная», т.е. преждевременная. Как показывает анализ проклятий, один из способов приближения чьей-либо внеурочной смерти — это воздействие на адресата магической силой слова. Если смерть, пришедшая в свой час, является гарантией спокойной посмертной участи, то преждевременная, в том числе «накликанная», заставляет покойника «ходить», превращает его в «беспокойника».

В результате проделанной работы нами был сформулирован вывод о том, что традиционные проклятия выражают магический приказ «Стань заложенным покойником!» через отсылание к нечисти, ее пространству; посредством указания на обстоятельства и последствия преждевременной смерти. Первый тип проклятий следует признать наиболее древним, поскольку зависимость от враждебных человеку потусторонних сил здесь выражена прямо; от него производны все остальные. Последний тип бранных формул указывает на возможность превращения покойника в упыря и в случае неправильных похо-

рон (ср. *Ни дна тебе, ни покрывишки!*). В целом отмечается взаимозависимость между типом смерти и способом погребения. Типологически сходные верования господствуют во многих шаманистических культурах, где выбор похорон варьируется в зависимости от обстоятельств смерти и прижизненных добрых/дурных поступков покойного. Выбирая определенный тип похорон, сородичи наделяют умершего определенной посмертной участью [Косарев 2000: 48].

II. 5. Поваженный, что наряженный

Настоящая глава, в противовес всем предыдущим главам II-ой части, содержит этимологический анализ паремии. Утверждается родство субстантивированного прилагательного *поваженный* с выделяемым И. П. Петлевой прасл. глаголом **vaditi* I ‘соблазнять, приучать к дурному’, который в свою очередь возводится к прасл. корю **ved-/vod-* ‘вести, водить’. Значение ‘соблазнять’ развилось из промежуточного семантического звена ‘заставлять себя вести’, что подтверждается формальными признаками **vaditi* I как каузатива по отношению к **voditi*. Глаголы *vesti/voditi/vaditi* и их производные активно вовлечены в образование обрядовой, культовой, магической лексики (*извод* ‘черт’, *наваждение* ‘морока’) и идиоматики (*водить невесту* ‘жениться’, *водить ротé* ‘приводить к присяге’, *водить Кострому* ‘выполнять обрядовые действия с символом Костромы’, *разводить бобы*, кудесы ‘гадать’ и др.).

Прилагательное *наряженный*, соотносясь с обширным кругом региональных однокоренных дериватов, содержащих отсылки к свадебному обряду и юридической процедуре, означает ‘предназначенный в мужья по договору’. Такое семантическое толкование второго компонента паремии подкрепляется устойчивыми фольклорными речениями типа *суженый-ряженный* и под. В итоге указанная паремия получает следующее историческое толкование: «Привороженный жених — это такой же несомненный кандидат в мужья, как тот, который уже одобрен обществом (семьей) для данной невесты».

* * *

Дальнейшая реконструкция древнеславянских верований на базе этимологии может вестись в нескольких направлениях. «Штучная» работа, аналогичная проделанной в настоящих очерках, может быть продолжена и вылиться в создание «Этимологического словаря русской сакральной лексики и идиоматики». Одновременно с выполнением этой задачи можно расширять источниковедческую базу за счет введения в научный оборот редких, архаических, региональных паремий, доносящих до нас отголоски языческих верований и обрядов. Изучение подобных устойчивых речений требует теоретико-методологического обоснования, создания паремийно-

го банка данных (т.е. объединения всех корпусов пословично-поговорочного жанра с указанием возможных вариантов — в том числе фразеологических — и приложением минимального исторического и лингвистического комментариев) и обобщения разновременного исследовательского опыта в указанном направлении.

До сих пор проблема этимологического исследования паремий даже не была поставлена, уже не говоря о выполнении хотя бы одного из указанных требований. Отметим попутно, что отдельные замечания историко-лингвистического характера нашли отражение в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля [Даль 1994], словаре М. И. Михельсона «Русская мысль и речь...» [Михельсон 1997], в монографиях А. А. Потебни («Из лекций по теории словесности...») [Потебня 1914], И. М. Снегирева («Русские в своих пословицах») [Снегирев 1997], С. В. Максимова («Крылатые слова») [Максимов 1908–1913 XV], В. М. Мокиенко («Загадки русской фразеологии») [Мокиенко 1990]. Особо стоит упомянуть многочисленные статьи последнего автора и созданный при его деятельном участии «Словарь русской фразеологии...» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2001], но в целом специальных работ, посвященных истокам паремий, найдется немного.

В заключение хочется подчеркнуть, что этимологическое изучение лексики славянского язычества может значительно продвинуться вперед, если будет уделено должное внимание культурологическому сопоставлению славянской языческой и шаманистической систем (напр., финно-угорских, сибирских, северных народов). Этносы, находящиеся на стадии шаманизма, демонстрируют более ранний тип религиозного сознания и сохраняют в непротиворечивом виде то, что у славян уже давно лишено внутреннего единства и логических связей и лишь рудиментарным образом присутствует в фольклорных текстах и естественной речи. Отдельные намеки на древнеславянские религиозные культы рассыпаны в устойчивых, клишированных фразах, метких словечках и выражениях, пожеланиях удачи и приговорах, незаметно сопровождающих нашу повседневную жизнь. Многие из них еще ждут своего исследователя.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Агапкина Т. А., Топорков А. Л. 1988 — Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев). *Литература Древней Руси. Источниковедение*. М. 224–235.
2. Аничков Е. В. 1914 — *Язычество и Древняя Русь*. СПб.
3. Анненков Н. И. 1978 — *Ботанический словарь. Справочная книга для ботаников, сельских хозяев, садоводов и т.д.* СПб.
4. Аноним 1846 — О форме присяги, существовавшей до Великого Петра. *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*. [Год 1-ый]. № 1. М. 53–57.
5. Арх. Никифор 1991 — *Библейская энциклопедия*. М.
6. Афанасьев А. Н. 1957 — *Народные русские сказки*. М.
7. Афанасьев А. Н. 1995 — *Поэтические воззрения славян на природу*. М.
8. Бадаланова Ф. К., Терновская О. А. 1983 — О сове смаленой (сова и курица). *Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции*. М. 141–143.
9. Балалыкина Э. А. 1980 — *Словообразовательная структура прилагательных в славянских и балтийских языках. (Именные образования с и.-е. формантами *no-, *to -, *mo-, *lo-.)* Казань.
10. Белякова Г. С. 1995 — *Славянская мифология*. М.
11. Бенвенист Э. 1995 — *Словарь индоевропейских социальных терминов*. М.
12. Бернштам Т. А. 1988 — *Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–нач. XX вв.* Л.
13. Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И. 2001 — *Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник*. СПб.
14. Бодянский О. 1846 — Об одном прологе Московской библиотеки духовной типографии и тождестве славянских божеств Хорса и Дажьбога. *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*. [Год 1-ый]. № 2. М. 5–23.
15. Бойко К. А. 1982 — Древнеегипетские истоки одного из мотивов «Сказки о золотом петушке». *Временник Пушкинской комиссии 1979 г.* Л. 131–136.
16. Булгаков Ф. И. 1878–1879 — Сборник повестей скорописи XVII в. (доклад Ф. И. Булгакова). *Памятники древней письменности*. Вып. I. СПб. 85–186.
17. Буслав Ф. И. 1848 — *О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию*. М.
18. Быков В. 1994 — *Русская фея*. Смоленск.
19. Варбот Ж. Ж. 1963 — Слав. *vad- ‘приучать, привычка, приучение’. *Этимология. Исследования по русскому и другим языкам*. М. 213–216.
20. Варбот Ж. Ж. 1977 — *Детинец. Русская речь*. Вып. 1. М. 80–85.

21. Варбот Ж. Ж. 1984 — *Праславянская морфонология, словообразование и этимология*. М.
22. Васильев М. А. 1999 — *Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира*. М.
23. Велецкая Н. Н. 1978 — *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. М.
24. Венелин Ю. Н. 1849 — *Критические исследования об истории болгар*. М.
25. Веселовский А. Н. 1894 — Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности. *Журнал министерства народного просвещения*. Ч. ССХСІ. № 2. СПб. 287–318.
26. Виноградов В. В. 1954 — Из истории русской лексики и фразеологии. *Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР*. М. 3–22.
27. Виноградова Л. Н. 1982 — *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования*. М.
28. Виноградова Л. Н. 1985 — Календарные «проводы» как rites de passage. *Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд»*. Тезисы докладов. М. 23–26.
29. Виноградова Л. Н. 1986 — Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. М. 88–135.
30. Виноградова Л. Н. 1989 — Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры. *Славянский и балканский фольклор*. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М. 101–121.
31. Виноградова Л. Н. 1995 — Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений. *Языковая и этнокультурная история Восточной Европы*. М. 231–259.
32. Виноградова Л. Н. 2000 — *Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*. М.
33. Виноградова Л. Н., С. М. Толстая 1994 — К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии. *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. М. 16–43.
34. Владимиров П. В. 1895 — Введение в историю русской словесности. *Журнал Министерства народного просвещения*. Ч. ССХCVІІІ. Апрель. СПб. 319–361.
35. Власова М. 1998 — *Русские суеверия. Энциклопедический словарь*. СПб.
36. Востоков А. Х. 1858–1861 — *Словарь церковнославянского языка*. СПб.
37. Гаврилова Т. И. 1994 — Погребальный пир и обереги на территории Курщины. *Материалы для изучения сельских поселений России... Ч. 1: Язык и культура*. М. 4–6.
38. Гальковский Н. М. 1913–1916 — *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*. М.
39. Гальперин И. Р. 1974 — *Информативность единиц языка*. М.
40. Гаспаров Б. М. 1984 — *Поэтика «Слова о полку Игореве»*. Wien.
41. Гильфердинг А. Ф. 1968–1974. Собрание сочинений. СПб.
42. Глинка Г. А. 1804 — *Древняя религия славян*. Митава.

