

Пётр Червинский

ФОЛЬКЛОР И ЭТИМОЛОГИЯ

Лингвоконцептологические
аспекты этносемантики

Библиотека научного альманаха
«Studia Methodologica»

Пётр Червинский

ФОЛЬКЛОР И ЭТИМОЛОГИЯ

Лингвоконцептологические аспекты этносемантики

Тернополь
«Крок»
2010

Рецензент:

профессор, доктор филологических наук Е.А. Покровская

Червинский П.П.

Фольклор и этимология. Лингвоконцептологические аспекты этносемантики. – Тернополь: Крок, 2010. – 420 с. – (Библиотека научного альманаха «Studia Methodologica»)

ISBN 978-966-2362-31-2

Книга посвящена проблемам соотношения, связей, невидимого схождения таких сторон человеческого сознания и языка, каковыми являются тексты фольклорной традиции, семантика слова, его мотивация, основанные на представлениях, далеко не всегда понимаемых и осознаваемых, поскольку древних, забытых, скрытых, но составляющих сущность ментального бытия человека. Этимология, как наука, но прежде всего как средство приблизиться к восприятию этих смыслов, управляющих языком и сознанием, представляется тем, что в своей основе, своих значениях позволяет приоткрывать завесу, отделяющую нас от того состояния, когда язык и фольклор, отражая способность и механизм экзистенции человека, объясняя ему его смысл и давая одновременно возможность осуществиться и себя проявить, составляли в этой единосущности основу этносемантики – неосознаваемой человеком проекции, отражении самого себя для всего того, что есть в его языке и слове, а тем самым, в тексте, фольклоре, языковом сознании, представлениях этнокультуры, словесном творчестве.

Книга может быть интересна филологам, лингвистам, литературоведам, а также психологам, философам, культурологам, преподавателям, студентам и аспирантам, занимающимся проблемами языкового сознания и этнокультуры.

ISBN 978-966-2362-31-2

© P. Czerwiński, 2010

От автора

Намерением данной книги было представить динамику скрытых значений, в особенностях их устройства и форм, неясно движущих мотивирующей стороной сознания, поведением, проявлением человека как представителя родового социума, а также социума как когнитивного существа, носителя универсальных и индивидуальных свойств, делающих его, с одной стороны, подобным всем остальным, а с другой, каким-то образом его от всех остальных отличающим. Динамика этих скрытых значений воспринималась как то, что, будучи неразложным и синкретичным, приводит в движение скрытые механизмы коэкзистенции человека, его соучастия, реализации к жизни, ощущаемых в моделях и формах сознания. Эти начальные, соединяющие *ко-* и *со-* в коэкзистенции, соучастии и сознании служат не только мостками, проводящими существо человека к существу его бытия, не только стыкующими одно с другим, позволяя одному в другом себя находить, они сами есть нечто крайне важное, для себя самих существующее, составляя смысл и возможность обнаружения и объявления через них реальной действительности, рода и социума, и во всем этом и в них человека. Все эти трансдуктивные и регулятивные, синкретичные и синкретизирующие, стороны человеческого сознания, общественного и реального бытия воспринимались и представлялись как то, что лежит в основе семантики слова, фольклора и языка. Как некий код, обнаруживающий себя в мотивирующей стороне означающего, как то, что дает возможность выразить невыражаемое, передать расчлененным и членораздельным образом то, что таким по своему существу не является. Перевести, отразить в языке, обряде, фольклоре, тексте, цепочке знаков движения внутреннего чувственно-когнитивного, сенситивного естества того отношения, которое составляет смысл представления социального человека о себе самом. Через внушение, им и ему, окружающего и сущего как данного и как должного. Необходимо при этом добавить, что не осознаваемый смысл и по этой причине не воспринимаемый, не применяемый им к себе.