43. Гнатюк В. 1912 — Знадобы до української демонології. *Етнографічний збірник*. Т. XXXIII. Тетр. II. Вып. 1. Львів.
44. Гринкова Н. П. 1947 — Обряд «вождение русалки» в селе Б. Верейка Воронежской области. *Советская этнография*. № 1. М. Л. 178–184
45. Грінченко Б. 1909 — *Словарь української мови*. Київ.
46. Груцо А. П. 1979 — Вытворные ад корана дѣд-. *Беларуская лінгвістыка*. Вып. 15. Мінск. 54–61.
47. Грушко Е. 1990 — Венки Обимура. Булыга С. Шпоры на босу ногу. Грушко Е. Венки Обимура. Шамишурин В. Каленая соль: Сборник фантастики, приключений. М. 129–242.
48. Даль В. И. 1832 — *Русские сказки, из предания народного изустного на грамоту народную переложенные...* СПб.
49. Даль В. И. 1897–1898 — *Полное собрание сочинений*. СПб. М.
50. Даль В. И. 1989 — *Пословицы русского народа*. М.
51. Даль В. И. 1994 — *Толковый словарь живого великорусского языка. Репринтное воспроизведение издания 1903–1909 гг., осуществленного под ред. И. А. Бодуэна де Куртене*. М.
52. Демченко П. Н. 2004 — Некоторые замечания о лексике и фразеологии масленичных обрядов Тамбовщины. *Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2001–2004*. СПб. 124–127.
53. Диброва Е. И. 1979 — *Вариантность фразеологических единиц в современном русском языке*. Ростов-на-Дону.
54. Диндес Л. А. 1947 — Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства. *Советская этнография*. № 2. М. Л. 67–94.
55. Добровольский В. Н. 1914 — *Смоленский областной словарь*. Смоленск.
56. Добрынкина Е. П. 1874 — Обычай хоронения Костромы в Муромском у. *Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Труды этнографического отдела. Протоколы заседаний*. Т. XIII. Вып. 1. М. 100–104.
57. Елеонская Е. Н. 1994 — К изучению заговоров и колдовства в России. *Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов*. М. 100–140.
58. Елистратов В. С. 1994 — *Словарь московского аргю (материалы 1980–1994 гг.)*. М.
59. Елистратов В. С. 1997 — *Язык старой Москвы. Лингвоэнциклопедический словарь*. М.
60. Елистратов В. С. 2000 — *Словарь русского аргю*. М.
61. Еремина В. И. 1962 — Опыт диалектологического изучения флоры Псковской области. I. *Труды первой псковской диалектологической конференции 1960-го г.* Псков. 193–201.
62. Ефименко П. С. 1869 — О Яриле, языческом божестве русских славян. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. Т. II. СПб. 77–112.
63. Желеховский Е., Недѣльскій С. 1886 — *Малоруско-німецкий словарь*. Львів.
64. Жельвис В. И. 2001 — *Поле брани. Сквернословие как социальная проблема*. М.
65. Журавлев А. Ф. 2005 — *Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»*. М.

66. Зеленин Д. К. 1901 — Особенности в говоре крестьян юго-восточной части Вятской губернии. *Живая старина*. [Год 11-ый]. Вып. I. СПб. 81–96.
67. Зеленин Д. К. 1903 — Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию. *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Т. LXXVI. № 2. СПб. 1–189.
68. Зеленин Д. К. 1914–1916 — *Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества*. Вып. I–II. Петроград.
69. Зеленин Д. К. 1995 — *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки*. М.
70. Зилинский О. 1968 — Из истории восточнославянских народных игр (*Кострома-Коструб*). *Русский фольклор*. Вып. XI. М. 198–211.
71. Зимин В. И., Спирин А. С. 1996 — *Пословицы и поговорки русского народа*. М.
72. Зобнин Ф. 1898 — Усть-Ницынская слобода, Тюмен. у., Тобольской губ. *Живая старина*. [Год 8-ой]. Вып. II. СПб. 125–183.
73. Иваницкий Н. 1898 — Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. *Живая старина*. [Год 8-ой]. Вып. I. СПб. 3–74.
74. Золотарев А. И. 1964 — *Родовой строй и первобытная мифология*. М.
75. Иванов А. И. 1900 — Веражения крестьян Орловской губернии. *Этнографическое обозрение*. Кн. XLVII. № 4. М. 68–119.
76. Иванов Вяч. 1958 — К этимологии балтийского и славянского названий бога грома. *Вопросы славянского языкознания*. Вып. 3. М. 101–111.
77. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1965 — *Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период)*. М.
78. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1973 — К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов). *Труды по знаковым системам*. Вып. VI. Тарту. 46–88.
79. Ивлева Л. 1994 — *Ряженье в русской традиционной культуре*. Петербург.
80. Историческая хрестоматия 1861 — *Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков*. Сост. Ф. Буслаев. М.
81. Кагаров Е. Г. 1918 — *Религия древних славян*. М.
82. Каланов Н. А. 2002 — *Словарь морского жаргона*. М.
83. Карнаухова И. В. 1997 — Из сборника И. В. Карнауховой. *О повериях, суевериях и предрассудках русского народа*. М. 257–258.
84. Квеселевич Д. И. 2003 — *Толковый словарь ненормативной лексики русского языка*. М.
85. Кербелите Б. 2005 — Элементарные сюжеты как основная структурная единица фольклорных повествований. *Славянские чтения IV*. Даугавпилс. Резюме. 5–14.
86. Кипарский В. 1974 — Еще раз о выражении *перемывать косточки*. *Исследование по славянской филологии (Сборник, посвященный памяти В. В. Виноградова)*. М. 29–32.
87. Кирпичников А. И. 1891 — Новая византийская повесть древнерусской литературы. *Труды VII-го археологического съезда*. Т. II. М. 1–9.
88. Кириша Данилов 1938 — *Древние российские стихотворения, собранные Кирешю Даниловым*. М.

89. Колчин А. 1899 — Вераования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. Кн. XLII. № 3. М. 1–61.
90. Кондратьева Т. Н. 1983 — *Метафора собственного имени*. Казань.
91. Кононенко С. А. 1993 — *Персонажи славянской мифологии. Рисованный словарь*. Киев.
92. Корепова К., Белоус Т. И. 1985 — Обряды «проводов весны» в быту современной деревни (по материалам Горьковской обл.). *Советская этнография*. № 4. М. 88–95.
93. Косарев М. Ф. 2000 — Приобщение к внеземным сферам в сибирском язычестве (по жертвенным ритуалам и погребальным обрядам). *Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней*. М. 42–54.
94. Костомаров Н. Н. 1995 — *Славянская мифология: исторические монографии и исследования*. М.
95. Кочин Г. Е. 1935 — *Памятники истории Великого Новгорода и Пскова*. Л. М.
96. Кудрявцев Ю. С. 1996 — *Очерки по русской исторической фонологии и морфонологии*. Тарту.
97. Кудрявцев Ю. С. 1998 — Значение морфонологии старославянских глагольных классов для и.-е. реконструкции. *Языки малые и большие... In memoriam acad. Nikita I. Tolstoi. Slavica Tartuensia IV*. Tartu. 213–236.
98. Кулаковский Л. 1965 — *Искусство с. Дорожева. У истоков народного театра и музыки*. М.
99. Куликовский Г. И. 1890 — Похоронные обряды Обонежского края. *Этнографическое обозрение. Издание этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*. Кн. IV. № 1. М. 44–60.
100. Лаушкин К. Д. 1970 — Баба-яга и одноногие боги. *Фольклор и этнография*. М. 181–186.
101. Ларин Б. А. 1975 — *Лекции по истории русского литературного языка (X–середина XVIII в.)*. М.
102. Левин Ю. 1996 — Об обценных выражениях русского языка. *Анти-мир русской культуры*. М. 108–121.
103. Левкиевская Е. Е. 1999 — Мифологический персонаж: соотношение имени и образа. *Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой*. М. 243–258.
104. Лотман Ю. М. 1980 — Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Пособие для учителя. М.
105. Лукинова Т. Б. 1986 — Лексика славянского язычества. *Этимология 1984*. М. 119–124.
106. Макаров Д. Ч. 1828 — Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские. *Труды и летописи общества истории и древностей российских, учрежденного при Императорском Московском университете*. Ч. IV. Кн. I. М. 184–219.
107. Максимов С. В. 1908–1913 — *Собрание сочинений*. СПб.
108. Манн Ю. В. 1978 — *Поэтика Гоголя*. М.
109. Мартынов В. В. 1989 — Сакральный мир «Слова о полку Игореве». *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. М. 61–79.

110. Маслова В. А. 1997 — *Введение в лингвокультурологию*. М.
111. Материалы 1963 — Немченко В. М., Сеница А. И., Мурникова Т. Ф. *Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики*. Рига.
112. Мелерович А. М., Мокиенко В. М. 1997 — *Фразеологизмы русской речи. Словарь*. М. 1997.
113. Мелетинский Е. М. 1970 — Миф и сказка. *Фольклор и этнография*. Л. 139–148.
114. Мелетинский Е. М. 1972 — Первобытные истоки словесного искусства. *Ранние формы искусства*. М. 149–190.
115. Мелетинский Е. М. 1977 — *Миф и историческая поэтика фольклора*. Фольклор. Поэтическая система. М. 23–41.
116. Мелетинский Е. М. 1995 — *Поэтика мифа*. М.
117. Меркулова В. А. 1967 — *Очерки по русской народной номенклатуре растений*. М.
118. Мехнецов А. 1996 — Из сибирских коллекций (экспедиционные записи 1967–1975 гг.). *Русская традиционная культура (Альманах). Традиционные зимние увеселения взрослой молодежи в районах среднего Приобья*. Вып. 1–2. СПб. 67–155.
119. Миллер О. 1865 — *Опыт исторического обозрения русской словесности*. Ч. I. Вып. 1. СПб.
120. Миловидов И. О. 1890 — О Костроме в историко-археологическом отношении. *Труды VII-го археологического съезда в Ярославле (1887 г.)*. М. 54–73.
121. Михельсон М. И. 1997 — *Русская мысль и речь. Свое и чужое: Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний*. М.
122. Мокиенко В. М. 1976 — Шут гороховый. *Русская речь*. № 6. М. 117–121.
123. Мокиенко В. М. 1990 — *Загадки русской фразеологии*. М.
124. Мороз Е. Л. 1977 — Следы шаманских представлений в эпической традиции Древней Руси. *Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. Л. 64–72.
125. Морозов И. А. 1984 — Игры (фольклорные). *Этнолингвистический словарь славянских древностей (Проект словника. Предварительные материалы)*. М. 149–161.
126. Морозов И. А. 1998 — *Женитьба добра молодца*. М.
127. Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б. и др. 1997 — *Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь*. М.
128. Мочульский В. 1889 — О мнимом дуализме в мифологии славян. *Русский филологический вестник*. Т. XXI. № 2. Варшава. 153–205.
129. Мошинский Л. 1997 — Современные лингвистические методы реконструкции праславянских верований. *Этимология 1994–1996*. М. 9–20.
130. Муллов П. А. 1867 — Несколько слов о материалах для объяснения народного юридического быта. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. Т. I. СПб. 615–635.
131. Мюллер М. 1863 — Сравнительная мифология. М.
132. Неклепаев И. 1996 — Поверья и обычаи Сургутского края. Переиздание очерка 1903 г. *Русская традиционная культура (Альманах). Традиционные зимние увеселения взрослой молодежи в районах Среднего Приобья*. Вып. 1–2. СПб. 5–66.

133. Неклюдов С. Ю. 1979 — О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива). *Проблемы славянской этнографии*. М. 133–141.
134. Нечаев И. 1891 — Игры и песенки деревенских ребят Лаишевского у. Казанской губ. *Живая старина*. [Год 1-ый]. Вып. IV. СПб. 214–226.
135. Нидерле Л. 1956 — *Славянские древности*. М.
136. Никитина Т. Г. 2003 — *Толковый словарь молодежного сленга*. СПб.
137. Николаев С. Л., Страхов А. Б. 1987 — К названию бога-громовержца в и.-е. языках. *Балто-славянские исследования* 1985. М. 149–163.
138. Нил Мироточивый 1992 — *Посмертные поучения преподобного Нила Мироточивого Афонского*. Свято-Троицкий Ново-Гулутовин монастырь.
139. Новая женевская Библия 1988 — Новая женевская учебная Библия. Bielfeld.
140. Новгородская летопись 1950 — *Новгородская летопись старшего и младшего изводов*. Под ред. А. Н. Насонова. М. Л.
141. Новик Е. С. 1984 — *Обряд и фольклор в русском шаманизме*. М.
142. Номис М. 1864 — [Симонов М.] *Українські приказкі, прислів'я і таке инше*. Збірники О. В. Марковича і других. СПб.
143. Носович И. И. 1867 — Сборник белорусских пословиц, составлен членом-сотрудником И. И. Носовичем. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. Т. I. СПб. 251–485.
144. Носович И. И. 1870 — *Словарь белорусского областного наречия*. СПб.
145. Носович И. И. 1874 — Сборник белорусских пословиц. *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Т. XII. № 2. СПб. 1–197.
146. Орлов М. А. 1997 — *История сношений человека с дьяволом*. М.
147. Очерки 2004 — *Очерки по истории и культуре староверов Эстонии*. Тарту.
148. Памятники 1897 — *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы*. Под ред А. И. Пономарева. СПб.
149. Патканов, Зобнин 1899 — Список тобольских слов и выражений, записанных в Тобольском, Тюменском, Курганском и Сургутском округах д. чл. Паткановым и чл. сотр. Зобниным. *Живая старина*. [Год 9-ый]. Вып. IV. СПб. 487–518.
150. Перелецкий П. 1911 — О старинной картине «Похороны Костромы». *Вестник археологии и истории, издаваемый Императорским Археологическим институтом*. Вып. XX. СПб. 90–96.
151. Пермьяков Г. Л. 1970 — *От поговорки до сказки*. М.
152. Петров А. В. 1998 — Магия в литературе ранней Римской империи. *Античный мир*. СПб. 324–356.
153. Пигин А. В. 1998 — *Из истории русской демонологии XVII в. Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты*. СПб.
154. Плотникова А. А. 1996 — Слав. *viti в этнокультурном контексте. *Концепт движения в языке и культуре*. М. 104–113.
155. Плотникова А. А. 2004 — *Этнолингвистическая география Южной Славии*. М.
156. Подвысоцкий А. 1885 — *Словарь областного архангельского наречия*. СПб.
157. Познанский Н. 1995 — *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*. М.
158. Покровский Е. А. 1887 — *Детские игры преимущественно русские*. М.

159. Померанцева Э. В. 1975 — *Мифологические персонажи в русском фольклоре*. М.
160. Попов М. И. 1768 — Описание славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей. СПб.
161. Потанин Гр. 1899 — Этнографические заметки по пути от г. Никольска до г. Тотьмы. *Живая старина*. [Год 9-ый]. Вып. II. М. 167–235.
162. Потебня А. А. 1865 — О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. П. Баба Яга. *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*. Кн. 3. М. 85–232.
163. Потебня А. А. 1879 — Этимологические заметки. *Русский филологический вестник*. Т. I–II. Варшава. 253–266.
164. Потебня А. А. 1905 — *Из записок по теории словесности: Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое*. Харьков.
165. Потебня А. А. *Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка*. Харьков.
166. Потебня А. А. 1989 — *Слово и миф*. М.
167. Потебня А. А. 1989а — О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств. Публ. В. Ю. Франчук. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. М. 254–267.
168. П. П. 1888 — Шуты и скоморохи в древности и в новейшее время. Гл. X и XI (окончание). *Исторический вестник*. Год 9-ый. Май. 456–480.
169. Преображенский А. Г. 1959 — *Этимологический словарь русского языка*. М.
170. Пропп В. Я. 1976 — *Фольклор и действительность*. М.
171. Пропп В. Я. 1984 — *Русская сказка*. Л.
172. Пропп В. Я. 1998 — (Собрание трудов). *Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки*. М.
173. Протоколы заседаний 1892 — Протоколы заседаний (Приложение). *Труды VII-ого археологического съезда в Ярославле (1887 г.)*. Т. III. М. 1892. 1–113.
174. Расторгуев П. А. 1973 — *Словарь народных говоров Западной Брянщины (Материалы для истории словарного состава говоров)*. Ред. Е. М. Романович. Минск.
175. Ровинский Д. 1881 — *Русские народные картинки*. СПб.
176. Русские заговоры 1998 — *Русские заговоры и заклинания*. М.
177. Росси Ж. 1991 — *Справочник по ГУЛАГу*. Ч. II. М.
178. Рыбаков Б. А. 1981 — *Язычество древних славян*. М.
179. Савинов М. 1889 — Народная этимология на почве языка русского. *Русский филологический вестник*. № 1. Варшава. 15–59.
180. Садовников Д. Н. 1884 — Сказки и предания Самарского края. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. Т. XII. СПб.
181. Санникова О. В. 1994 — Польская мифологическая лексика в структуре текста. *Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал*. М. 44–83.
182. Сахаров И. П. 1836–1837 — *Сказания русского народа о семейной жизни своих предков*. СПб.
183. Сахаров И. П. 1837–1838 — *Русские простонародные праздники и суеверные обряды*. М.

184. Сахаров И. П. 1838–1839 — *Песни русского народа*. СПб.
185. Сахаров И. П. 1885 — *Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым*. СПб.
186. Сахаров И. П. 1900 — Язык крестьян Ильинской волости, Болховского уезда, Орловской губернии. *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Т. LXVIII. № 5. СПб. 1–48.
187. Свод 1994 — *Свод древнейших письменных известий о славянах*. Т. I. (I–VI вв.). М.
188. Седакова О. А. 1979 — Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский культ заложных покойников». *Проблемы славянской этнографии*. М. 123–129.
189. Седакова О. А. 1983 — Материалы к описанию полесского погребального обряда. *Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования*. М. 246–262.
190. Седакова О. 1990 — Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал). *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М. 54–64.
191. Седов В. В. 1982 — *Восточные славяне в VI – XIII вв.* М.
192. Седов В. В. 1990 — Погребальный обряд славян в начале средневековья. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М. 170–182.
193. Седов В. В. 1995 — *Славяне в раннем средневековье*. М.
194. Смирнов А. М. 1917 — Сборник великорусских сказок архива РГО. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. Т. XLIV (Вып. 1–2). Петроград.
195. Снегирев И. М. 1837–1839 — *Русские простонародные праздники и суеверные обряды*. М.
196. Снегирев И. М. 1997 — *Словарь русских пословиц и поговорок. Русские в своих пословицах*. М.
197. Снегирев И. М. 1999 — *Русские народные пословицы и притчи*. М.
198. Соболев А. Н. 1914 — Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. *Труды Владимирской ученой архивной комиссии*. Кн. XVI. Владимир. 1–40.
199. Соболев А. Н. 1999 — *Мифология славян*. СПб.
200. Соболевский А. И. 1886 — Этимологические заметки. *Журнал Министерства народного просвещения*. Ч. CCXLVII. Сент. СПб. 143–157.
201. Соколовы Б. и Ю. 1999 — *Сказки и песни Белозерского края*. СПб.
202. Солженицын А. 2000 — *Русский словарь языкового расширения*. М.
203. Срезневский И. И. 1846 — *Святелища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям*. Харьков.
204. Срезневский И. И. 1846а — Об обожании солнца у древних славян. *Журнал Министерства народного просвещения*. СПб. Ч. LI. 36–60.
205. Срезневский И. И. 1848 — *Исследования о языческом богослужении древних славян*. СПб.
206. Срезневский И. И. 1893–1913 — *Материалы для словаря древнерусского языка*. СПб.
207. Срезневский И. И. 1989 — *Словарь древнерусского языка*. М.