Сказанное, в силу особенностей взаимного представления, передачи одного через другое и отражения и

одного в другом, в силу взаимной своей, к тому же не собственной, не презентующей себя, репрезентативности, требует объяснений, сводимых к идее концепции, составляющей сущность дальнейшего, сказанного и не сказанного, подразумевавшегося, имевшегося при всем этом в виду. Речь идет о таком представлении, воображении, восприятии фольклора и языка, которое сводит то и другое к единой точке, не различая, не разрывая их на две половины, а видя в них способ, средство, орудие, форму осуществления, реализации родового и социализированного человека. Сведение это предполагает наличие в этом едином и общем кода, который есть внутренним кодом человеческого, не осознаваемого им самим, естества, естества во всей своей совокупности, но примененного, воплощенного в представлении знака. Сам человек для себя самого, как родовая и социальная сущность, как «я» и как представитель другого и всякого «я» из «Я» совместного, большего, и всего этого большего, сам он такой и так понимаемый есть знак. Знак выражения, передачи смысла и знак воплощения, знак кода смысла. Код при этом следует понимать как систему знаков, кодов подкодов, и как то, что кодирует, презентует, трансформативно и трансдуктивно содержит в себе, собой не являющееся, но себе имманентное как внесенное, свойственное и усвоенное. Тем самым, с одной стороны, код, а с этим знак и так понимаемый общественный, родовый человек, как существо по роду его, сам себе не сущностен, будучи сущностен своему содержанию, смыслу, значению. А с другой, будучи знаком и кодом, будучи тем, что кодирует и что само закодировано, требует знания и понимания, но не для своей дешифровки, что может быть скрыто, утрачено, не осознаваться, а потому и как знание не существовать. Знания и понимания как умения пользоваться, обращаться с этим и его для него самого, приводя постоянно в движение, обращать. То есть, иными словами, код этот и знак этот — язык, фольклор, человек — должен, чтоб жить и чтоб существовать, быть обращаемым, используемым, живым. Что вовсе не требует понимания смысла его бытия и может производиться с позиции пользователя, оперативно и на автоматах. Все это всем тем, кто имеет отношение к языку и лингвистике, известное и понятное необходимо было представить, сводя к двум существенно важным понятиям, связываемым со

всем предыдущим. К понятиям, точнее их пониманию, этимологии и традиции. Этимологии как того, что составляет скрытую мотивацию сущности называемого, воспринимаемой не как знаковая, а как управляющая и регулирующая. Для нее самой, для знака, для называемого и для пользователя (единство внутренней формы смысла, собственно формы, обозначаемого и говорящего). Этимология, тем самым, содержит внутренне механизм и ключ к проявлению, являясь скрытым средством того, что дает возможность воздействовать и управлять, будучи инструментом, орудием проявления-действия социального человека в мире, его окружающем, им таким представляемым и им таким создаваемом, по такому, как он это чувствует, образцу. Если не полностью в мире реальной и внешней действительности, то в мире им созданном, задуманном и воплощенном через сознание и представление для себя. В человеческом мире, в котором внешнее становится внутренним, а внутреннее, сливаясь и воплощаясь с внешним, становится его частью, в своих значениях от этого внешнего не отделенной и не отличимой. Человек, тем самым и так понимаемый, становится объяснением этого мира, хотя на самом деле, но скрыто и внутренне, лишь самого себя.

Понятие, точнее понимание, традиции в этой связи следовало бы связать с представлением скрытого, не осознаваемого умения-знания, точнее владения, обладания навыками проявления-действия в человечески созданном мире. Не хотелось бы говорить сакрального умения-знания, потому что, если оно и сакрально, то только в какой-то части и не для всех. Для всех это, в первую очередь, способ усвоенного от поколений заряженного значениями и шаблонами взаимодействия с внешним миром. Взаимодействия когнитивного, перцептивного, чувственного и оперативного. Социализирующую, обучающую роль подключения к такому взаимодействию осуществлял в свое время фольклор, понимаемый также как тексты и Текст традиции, ведущий, скрытый, исходный, нередко утраченный, не имеющий выражения, подсознательный производитель всех остальных. Первоначально фольклорная, мифологическая по виду традиция, не переставая ею, такой же, по сущности, быть, не исчезая, продолжает свое такое же ролевое воздействие и существование как традиция данной культуры, данной формы когнитивного (точнее было бы говорить, сенситивно-экзистенциального)

проявления, данной формы существования Языка. Язык здесь следует понимать как способ трансформативного бытия – выражения, *воссуществления* и взаимодействия человека, реально возможный в формах, данных отдельно для каждого и каждого, этносов и этнических, диалектных и средовых групп.

В результате такого подхода и взгляда сходящиеся, выражающие и объясняемые одно через другое, все совокупно вместе и каждое в этом целом также и для себя – язык, традиция, фольклор, человек, его человеческий мир как внешнее и его человеческий мир как внутреннее, его сознание, представления, ощущения, переживания, чувства, его слова, его тексты и сам он, как слово, их смысл и текст, – все это начинает себя представлять как некая общая трансформативная, воспроизводящая и самовоспроизводимая сущность, находящая свое объяснение и сама объясняющая себя в своем фольклоре и в своем языке, через этимологию и гносеологию того и другого, гносис, как скрытую когнитивную подоплеку своей традиции как своего естества.

Это и было концептуальным намерением автора, побудившим его к собиранию предлагаемой книги, выражаемые временные рамки которой можно было бы обозначить двадцатилетием (1986-2006), от написания первой до публикации последней статьи. К не выражаемым рамкам смело можно было бы добавить еще десять лет, по пять до и после представленных. Столь длительный период внутреннего развития и растянутого во времени, неизбежно поэтому фрагментарного, хотя и последовательного, выражения обозначенной мотивирующей идеи отложил отпечаток на материале. Работы разного времени, публиковавшиеся в разных изданиях, имея разную форму и назначение, во многом оставленные, сходятся в общем и главном, имеют свой постоянный и прямо теперь обозначенный контрапункт. По этой причине автор не видел смысла менять что-нибудь в ранее сказанном, с тем чтобы приспособить его к новым времени, месту и дню, положившись в этом на его достаточность, а также в расчете на заинтересованного читателя, подсказкой которому должно было быть предлагаемое расположение материала в виде структуры книги.

29 июля 2010 г.

I. Семантика невыражаемого	
1. Кажущиеся обличия формы	9
Нечто о птицах как о связующих «слов'а сознания» естествах	10
Традиционная и нетрадиционная этимология: возможности и перспективы	10
О животной сущности самоощущения человека	82
Значения и переходы. Метаморфозы "животной" души сознания	82
Трансформационная природа имени: <i>Коза, Которой Конь Корова</i>	83
Шкура животного: пространство и форма другого существования	129
Звери и животы: два состояния души человека	138
Транзитивная модель достижения	182
Обрядовая передача свойств. Языки семантик – реальной, категориальной, вербальной	182
Акты и постижения (об инициируемых и креативных основаниях понимания)	218
2. Ритм и интенция	232
Словообразовательные и лексико-синтаксические типы языковых единиц в народной песне	233
Гадательный компонент болгарской свадебной песни (сравнительно с русской)	247
Ритмоэкспрессия погребального плача	263
Функциональная типология фольклорных текстов	270
3. Установления социума	273
Хозяин бани и те, что другие (лингвостнолические заметки)	274
Проституция: семейный портрет в интерьере	302
II. Модели традиции	
4. Креативная констатация стимула	314
Пространства преодоления и перехода в русском фольклорном тексте	315
(1) Колобок	315
(2) Гуси-Лебеди	321
<i>Rose in Dornen</i> – к интерпретации одного романтического мотива	333

Модели глобального расширения в текстах немецкой сказки у бр. Гримм	341
Пустота, пустыня, пуща – семантика, мотив, мифологема.....	348
Природа “звериного” и “неопытного” – два современных сюжета.....	356
Типология форм мужского в его отношении к женскому (интродукция женского нарратива).....	366
5. <i>Родовое в своем зарождении</i>	378
Душа народа в его становлении: Исаак для Израиля.....	379
Двенадцать камней наперсника. Семантика родовой структуры.....	398
“Слух” и “слушание” русской этносемантики (на фоне значений в текстах Писания).....	409
Работы и публикации автора по теме	416