208. Страхов А. Б. 1988 — Слова с корнем *благ-/блаж-* с отрицательными значениями в восточнославянских диалектах (К проблеме влияния славяно-византийского миссионерства на язык и культуру Древней Руси). *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*. Vol. XXXVIII. Los Angeles. 73–114.
209. Страхов А. Б. 1993 — Восточнославянское чур: от детской игры — к взрослой магии. *Palaeoslavica*. Vol. I. Cambridge. 41–83.
210. Строев П. М. 1815 — *Краткое обозрение мифологии славянских россиян*. М.
211. Сумцов Н. Личные обереги от сглаза. *Чародейство, волшебство, знахарство*. М. 247–345.
212. Сунпись 1674 — [Иннокентий Гизель]. Киев.
213. Тайлор Э. Б. 1989 — *Первобытная культура*. М.
214. Татищев В. Н. 1962–1966 — *История Российская*. М. Л.
215. Татищев В. Н. 1979 — *Избранные произведения*. Л.
216. Терещенко А. В. 1847–1848 — *Быт русского народа*. СПб.
217. Терновская О. А. 1977 — *Славянский дожинальный обряд: Терминология и структура* [Автореф. дис. на соискание уч. степ. к. ф. н.].
218. Терновская О. А. 1984 — Борода. *Этнолингвистический словарь славянских древностей (Проект словника. Предварительные материалы)*. М. 93–115.
219. Тиханов П. Н. 1904 — Брянский говор: Заметки в области русской этнологии. *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Т. LXXVI. № 4. СПб. 1–263.
220. Токарев С. А. 1990 — *Ранние формы религии*. М.
221. Толстая С. М. 1986 — Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю (Д–И). *Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности*. М. 98–131.
222. Толстая С. М. 1998 — Обычай вторичного погребения в зеркале археологии и этнографии. *Природа*. № 7. Июль. М. 92–98.
223. Толстой Н. И. 1965 — Из географии славянских слов. 3. *правый — левый*; 4. *хорохориться*; 5. *класть*. *Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования*. М. 133–145.
224. Толстой Н. И. 1995 — О реконструкции праславянской фразеологии. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. М. 383–405.
225. Толстой Н. И. 2003 — *Очерки славянского язычества*. М.
226. Толстой Н. И., Толстая С. М. 1978 — К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект). *Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов*. М. 364–384.
227. Топорков А. Л. 1997 — *Теория мифа в русской филологической науке XIX в.* М.
228. Топоров В. Н. 1977 — К древнейшим связям в области языка и мифологии. *Балканский лингвистический сборник*. М. 40–59.
229. Топоров В. Н. 1983 — Еще раз о *Велесе–Волосе* в контексте «основного мифа». *Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов второй балто-славянской конференции*. М. 50–51.
230. Топоров В. Н. 1985 — Мифологизированные описания обряда трупосожжения и его происхождение у балтов и славян. *Конференция «Балто-*

- славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд». Тезисы докладов. М. 95–115.
231. Топоров В. Н. 1986 — О некоторых теоретических аспектах этимологии. *Этимология* 1984. М. 205–211.
 232. Топоров В. Н. 1987 — Заметки по похоронной обрядности. *Балто-славянские исследования* 1985. М. 10–49.
 233. Топоров В. Н. 1989 — Об иранском элементе в русской духовной культуре. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. М. 23–60.
 234. Топоров В. Н. 1989а. — Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденция развития. *Этимология* 1986–1987. М. 3–50.
 235. Традиционный фольклор 2001 — *Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былины. Заговоры. (По записям 1963–1999 гг.)* Подготовили М. Н. Власова, В. И. Жекулина и др. СПб.
 236. Троицкий А. И. 1914 — «Похороны костромы». II. *Труды Владимирской ученой архивной комиссии*. Кн. XVI. Владимир. 7–14.
 237. Трубачев О. Н. 1959 — *История славянских терминов родства*. М.
 238. Трубачев О. Н. 1959а — Следы язычества в славянской лексике. 1. *trizna. 2. *rěti. 3. *koby. *Вопросы славянского языкознания*. Вып. 4. 130–139.
 239. Трубачев О. Н. 1994 — Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по поводу новой книги Leszek Moszyński «Die vorchristliche Religion der Slaven im Lihte der slavischen Sprachwissenschaft...»). *Вопросы языкознания*. № 6. М. 3–16.
 240. Трубачев О. Н. 2002 — *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*. М.
 241. Трунов А. Н. 1869 — Понятия крестьян Орловской губернии о природе. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. Т. II. СПб. 1–49.
 242. Уразов И. А. 1956 — *Почему мы так говорим?* М.
 243. Успенский Б. А. 1969 — Влияние языка на религиозное сознание. *Труды по знаковым системам*. Вып. IV. Тарту. 159–168.
 244. Успенский Б. А. 1982 — *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества а восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. М.
 245. Успенский Б. А. 1994 — Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. *Избранные труды*. Т. II. М. 53–128.
 246. Фаминцын А. С. 1995 — *Скоморохи на Руси*. СПб.
 247. Фаминцын А. С. 1995а — *Божества древних славян*. СПб.
 248. Фасмер М. 1986–1987 — *Этимологический словарь русского языка*. Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М.
 249. Федоров А. И. 1995 — *Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII–XX вв.* М.
 250. Флегон А. 1993 — *За пределами русских словарей*. Троицк.
 251. Фрейденберг О. М. 1997 — *Поэтика сюжета и жанра*. М.
 252. Харитонов А. 1997 — Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *О повериях, суевериях и предрассудках русского народа*. М. 89–107.
 253. Цейтлин Р. М. 1996 — *Сравнительная лексикология славянских языков X/XI–XIV/XV вв.* М.

254. Черепанова О. А. 1983 — *Мифологическая лексика Русского Севера*. Л.
255. Черепанова О. А. 1983а — Роль имени собственного в мифологической лексике. *Язык жанров русского фольклора*. Петрозаводск. 74–84.
256. Черепанова О. А. 1989 — К интерпретации одного севернорусского гапакса. *Севернорусские говоры*. Вып. 5. Л. 135–143.
257. Черепанова О. А. 1995 — Общепринятые и региональные формулы народного этикета: комплиментарные обращения. *Вопросы региональной лексикологии и ономастики. Сборник статей, посвященный 70-летию проф. Ю. И. Чайкиной*. Вологда.
258. Черепанова О. А. 1996 — Глубина памяти: этнолингвистические этюды по материалам Русского Севера. *Язык — история и современность*. СПб. 88–94.
259. Чубинский П. П. 1872 — Вера и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. *Труды этнографической и статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования*. Т. I. СПб. 1–317.
260. Чубинский П. П. 1872а — Народный дневник. *Труды этнографической и статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования*. Т. III. СПб.
261. Чулков М. Д. 1786 — *Абвега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч.* М.
262. Шайкевич А. Я. 1960 — Слова со значением ‘правый’ и ‘левый’. Опыт сопоставительного анализа. *Ученые записки Первого Московского Государственного педагогического института им. М. Тореца*. Вып. XXIII. М. 55–74.
263. Шафарик П. И. 1846 — О Свароге, божестве языческих славян. *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*. [Год 1-ый]. № 1. М. 30–34.
264. Шейн П. В. 1898–1900 — *Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.* Т. I. СПб.
265. Шеппинг Д. О. 1862 — *Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках*. М.
266. Шингарев А. 1900 — Детская игра «Кострома». *Этнографическое обозрение*. № 1. М. 154–155.
267. Шишкин Н. В. 1881 — Особенности русского наречия в Слободском у. (собранные инспектором начальных народных училищ) [Приложение1]. *Куроптев М. И. Слободской у. Вятской губ.* Вятка. 195–212.
268. Штейнгольд А. 1995 — *К этимологии русских фитонимов*. [Диссертация на соискание ученой степени magister artium]. Tartu.
269. Штейнгольд А. 1997 — Способы экспликации двойственности в названиях дикорастущих трав. *Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия*. I. Tartu. 194–204.
270. Штейнгольд А. 1999 — К вопросу о происхождении прагматически сильных выражений. *Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия*. II. Tartu. 266–279.
271. Штейнгольд А. 2001 — Что значит выражение *перемывать косточки*? *Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия*. V. *Русский язык: система и функционирование*. Tartu. 142–165.