I. Семантика невыражаемого

1. Кажущиеся обличия формы

Одну из особенностей традиционного существования в самых разных его проявлениях можно бы было представить как замещенность видимого, наблюдаемого, формы, скрытым в ней, но не содержанием, точнее не одним только ее содержанием, а витальным, животным, природным каким-то ее естеством. Тем естеством, которое не дает себя обнаружить, которое предстает то одним, то другим, которое переменчиво и обманчиво, ибо, являясь в какой-то форме, словесной, языковой, или действительной, видимой, наблюдаемой, формой этой воплощает значение, знаковый смысл, оказывающийся формой другого, последующего, более глубокого смысла, а может, лишь части смысла. Тот, в свою очередь, формой еще одного, и еще одного, в каких-то осколках, фрагментах, отдельных чертах глубокой и еще более, далее укрытой семантики, без гарантии, что окончательной и той истинной. поэтапное снятие насланяющихся значений и форм подобно раскопкам древнего поселения, каждый открытый слой способен скрывать, покрывать последующий, и нет оснований считать вновь открытый первоначальным. Сходство это закономерно, передавая особенности, характер развития цивилизаций, культуры и самого человека в сменах и переменях своих поколений, завоеваний, переворотов как переходов и форм. Однако это только с одной стороны. Для языка, для слова, вербальной формы, воплощаемой в звуках, их артикуляциях, моторике, производстве и мыслительных образах, для социализируемого и коммуникативного отношения к слову, не говоря уже о ритуально-магическом, существует еще одна (по крайней мере, одна) сторона. Ее ассоциативно и коннотативно нагруженная заряженность, способность чему-то внутренне, не

всегда осознаваемо и формулируемо для себя, соответствовать и что-то там внутри означать. Заряженность и способность, ведущая часто к необходимости перемещать, сменять, заменять – одну форму-значение другой и другим. Механизм известный, но до конца не исследованный, исследуемый предположительно, гипотетично, по разным своим основаниям и с разными результатами. Попытку подхода, прикосновения к этим возможным смыслам различных форм представляют отчасти и нижеследующие фрагменты.

***Нечто о птицах как о связующих «слов» а сознания»
естествах***

Этимология названий птиц, давая в целом довольно ограниченный набор возможных мотивирующих признаков, отображая птиц, для человеческого восприятия как отдаленно наблюдаемое и внешнее, предполагает выход в сферу отражений в звуках, в подражаниях звукам (крику птиц, рассекаемого воздуха, летящего крыла), не до конца проявляющих себя способностей концептуализации, а потому и освоения, включения, помещения внешнего во внутреннее, перемещения, трансформации видимого в невидимое и наоборот.

**Традиционная и нетрадиционная этимология:
возможности и перспективы**

Если просмотреть внимательно этимологическую часть словаря¹ на предмет того, что же лежит в основе названий птиц, почему они, каждая, получили именно такое свое название, а не другое, можно выделить несколько оснований. Прежде всего, это характер звуков, издаваемых птицами в крике или (редко) в полете.

¹ Представляемый материал был написан как теоретическое обобщение к этимологическому словарю названий птиц (см. Работы и публикации), отсюда соответствующие комментарии и отсылки.

Сюда можно отнести такие слова, как *берглез, выть, вьюрок, гага, гажара, гоголь, грач, дрозд, зинька, зуй, кваква, квочка, клест, коллик, коростель, крехтун, кречет, крохаль, крук, крачка, кукушка, кукиша, кушак, кулик, кур, кура, пенка, перепел, пивик, пугалица, пилюк, плипка, потатуйка, пугач, ракиша, свиститель, скворец, сова, сокол, сорока, стрепет, сыч, тетерева, турман, турлышка, турухтан, удог, улюля, утка, хурпун, чайка, челик, чечет, чибис, чиж, чирок, цеврица, щегол, шур.*

Далее это представление о внешних признаках — цвет оперения, характерные особенности строения, черты поведения, места обитания птицы: *галка (черная), горлица, деляба, зяблик, индюк, канарейка, касатка, козодой, ласточка, лебедь, нерезень, неясый, нырок, пегух, поползень, пустельга, пыжик, рябка, рябчик, синица, сил, сорокопут, сойка, сукален, суп, фазан, цесарка, чегрва, чернет, черномыра, шилохвость, шугай, ястреб.*