272. Шаднева В. П. 1996 — Специфика предиката русских пословиц. *Daugavpils Pedagoģiskās universitātes zinātniskie raksti*. S. A. Valoda-1995. *Humanitāras fakultātes V zinātniskie lasījumi*. Daugavpils. 120–125.
273. Элиасов Л. Е. 1980 — *Словарь русских говоров Забайкалья*. М. 1980.
274. Яворская Г. М. 1994 — О семантических параллелях в индоевропейских наименованиях судьбы. *Понятие судьбы в контексте разных культур*. М. 116–121.
275. Яранцев Р. И. 1997 — *Русская фразеология. Словарь-справочник*. М.
276. Berneker E. 1908–1913 — *Slavisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I (A–mor–). Heidelberg.
277. Brückner A. 1926 — Mythologische Thesen. *Archiv für slawische Philologie*. Bd. XL. Berlin. 1–22.
278. Brückner A. 1957 — *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa.
279. Brückner A. 1980 — *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa.
280. Czerepanowa O. 1994 — Польско-севернорусские параллели в мифологической картине мира (ареально-генетический аспект). *Wyższa szkoła pedagogiczna*. Olsztyn. 9–14.
281. Eisen M. J. 1995 — *Eesti mütolooogia*. Tallinn.
282. Eisen M. J. 1996 — *Esivanemate ohverdamised*. Tallinn.
283. Fraenkel E. 1955 — *Litauisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg–Göttingen.
284. Gasparini E. 1955 — Sulla forma della «doppia sepoltura» presso gli Slavi meridionali. *Slovenski etnograf*. T. VIII. Ljubljana. 225–230.
285. Jakobson R. 1951 — Max Vasmer, Russisches etymologisches Wörterbuch. Issues 1–3 [pp. 1–224, a–voľja]. Heidelberg: Carl Winter [1950–1951]. *Word*. Vol. 7. № 2. New York. 187–191.
286. Karulis K. 1992 — *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga.
287. Krogmann W. 1954 — *Stiefmütterchen*. Ein Beitrag zur Pflanzennamenkunde... . *Suomalaisen tiedeakademian toimetuksia (Annales academiae scientiarum fennicae)*. Sar. B. Nid. 84. Helsinki. 199–240.
288. Loooris O. 1989 — *Eesti rahvausundi maailmavaade*. Tallinn.
289. Machek V. 1957 — *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*. Praha.
290. Mansikka V. J. 1922 — *Die Religion der Ostslaven*. 1. Quellen. Helsinki.
291. Masing U. 1995 — *Eesti usund*. Tallinn.
292. Masing U. 2000 — *Üldine usundilugu*. Tallinn.
293. Mater Verborum 1878 — *Чешские глоссы в «Mater Verborum»*. Разбор А. О. Патеры и дополнения И. И. Срезневского. СПб.
294. Meriggi B. 1952 — Il concerto del Dio nelle religioni dei popoli Slavi. *Ricerche Slavistiche*. Vol. I. Roma. 148–176.
295. Miklosich F. 1886 — *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. Wien.
296. Miklosich F. 1862–1865 — *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae.
297. Moszyński K. 1957 — *Zasiąg języka prasłowiańskiego*. Wrocław.
298. Moszyński L. 1992 — *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lihte der slavischen Sprachwissenschaft*. Köln–Weimar–Wien.
299. Mühlenschach K. 1923–1932 — *Lettisch-deutsches Wörterbuch*. Redigiert, ergänzt und fortgesetzt von J. Endzelin. Riga.

300. Paulson J. 1966 — *Vana eesti rahvausk. Usundiloolisi esseid*. Stockholm.
301. Pelikan J. 1929 — Příspěvky k výkladu slov. *Listy filologické*. Roč. 56. Seš. IV–V. Praha. 232–246.
302. Pokorny J. 1959 — *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern–Stuttgart.
303. Ränk G. 1996 — *Vana-Eesti rahvas ja kultuur*. Tallinn.
304. Stephens D. Archaic Elements and Structures in the Russian Epos. *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*. Vol. XXXIII. Los Angeles. 97–120.
305. Viires A. 1995 — *Eesti rahva kultuurileksikon*. Tallinn.
306. Viires A. 2004 — *Vana eesti rahvaelu*. Tallinn.
307. Vilbaste G. 1993 — *Eesti taimenimetused*. Tallinn.
308. Vilbaste-Vilberg G. 1937 — Õnne ja ennustustaimi. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat*. V. XI. 1935. Tartu. 36–43.
309. Walde A., Pokorny J. 1927–1930 — Walde A. *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*. Herausgegeben und bearbeitet von J. Pokorny. Berlin–Leipzig.
310. Znayenko M. T. 1980 — *The Gods of Ancient Slavs: Tatischev and the Beginning of Slavic Mythology*. Columbus–Ohio.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ СЛОВАРЕЙ И ИСТОЧНИКОВ

311. БЕ — *Энциклопедический словарь*. Под ред. И. Е. Андреевского. Издатели Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. СПб. 1890–1904.
312. БСЖ — Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. *Большой словарь русского жаргона*. СПб.
313. ИЭРФ — Бирих А., Мокиенко В., Степанова Л. *История и этимология русских фразеологизмов: Библиографический указатель (1825–1994)*. Мюнхен. 1994.
314. КПОС — *Картотека ПОС, хранящаяся в Межкафедральном словарном кабинете им. проф. Б. А. Ларина при СПбГУ*.
315. МС — *Мифологический словарь*. Под ред Е. М. Мелетинского. М. 1990.
316. ПОС — *Псковский областной словарь с историческими данными*. Л. СПб. 1967–.
317. ПСРЛ — *Полное собрание русских летописей*. Т. I. М. 1962.
318. РГ — *Русская грамматика*. М. 1980.
319. РО — *Русская ономастика и ономастика России. Словарь*. Под ред. О. Н. Трубачева. М. 1994.
320. СД — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. М. 1995–.
321. СДРЯ — *Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.)*. Гл. ред. Р. И. Аванесов. М. 1988–.
322. СЛА — *Словарь русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии наук [А–обезоруживать]*. СПб. Петроград. Л. 1891–1929.
323. СОВ — Аристова Т. С., Ковшова М. Л., Е. А. Рысева и др. *Словарь образных выражений русского языка*. М. 1995.

324. СППП — *Словарь псковских пословиц и поговорок*. Сост. В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. СПб., 2001.
325. СРГНО — *Словарь русских говоров Новосибирской области*. Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск. 1979.
326. СРГП — *Словарь русских говоров Прибайкалья*. Иркутск. 1986–1989.
327. СРГС — *Словарь русских говоров Сибири*. Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск. 1999–.
328. СРГУ — *Словарь русских говоров Среднего Урала*. Свердловск. 1964–.
329. СРДГ — *Словарь русских донских говоров*. Ростов-на-Дону. 1975–
330. СРНГ — *Словарь русских народных говоров*. М. Л. СПб. 1965–.
331. СРС — *Словарь русского сленга. Сленговые слова и выражения 60-90-х гг.* Сост. И. и Ф. Югановы. Под ред. А. Н. Баранова. М. 1997.
332. СРЯ — *Словарь русского языка*. Гл. ред. А. П. Евгеньева. М. 1982.
333. СРЯ XI–XVII — *Словарь русского языка XI–XVII вв.* М. 1975–.
334. СРЯ XVIII — *Словарь русского языка XVIII в.* Л. 1984–.
335. СС — *Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.)*. Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М. 1994.
336. ССГ — *Словарь смоленских говоров*. Смоленск. 1974–.
337. ССРЛЯ — *Словарь современного русского литературного языка*. М. Л. 1948–1965.
338. СТБЖ — *Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона*. Сост. Д. С. Балдаев, В. К. Белко, И. М. Исупов. М. 1992.
339. СЦСЯ — *Словарь церковнославянского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии наук*. СПб. 1847.
340. ТСРОЖ — Ермакова О. П., Земская Е. А., Розина Р. И. *Слова, с которыми мы все встречались: Толковый словарь русского общего жаргона*. М. 1999.
341. ТСРЯ — *Толковый словарь русского языка*. Под ред. Д. Н. Ушакова. М. 1935–1940.
342. УРС — *Українсько-російський словник*. Голов. ред. І. М. Кириченко. Київ. 1953–1963.
343. ФСРГС — *Фразеологический словарь русских говоров Сибири*. Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск. 1983.
344. ФСРЛЯ — *Фразеологический словарь русского литературного языка*. Под ред. А. И. Федорова. М. 1995.
345. ФСРЯ — *Фразеологический словарь русского языка*. Сост. Л. А. Войнова, В. П. Жуков, А. И. Молотков. Под ред. А. И. Молоткова. М. 1978.
346. ФССРЛЯ — *Фразеологический словарь современного русского литературного языка*. Под ред. А. Н. Тихонова. Сост. А. В. Королькова, А. Г. Ломтев, А. Н. Тихонов. М. 2004.
347. ЧРС — *Чешско-русский словарь*. Под ред. Л. В. Копецкого, Й. Филиппа и О. Лешки. М. Прага. 1973.
348. ЭСБМ — *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*. Рэд. В. У. Мартынаў. Мінск. 1978–.
349. ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков*. М. 1974–.
350. SP — *Słownik prastłowiański*. Pod. red. F. Sławskiego. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk. 1974–.

ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКИ

351. Аноним — *Словарь воровского жаргона*. <http://0.viv.ru/cont/jargon/21.html>.
352. Жолковский А. К. — *О Мельчуке*. <http://www.usc.edu/dept/las/sll/rus/book/inven/mel.htm>.
353. Налетова Н. И. — Отражение народного представления о мире в названиях растений (на материале псковских говоров). *Этнографическое изучение северо-запада России*.
<http://www.history.pu.ru/biblioth/ethnogr/konfer/1998.htm#038>.
354. Ольшанский А. — *Из воспоминаний о Николае Рубцове. Спокойных звезд безбрежное мерцанье*. http://www.pnp.ru/pg_nomers/1639.htm
355. Сергеев А. Я. — *Мой Бодуэн. Альбом для марок*. <http://www.vavilon.ru/metatext/ocherki/sergeev1.html>.
356. Тугай И. — *Флора Белоруссии*. <http://fito.tut.by/belflow/index.shtml>.
357. Шушпанов П. — *Юдэ*. <http://magazines.russ.ru/continent/2003/116/shush.html>.

MUINASSLAAVI USKUMUSTE KAJASTAMINE VENE SÕNAVARAS KOKKUVÕTE

Käesoleva doktoriväitekirja teema on seotud mitme teadusvaldkonnaga, mistõttu on teoreetiliselt võimalikud selle erinevad käsitlused. Ühe käsitlusviisi kohaselt võib kaasata keelefakte rahva vaimukultuuri rekonstrueerimiseks, teine käsitlusviis lähtuks kulturooloogiliste faktide kasutamisest varasemate keele olekute fikseerimiseks. Mõlemal nimetatud lähenemisel on omad positiivsed jooned, ent väitekirja autor on valinud teise, sest ühelt poolt on vaimukultuuri fakte tunduvalt raskem rekonstrueerida võrreldes keelefaktidega, teiselt poolt ei ole tänapäeva kulturooloogias veel piisavalt välja arenenud slaavlaste ja teiste sugulastraditsioonide võrdlemine. Lähtudes keelest ja kasutades võrdlev-ajaloolist meetodit, esineb materjali analüüsis arvatavasti vähem ebatäpsusi ja vigu.

Antud uurimuse eesmärgiks ei ole tervikliku mütoloogilise „maailmapildi” loomine — materjal on selleks liiga piiratud. Töös piiratakse slaavlaste mütoloogilise süsteemi üksikute elementide kirjeldamisega, tuginedes neid tähistavate sõnade etimoloogilisele analüüsile.