И, наконец, незначительная группа образований от имен собственных с неясной мотивацией переноса: *авдотка, алконост, грицик, мартын, марьюха, филин*, близко примыкающих к названиям, имеющим мифологическое объяснение либо подразумевающим таковое. Часть из них могут быть взяты из мотивируемых внешними признаками, т.е. из второго списка: *козодой, неясый, зяблик, фазан, ястреб.*

Как показывает материал этимологического словаря, многие названия птиц имеют весьма сомнительные, не всегда достоверные, часто лишь вероятные и далеко не единственные толкования. Связано ли это с тем, что именно названия птиц представляют особую сложность для этимологии? Или же это общее неуверенное положение самой данной науки?

В определенном смысле этимология — наука предположительная, гипотетическая, допускающая множественность. Это заключено в самом названии: *греч. etymologia*, от *etymon* 'истина' и *logos* 'слово, учение', а истина для человеческого сознания привычно не единственна и бесконечна. В отношении этимологии она проявляет себя как проблема степени глубины погружения в источники слова.

Слово *этимон* имеет в языкознании и другое, самостоятельное значение: "Этимон (*греч. etymon*) —

первоначальное значение и форма слова. Выявление этимона – основная цель этимологического исследования. Утрата первоначального значения происходит по причине деэтимологизации, т.е. разрыва связи с однокорневыми образованиями вследствие фонетических изменений ('ши' – буквально 'сочные', 'перчатки' – буквально 'пальчатки'), перестройки семантических связей ('мешок' от 'мех' – первоначально мешки делались из звериных шкур), иногда приводящих к новому членению сложных слов ('мед-ведь' вместо 'медв-едь' 'поедатель меда'), ложной этимологии вследствие случайного созвучия ('ладушки' ошибочно связывают с 'ладоши' вместо 'ладушка', 'лада', 'милый'). К этимону обычно отсылают этимологические словари и словари иностранных слов". Так трактуют это понятие в "Лингвистическом энциклопедическом словаре" 1990 года.

В поисках этимона, первоначального значения и формы слова, можно ограничиться указанием на то, от какого слова образовано данное слово: *зеленушка* от слова *зеленый*, *сверчок* – от *сверчать*, *свиристель* – *свиристеть*, – или же указанием на то, из какого языка (языков) оно попало в данный язык: *аист* – из немецкого, *фазан*, *пеликан* – из греческого, *беркут* – из тюркских. И при этом не пойти дальше ни в первом случае, ни во втором, и это в определенном смысле будет уже *этимон*, т.е. истина для этимологии. Но далеко не всегда это будет "этимон" в лингвистическом понимании, поскольку понятие "первоначальный" (для значения и формы искомого слова) предполагает неочевидность, разрыв связи с родственными словами, необходимость поиска и погружения в глубину.

Понятие "первоначальный" весьма относительно. Что считать первоначальным – непосредственную форму и непосредственное, но зслоненное в результате исторического развития и расхождений слова, значение? Или действительно первоначальное – как исток, как первоначало данного слова и всех других близких ему и родственных слов, как их первокорень?

Поэтому можно не ограничиться и приходится не ограничиваться, поскольку есть, очевидно, этимология как таковая, как целое, всех слов данного языка (и всех языков в целом), как совокупность этимологий его отдельных слов, следствием которой и становится этимология его отдельного

слова.

Поскольку вслед за *зеленушка* – *зеленый*, *сверчок* – *сверчать*, *свиристель* – *свиристеть* сразу же возникает вопрос о происхождении слов *зеленый*, *сверчать*, *свиристеть*, а за ними, возможно, последующих, т.е. вопросы этимологии слов более глубокого слоя, а вслед за установлением языка заимствования – немецкого, греческого и тюркских – может возникнуть вопрос, почему там, в этих языках, интересующие нас птицы получили именно такое название, – на сей раз вопросы германской, греческой, тюркской этимологии, которые, в свою очередь, неизбежно выведут исследователя на проблемы следующего порядка – проблемы общендоевропейской и еще более крупной этимологии, вбирающей в себя индоевропейскую как составную часть, проблемы общей (всех языков) этимологии и, в конечном счете, проблемы происхождения языка и речи и происхождения состава праязыка (праязыков) и вида первоначальной речи.