Meie huviobjektiks on peamiselt tänapäeva vene keele lekseemid, milles ei ole selgeid mütoloogiale viitavaid tunnuseid ning mis on küllaltki tavalised, esindes kõne- ja madalkeeles (nt *дед*, *клятва*, *перемывать косточки*, *хмырь болотный* jt). Erandi moodustavad sõnad *Кострома* (mütoloogiline nimi, mis esineb ajaloolistes ja etnograafilistes allikates ning murretes) ja *вила* (mütomüüm, mis sisaldub vaid vanavene allikates ning on seega ammu aktiivsest keelekasutusest kadunud). Analüüsitud keelendite esinemissagedus tänapäeva keeles on erinev, ent veel XIX sajandil ja XX sajandi alguses olid nad väga populaarsed, mistõttu kaasatigi analüüsi.

Millest on tingitud huvi eri keeletasemete hulka kuuluvate faktide vastu, mille valik võib esmapilgul tunduda eklektiline? Eelkõige oli valiku aluseks analüüsitud keelendite «tavalisus» tähenduse pinnatasandil, näiv etimoloogilise «selgus» ning samaaegne seos rahva kultuurimäluga. Viimane ilmneb juba esmasel lähenemisel uuritavate keelendite ajaloolisele semantikale: nad kõik on aktiivselt kaasatud rahva kultuuriteadvusse, esinevad ebatraditsioonilistes kontekstides, loitsudes, lauludes, kombestikis, muinasjuttudes, ennetes, ebausus.

Erilist huvi pakuvad ekspressiivsed keelendid, needused ja fraseologismid, mis on ammu minetanud oma esmase sisevormi. Vene keelt emakeelena kõnele-

vad inimesed kasutavad taolisi väljendeid pööramata neile erilist tähelepanu ega omistamata erilist tähendust. Seetõttu on need ka uurijate tähelepanusfäärist välja jäänud. Vene fraseoloogia, eriti murdefraseoloogia, on väga rikas mitmesuguste mütoloogiliste tähenduste poolest. Tegemist on struktuurselt püsivate ja semantiliselt kivistunud keelenditega.

Keeleajaloolaste jaoks on heaks materjali allikaks pareemiad (ingl *parae-mia*), mis kujutavad endast süntaktiliselt terviklikku lühikest tabavat väljendit. Samas pööratakse neile harva tähelepanu, sest pareemiate keeleline staatus on ebaselge, mis tingib metodoloogiliste probleemide ilmnemise nende uurimisel. Väitekirjas on pareemiaid käsitletud kui idiomaatilisi konstruktsioone ning eeldatud, et on võimalik otsida nende esmast sisevormi, ehk teisisõnu otsest, mittemetafoorset tähendust. Vanasõnu tuleb vaadelda koos fraseologismidega, kuna nad on omavahel geneetiliselt seotud, mõlemad on kujundlikud, mis ilmneb ühtede ja samade klišeede kasutamises.

On ilmne, et keelematerjali uurimisele etümoloogilises aspektis aitavad kaasa etnograafia, folkloori, ajaloo, rahvakunsti ja õigusliku praktika andmed. Nt sõnade *клятва/клясть* analüüs on mõeldamatu kaasamata sellesse muistsete slaavlaste vandetöotuste andmise ja äranõidumise rituaale. Tänapäeva van-desõnade keelelis-ajalooline uurimine muudab vajalikuks süvenemise paganausuliste slaavlaste «keeleliste relvade» pragmaatikasse. Madalkeelse väljendi *шут гороховый* analüüs nõuab Venemaa komejanditamise traditsioonide uurimist. Väljend *поваженный, что наряженный* viitab vajadusele kaasata analüüsi mehelemineku ennustamise traditsioone, millel on kindel sakraalne tagapõhi.

Doktoritöös on materjali analüüsimisel kasutatud eelkõige võrdlev-ajaloolist meetodit ja etümoloogilise analüüsi metoodikat. Lisaks sellele on aktuaalne H. Schuchardti välja töötatud uurimissuund «Wörter und Sachen», mis on üles ehitatud vormist lähtuval ja tähendusele ning funktsioonile viival seletusel. Nimetatud uurimissuuna teine eelis seisneb selles, et sõna vaadeldakse lahutamatus seoses selle abil tähistatud esemega. Kolmas antud uurimuse seisukohalt tähtis metodoloogiline koostisosa seisneb slaavi etnolingvistilise traditsiooni järgimises, mis on esindatud N. Tolstoi ja tema järelkäijate (S. Tolstaja, L. Vinogradova, O. Ternovskaja, T. Agapkina, A. Plotnikova, A. Gura jpt) töödes. Asjaolu, et on alanud sõnaraamatu «Славянские древности» publitseerimine, on antud töö seisukohast väga oluline, väitekirja tekstis viidatakse pidevalt sellele fundamentaalsele teosele.

Järgnevalt toome ära analüüsi tulemused peatükkide kaupa.

I. 1. Дед

Sõna *dǣdъ, mis on fikseeritud kui ühisslaavi nimetus teise põlve meessoost esivanema kohta, ei ole algselt esivanemat tähistanud. Sõnamoodustuslikult ja semantiliselt on see sõna motiveeritud verbiga *dǣti, mille tähendus on 'tege-ma', 'tegutsema'. Nominatsiooni aluseks on tunnus 'see, kes tegutseb, teeb mi-

dagi; tegija'. Antud sugulussidemeid tähistava termini tähenduses on eristatavad kolm semantilist tasandit: 1) 'tegija' (ka kultuslik), 2) 'meessoost esivanem' (differentseerimata tähenduses), 3) 'teise põlve meessoost esivanem'.

Tähendusest 'esivanem' (kultuse objekt) on tuletatavad derivaadid 'jumalus' (?), 'kaitsja vaim', 'jõulu- ja vastlakombestiku tegelaskuju'. Metonüümilise tähendusülekande tulemusena on tähenduse saanud järgmised kultuslikud atribuudid: peielaua roog, viimane põllult koristatav viljaviht, jõululõke ja taim, mida kasutati nõidumiseks ja tervendamiseks.

1.2. *Клятва/клясть*

Tuginedes lekseemide *kļetva/*kļēti (*kļēti 'проклинать' (needma) < *kliniti 'забивать клин' (kiilu sisse lööma) < *klinъ 'кол' (vai) < *kolti 'колоть' (torkama) etümoloogilisele uurimisele ja kulturooloogilisele materjalile, võib väita, et vanne (клятва) on slaavlastel keeruline kultuse fenomen, mis tekib maagia ja õiguse vastastikuse mõju alas. See fenomen oli kutsutud reguleerima suhteid inimese ja Jumala ning inimeste endi vahel. Algselt kujutab see endast kokkulepet jumalusega abi osas; vastutasuks annab vande esitaja lubaduse tuua ohver. Otsene vande andmise tähendus on vaid kõnealuse kokkuleppe lõpuosal, kui inimene kutsub enda peale ülimate jõudude viha juhul, kui tema süü läbi kokkulepe murtakse. Kõige varasemal ajaloolisel perioodil on jumaliku õigusemõistmise relvaks loodusjõud (välgu «nool», müristamise «kirves»). Sümboolselt väljendub vandetootuse andja valmidus saada karistatud selles, et ta teeb endale kergelt viga (lõikab või torkab endale sisse). Torkamine ja siselõikamine kui tegevuslikud ja keelelised hävitamise metafoorid on iseloomulikud tüpoloogiliselt sarnastele esoteerilistele žanritele — needusele ja surma manamisele. Vande maagilised tagajärjed on samasugused kui needusel: see teeb inimesest tumedate jõudude «saagi». Kaasaegsetes etnograafilistes allikates ei räägita vande murdmise metafüüsilistest tagajärgedest, kuid venelaste kokkulepped kreeklastega (X saj) ja mõned hilisemad vandetootuste tekstid kinnitavad mõistete «vande murdnud inimene» ja «neetud inimene» identsust.

1.3. *Богатка*

Antud piirkondlik botaaniline termin on esmapilgul läbipaistva sisevormiga ning etümoloogid annavad sellele seletuse «lill, mis toob rikkuse», st on tuletatud tüvest *bogaty 'богатый' (rikas). Ent käesolevas uurimuses tõestatakse, et sellist seletust tuleb pidada rahva etümooloogiaks. Uurides tähelepanelikult antud taime kasutamise mooduseid ja eesmärke, selgub, et seda kasutati vahetult jaanipäeval peetud ennustamistes. Jaanipäeval ennustatakse sama tust kogu eelolevaks kalendriaastaks. Seega on just 'saatuse' seem, mis sisaldub muinasslaavi keele tüves *bogъ, mängib otsustavat rolli antud kultusliku tähendusega taime nimetuses. Taoline seletus on ühelt poolt kooskõlas slaavi keelte faktidega, milles tähendused 'ennustama', 'ennustaja' antakse edasi sama tüve abil (vanatšehhi *bohyňovat*, serbohorvaadi *bogovati*, slovaki *bohyňa*

‘ennustaja’ jt). Teiselt poolt ilmneb kooskõla ka sünonüümide sisevormiga ja nende slaavi vastetega (vene murdek. *неувяда, примет*, serb. *hudoletnica* jt).

I.4. Вила

Etnograafiliste üldistuste alusel võib väita, et *вила* on üldslaavi alama astme jumalus, mis on funktsionaalselt samane näkiga. Sõna **ВИЛА** (üldslaavi *vila*) päritolu on otseses seoses tema „vildaka”, deemonliku olemusega, mis ilmneb tema välimuses, käitumises, aga ka punumise, keerutamise, painutamise kombetalitluslikes tegevustes, mis on iseloomulikud suveperioodile, mil kõnealused olen did on aktiivsed. Seega *vila* < *viti ‘keerutama, pöörama, painutama’. Grammatiliselt on lekseem *vila* *-l-tüveline adjektiivne derivaat, mis on motiveeritud vokaalilõpulise verbitüvega. Vene keeles on säilinud mitmed tüve *vil- derivaadid (*вилявый, вилавый, вилок, вилица*). Semantilisel tasandil iseloomustab nimetatud tüve derivaate sekundaarne tähendus, millel on seos ettekujutustega moraalist ja eetikast. See annab tunnistust, et kõnealusel tüvel oli vahetähendus ‘köver’, ‘köverik’ vrd tšehhi *vila* ‘loll’, läti *vylūs* ‘valelik’, anglosaksi *wīle, wīl* ‘kavalus’.

I.5. Кострома/Коструб

Tuginedes O. Zilinski etnograafilisele hüpoteesile mütoloogilise naistegelaskuju tekkimise kohta, postuleeritakse doktoritöös vormi *Кострома* primaarsust vormi *Коструб* suhtes. Oma nime on *Кострома* kui naiskultuste mütologeem saanud tüvest *kostr- ‘luukere, surnu’ ja ‘ohteline rohi, ketramise jäagid’. Võib oletada, et algne foneetiline platvorm võis sisaldada nii [b] kui ka [v], arvestades slaavi *-ьba, -ava, -eva, -iva-lõpuliste naissoo vormide mitmekesisust. Pärast moonutust — labiaali asendamist nasaalse labiaaliga [m] — tekkis lekseem *Кострома*, mis tähistab naisdeemonit, päritolult kõndivat koolnut, kes on surnud ebapuhast surma ning on maetud okstest, vaiadest, laudadest tehtud, mitte maasse kaevatud hauda (зальный покойник vt ka allpool). *Кострома* on seotud taimse sümboolikaga, ketramise ja kangakudumisega. Esile tõstetud jooned annavad alust vaadelda *Костромат* selliste mütologeemide reas nagu näkk või Surm. Sõna *Коструб* on vastavuses sakraalse nime eksisteerimise uue etapiga: *Коструб*ile pühendatud tavandite ja mängude levikuga, mis on seotud (Jarila (slaavlaste kevadise viljakuse jumal) ja Kupala (slaavlaste jumal, keda kummar dati suvisel pööripäeval) asendamisega tänapäeva Ukraina territooriumil. See isikunimi on tekkinud -a-lõpulise vormi lõpukao tõttu, millega kaasnes püü e uuendada sõna sisevormi lekseemide *кострубый, кострубатый* abil, mis tähistavad kammimata, salkuspäiset inimest.

II.1. Хмырь болотный

Madalkeelele ja argoole iseloomulik sõna *хмырь* on mitmetähenduslik, ent tema kõige püsivam denotatiivne tähendus on ‘tühine, sünge, norgus inimene’. Argoosse on sõna *хмырь* tulnud murdekeelest ning on geneetiliselt seotud

muinasslaavi tüvedega *myr-/mur-/mъr- < *mūr-/maur-/mūr-. Vastavad derivaadid vene keeles on rohkearvulised, need võivad olla nii prefiksita kui ka kolme tüüpi prefiksitega: *ch-/s-/č- (vrd ven. *мурый, хмурый, смурый, чмурить*). Seda tüüpi sõnade jaoks on iseloomulik seotus maastiku värvingutega, ilmastikunähtustega, moonduvad teadvusega, raskete moraalsete seisunditega. Kogu see semantiline mitmekesisus on ka indoeuroopa keele tasandil taandatav soo ja värvingute tähendustele. Sõna *хмырь* ajaloolise semantika jaoks on oluline mõlema tähendustunnuse — nii ‘sünge’ kui ka ‘sooga seotud’ — võrdväärne aktuaalsus. Sama võib öelda ka fraseologismi *хмырь болотный* (variant *хмырь зеленый*) kohta, mille teine komponent paljastab tugilekseemi esmase sisevormi. *Хмырь болотный* kui ekspressiivne väljend on paigutatav samasse ritta halvustavate madal- ja murdekeelsete väljenditega nagu *кикимора болотная, шут болотный, чума болотная, чучело заболотское* jt. Nimetatud fraseologismide tugisõnad on nii otsesed deemonite nimetused (*кикимора, шут*) kui ka potentsiaalsed demonüümid (*чума, чичора*). Lähtudes esitatud tõlgendusest tuleb sõnaühendit *хмырь болотный* mõista kui soos elavat kurivaimu.

II.2. *Шут гороховый*

Keele sünkroonsel tasandil on ekspressiivsel väljendil *шут гороховый* tähendus ‘kummaliselt riietatud rahvast lõbustav veidrik’ ning see on fraseologismide *чучело гороховое, пугало гороховое* sünonüüm. Toodud väljendite otsene tähendus on *h e r n e h i r m u t i s*. Lekseemide *шут, пугало, чучело* ajaloolises semantikas on palju ühisjooni: kõikidel selle paradigma liikmetel on mütoloogiline tagapõhi. Suurim sakraalsete tähenduste ühtsus ilmneb paaris *шут—чучело*. *Шут/шутовка/шутик/шутник* on laialt levinud paharettide, vetevaimude ja näkkide nimetused. Selle tüve derivaadid on küllaltki vanad ja kuuluvad traditsioonilisse vene mütoloogilisse sõnavarasse (*шутить* — ‘eksitama, petma’ (kurivaimu, metsavana jms kohta), *подшут* — äranõidumine, *отшутить* — nõidust maha võtma). Sõnad *чучело/чуча/цюця/чучелко* on geneetiliselt seotud mitmete slaavi sakraalsete nimedega, mis pärinevad muinasslaavi tüvedest *keuk-/*kouk-/*kyk-. Hernetontide nimetuste võrdlev-tüpoloogiline analüüs näitab, et need võivad olla moodustatud 1) deemonite nimetustest (*шут, дед, чуча/чучело, кулюка*) või 2) verbidest, mille tähendus on ‘hirmutama, kohutama, pelutama, õudu tekitama’ (ven *пугать, страшить, наводит ужас* (*пугало, страшило, шуғало, пудило*). Teise lekseemide rea moodustavad tüved on laialdaselt esitatud koolnute, hirmutaja-deemonite jms nimetustes. Tehtud semantilise kõrvutuse alusel järeldame, et väljendit *шут гороховый* tuleb interpreteerida järgmiselt: ‘hernepõllul seisev kurivaim’.

II.3. *Перемывать косточки*

Vene keele püsiühend *перемывать/перемывать косточки*, mille tähendus on ‘keelt peksma, kedagi taga rääkima’ on juba varem äratanud keeleteadlaste huvi. Seda on tavaliselt seostatud teistkordse matmise kombetalitusega, mis on fik-

seeritud XI sajandi Balkani ja Athose ajaloolistes ja etnograafilistes allikates. Taoline etnograafiline tõlgendus ei anna aga vastust küsimusele, miks on vastav väljend levinud *v a i d i d a s l a a v l a s t e s e a s*, kelle jaoks nimetatud kombestik ei olnud iseloomulik. Teistkordse matmise kombestiku detailid annavad võimaluse tõlgendada seda kui lokaalset rituaali, mis tekkis mittedlaavi keskkonna mõjul ning ei ole seetõttu laialdaselt levinud teistes slaavi maades.

Idioomi variantide *мыть/вымыть кости, перетирать косточки, перебивать/перебравать косточки, разбивать/разобрать по косточкам* jms üksikasjalikum analüüs annab tunnistust faktist, et idaslaavlaste esivanematel oli käibel teistsugune paganlik matusetalitlus — kremeerimine. Pärast surnu põletamist puhastati tema säilmed tuhasta, need raputati puhtaks (ven *перетрясти*), võeti koost lahti (ven *перебравать*), pesti (ven *промыть*) ja lõpuks sängitati mulda. V. Sedovi läbi viidud kristluse-eelse matusekombestiku elementide arheoloogiline rekonstruktsioon, mis teostati tuginedes X–XI sajandi idaslaavlaste matmispaikade andmetele, kinnitab eeltoodud väidet. V. Sedov on tõestanud, et mitmetel juhtudel on matmispaikades leitud säilmed enne matmist hoolikalt puhastatud tuhasta ja isegi puhtaks pestud. Meie oletame, et säilmete matmiseks ettevalmistamise püha tseremooniaga kaasnes mälestustekstide esitamine (sellist tuleneb analüüsitava keelendi seos kõnelemisega). Tüvest *kostь ‘säilmed’ on tuletatud lekseemid *koščunъ, mis algselt tähistas preestrit, kes valmistas säilmed ette matmiseks ja *kostiti, *kosteriti — säilmeid matmiseks ette valmistama. Analüüsitavatele väljenditele omane negatiivse varjund on seletatav kristluse mõjuga, mis kaotas paganliku kremeerimise kombe.

II.4. Needused

Suur hulk slaavlaste uskumusi on seotud surmaga, täpsemalt selle kahe liigiga. Surm võib olla «aus, õiglane», ehk õigeaegne või «neetud ja patune», ehk enneaegne. Nagu näitab needuste analüüs, on kellegi enneaegse surma lähendamine võimalik, mõjutades teda sõna maagilise jõuga. Kui õigel ajal tulnud surm on rahuliku surmajärgse elu tagatis, siis enneaegne, ka «kaela kutsutud» surm muudab kadunu kõndivaks koolnuks (ven *упырь*¹¹¹).

Analüüsi tulemusena jõudsime järelduseni, et traditsioonilised needused väljendavad maagilist vormelit «Saagu sinust elav surnu!» (ven «Стань заложным покойником!»). Selle vormeli sisu juhatab neetava *k u r j a d e v a i m u d e*

¹¹¹ Sõnale *упырь* antakse Vene-eesti sõnaraamatus vaste «vampiir», kuid see ei ole päris täpne. Vene *упырь* on nn elav surnu, kes võib tappa inimesi, imeda inimverd (ka koduloomade verd) või süüa surnuid, kuid ei pruugi seda tingimata teha. Elavaks surnuks (vrd заложный покойник) muutub see, kes on surnud ebapuhast surma (vägivaldselt, noorelt, õnnetusjuhtumi tagajärjel vms, aga ka nõid või enesetapja). Sellisel viisil surnud inimeste surnukehad jäeti maapinnale, mitte ei sängitatud mulda, ja kaeti okste, laudade, vaiade jms.

ja nende maailma juurde, viidates enneaegse surma asjaoludele ja tagajärgedele. Needuste esimene tüüp on iidsem, kuna inimese sõltuvus vaenulikest teispooltuse jõududest on neis väljendatud otsesõnu. Sellest tüübist on tuletatud kõik ülejäänud. Analüüsitud sõimuvormelite viimane tüüp viitab võimalusele, et surnu muutub kõndivaks koolnuks (*унырь*) ka valesti läbi viidud matusetalitluse tagajärjel (vrd *Ни одна тебе, ни покрышки!*). Üldiselt on jälgitav seos surma ja matmise viisi vahel. Tüpoloogiliselt sarnased uskumused on iseloomulikud paljudele šamaanikultuuridele.

II.5. *Поваженный, что наряженный*

Refereeritav peatükk erineb eelnevatest selle poolest, et on pühendatud pareemia etimoloogilisele analüüsile. Autor väidab, et substantiiv *поваженный* on geneetiliselt seotud muinasslaavi verbiga *vaditi I, mis tähendab 'ahvatlema, peibutama, kurja külge harjutama', mis omakorda tuleneb muinasslaavi tüvest *ved-/vodka- 'viima, juhtima'. Tähendus 'ahvatlema, peibutama' on arenenud vahepealsest semantilise lülist 'sundima end viima', mida tõestab asjaolu, et verbi *vaditi I formaalsed tunnused viitavad sellele, et ta on verbi *voditi kausatiiv. Verbid *vesti/voditi/vaditi* ja nende derivaadid on aktiivselt kaasatud tavandikultus- ja maagilise leksika moodustamisse (*извод* kurivaim, *наваждение* 'lummus, nägemus') ja idiomaatikasse (*водить невесту* 'naituma', *водитъ ротѣ* 'vannet võtma' *водить Кострому* 'sooritama riitust Kostroma sümboliga' *разводить бобы, кудесы* 'ennustama' jt).

Adjektiiv *наряженный*, mis on seotud hulga regionaalsete samatüveliste pulmatalitlusele ja õiguslikule protseduurile viitavate derivaatidega, tähendab 'kokkuleppe kohaselt meheks määratud'. Pareemia teise komponendi sellist tõlgendust toetavad folkloorist tuntud kivistunud väljendid nagu *суженый-ряженный* jms. Analüüsitud pareemia saab järgmise ajaloolise tõlgenduse: «äranõiutud peig on antud pruudi jaoks sama kindel abikaasa kandidaat kui see, kes on ühiskonna (perekonna) poolt heaks kiidetud».

* * *

Kokkuvõtteks tuleks rõhutada, et paganausuliste slaavlaste sõnavara etimoloogiline uurimine võib teha suuri edusamme, kui pöörata tähelepanu slaavi ja nt soome-ugri, siberi jt rahvaste šamanistlike süsteemide kulturooloogilisele võrdlemisele. Šamanismi staadiumil olevad etnosed, mis demonstreerivad religioosse teadvuse varasemat etappi, säilitavad vasturääkivusteta süsteemis seda, mis slaavlastel on ammu minetanud sisemise terviklikkuse ja loogilised sidemed ning mille rudimendid on säilinud folkloorsetes tekstides ja kõnekeeles. Üksikud viited muistsete slaavlaste usukultustele on jäädvustatud kivistunud fraasides, tabavates sõnades ja väljendites, edu soovimistes jms, mis kuuluvad meie igapäevasesse ellu. Paljud neist alles ootavad uurimist.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

1. «Поваженный, что наряженный» — попытка поиска внутренней формы. *Respectus Philologicus*. № 8 (13). Каунас, 2005. 122–131.
2. Происхождение славянского «dědъ» в свете культурологических данных. *Fenno-Ugristica*-26. *Uralistika: müüdid ja faktid*. Tartu, 2004. 187–199.
3. Семантический аспект русской вакхической фразеологии. *Fenno-Ugristica*. 25. *Urali keelte intra- ja interlingvistilised ühisjooned*. Tartu, 2003. 99–119.
4. Еще раз о мифологическом имени Кострома (Коструб) в свете фольклорно-этнографических данных. *Respectus Philologicus*. № 2 (7). Каунас, 2002. 117–131.
5. Историко-этимологический комментарий к выбранным местам из старообрядческого антижития патриарха Никона. *Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия. IV. Русские староверы за рубежом*. Tartu, 2000. 239–254.
6. Что значит выражение «перемывать косточки»? *Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия. V. Русский язык: система и функционирование*. Tartu, 2000. 142–165.
7. К вопросу о происхождении прагматически сильных выражений (пейоративная фразеология). *Прагматический аспект исследования языка. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия. II*. Tartu, 1999. 266–279.
8. Происхождение слова «вила» в этнолингвистическом контексте. *Fenno-Ugristica*. 22. *Indo-European-Uralic-Siberian Linguistic and Cultural Contacts*. Tartu, 1999. 252–257.
9. Этимология слав. *kleŕi и типология клятвенного обряда. *Русская филология. Сборник научных трудов молодых филологов*. Tartu, 1999. 233–246.
10. The meaning of the russian expression «перемывать косточки» {to be washing up the bones}. *Kalbos vienetařsemantika ir struktūra*. Klaipėda, 2006 (в печати).
11. Взаимодействие лексических компонентов в процессе образования фразеологизма (история выражения «хмырь болотный»). *Humaniora: Lingua Russica. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика IX. Взаимодействие языков и языковых единиц*. Tartu, 2006 (в печати).
12. Еще раз о выражении «шут гороховый». *Сборник статей, посвященных юбилею проф. А. Д. Дуличенко*. Tartu, 2006 (в печати).
13. Об одном псковском фитониме в аспекте происхождения («богатка»). *Псковские говоры в свете актуальных проблем диалектологии*. Псков, 2006 (в печати).
14. Опыт семантической реконструкции одной архаической русской поговорки («Поваженный, что наряженный»). *Материалы и исследования по русской диалектологии*. М., 2006 (в печати).

CURRICULUM VITAE

Anželika Šteingolde on sündinud 29. 11. 1966. Daugavpilsis linnas (Läti).

On lõpetanud Tartu Ülikooli vene filoloogia osakonna 1992. a.

1992–1995 Tartu Ülikooli vene ja slaavi filoloogia osakonna magistrant. 1996. a. kaitses magistriväitekirja «Täiendusi vene fütonüümide etümoloogiasse (*toloknjanka, gretša, mat' i matšeha, ivan-da-marja* jt.)» [juhataja dots. J. Kudrjavitsev].

1996–2006 Tartu Ülikooli vene ja slaavi filoloogia osakonna doktorant.

Alates 1996 a. vene keele õppetooli lektor ja teadur. Abielus, kolm last. Elukoht — Tartu.

CURRICULUM VITAE

Анжелика Вадимовна Штейнгольд родилась 29. 11. 1966 г. в Даугавпилсе (Латвия).

Окончила отделение русской филологии Тартуского университета в 1992 г.

1992–1995 гг. — магистрант отделения русской и славянской филологии ТУ. В 1996 г. защитила магистерскую диссертацию «Дополнения к этимологии русских фитонимов (*толокнянка, греча, мать и мачеха, иван-да-марья* и др.)» [научный руководитель — доцент Ю. С. Кудрявцев].

1996–2006 гг. — докторант отделения русской и славянской филологии ТУ. С 1996 г. лектор, научный сотрудник кафедры русского языка ТУ. Замужем, трое детей. Проживает в Тарту.

**DISSERTATIONES PHILOLOGIAE SLAVICAE
UNIVERSITATIS TARTUENSIS**

1. Юрий Кудрявцев. Очерки по русской фонологии и морфонологии. Тарту, 1996. 157 с.
2. Светлана Туровская. Проблемы изучения модальных смыслов: теоретический аспект (на материале современного русского языка). Тарту, 1997. 136 с.
3. Елена Погосян. Восторг русской оды и решение темы поэта в русском панегирике 1730–1762 гг. Тарту, 1997. 158 с.
4. Ирина Белобровцева. Роман Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита». Конструктивные принципы организации текста. Тарту, 1997. 167 с.
5. Светлана Кульюс. Эзотерические коды романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» (эксплицитное и имплицитное в романе). Тарту, 1998. 207 с.
6. Леа Пильд. Тургенев в восприятии русских символистов (1890–1900-е годы). Тарту, 1999. 136 с.
7. Роман Лейбов. «Лирический фрагмент» Тютчева: жанр и контекст. Тарту, 2000. 143 с.
8. Валентина Щаднева. Дискурсивно обусловленные невербализованные компоненты высказывания. Тарту, 2000. 212 с.
9. Александр Данилевский. Поэтика «Повести о пустяках» Б. Темирязева (Юрия Анненкова). Тарту, 2000. 151 с.
10. Татьяна Фрайман. Творческая стратегия и поэтика Жуковского (1800 – первая половина 1820-х годов). Тарту, 2002. 165 с.
11. Татьяна Троянова. Антропоцентрическая метафора в русском и эстонском языках (на материале имен существительных). Тарту, 2003. 166 с.
12. Елена Нымм. Литературная позиция И. Ясинского (1890–90-е гг.). Тарту, 2003. 169 с.
13. Эрика-Оксана Хааг. Функциональная типология и средства выражения причинно-следственных отношений в современном русском языке. Тарту, 2004. 165 с.
14. Вадим Семенов. Иосиф Бродский в северной ссылке: поэтика автобиографизма. Тарту, 2004. 176 с.
15. Роман Войтехович. Психея в творчестве М. Цветаевой: эволюция образа и сюжета. Tartu, 2005. 162 с.