Так далеко можно зайти, если стремиться объяснить всё встречающееся на пути этимолога до самого первого основания, “откуда есть пошла”, до первоисточника, до предела.

С одной стороны, этимологи не всегда ставят перед собой такую задачу, ограничивая свое объяснение указанием на необходимый и достаточный этимон – на этимон, обладающий достаточной объясняющей силой. В этом случае возникает, правда, вопрос о критерии этой достаточности, то есть опять же вопрос о степени глубины, на основании служат обычно исследовательская задача, сложившаяся этимологическая традиция и собственное языковое чувство исследователя.

С другой стороны, в работе над происхождением слова исследователи неизбежно сталкиваются с такими словами, объяснить которые указанием на этимон не всегда удастся, поскольку данное слово само едва ли не сам этот этимон по отношению к другим, образующимся от него словам. Так обстоит, видимо, дело с *вороном*, *воробьем*, *совой*, *орлом* и другими.

Возникает вопрос, что же считать в таком случае этим достаточным и необходимым источником слова и как объяснять, почему именно от него образовано данное слово, ибо мало найти этимон, надо дать ему удовлетворительное объяснение – мотивацию, почему именно от него было названо, что лежало в основе названия.

Этимология считается удовлетворительной, достаточной и достоверной, если она доводится до праславянского (для русского языка) корня слова, обозначаемого знаком * в словарных статьях и реконструируемого (восстанавливаемого) на основе материала других славянских, как близкородственных, языков по известным моделям фонетических и словообразовательных переходов (преобразований) или же до праиндоевропейского, как более древнего, корня, с привлечением других, индоевропейских, не близкородственных, языков, корня, реконструируемого по своим, индоевропейским на сей раз, моделям фонетических соответствий и переходов. При этом корень, поддерживаемый материалом, должен быть сопровожден понятной мотивирующей основой, наблюдаемой, просматриваемой в значениях соотносимых корней и слов.

Этимология, тем самым, имеет свои законы, нарушить и обойти которые при толковании означает испортить дело.

Отчего же, при достаточно основательной разработке методов и способов толкования слова, при значительных достижениях и большом объеме имеющегося исследовательского материала, так немало сомнительных, неуверенных и часто ошибочных этимологий, даже в такой, казалось бы, обозримой и не самой, наверное, сложной предметной области, как названия птиц? В этом месте, прежде чем попытаться ответить на данный вопрос, вернемся к началу предпринятых рассуждений об этимологии — связано ли это с тем, что именно названия птиц представляют особую сложность для этимологии? И если да, то какую?

Птицы — это прежде всего внешнее, отдаленное и, видимо, весьма чуждое человеку. Еще более отдаленное и еще более чуждое, чем, скажем, животные, с которыми человек населяет общий срединный мир, мир суши, земли, и с которыми он вместе передвигается в нем при помощи ног, пересекаясь, сталкиваясь с ними пространственно чаще и видя и наблюдая их в поведении и повадках и в отношении к себе непосредственнее и достовернее. Птицы же — летают, и потому само название *птица*, *греч.* *petomai*, *лат.* *peto*, *др.-инд.* *patati*, образованное от 'летать', фиксирует, обозначает способ передвижения и проявления в мире у птиц не таким, как у человека, и потому отдаленным и чуждым в

отношении его.

Птицы – обитатели неба, Верхнего мира, воздуха и воздушных, небесных пространств, отдаленных и горних миров, не видимых и не доступных для человека земли. Поскольку там, в основном, протекает их жизнь, за пределами наблюдаемого человеком, человек очень мало непосредственно знает о них, а то, что действительно знает, вынужден не говорить, не называть и скрывать, поскольку это знания тайны, знания потустороннего и невидимого.

Птицы не просто обитатели неба как места, пространства жизни, они посредники двух не пересекающихся и раздельных миров – мира Верхнего, мира духов и мира умерших, бесплотных людей, и мира земного, Срединного, прилетающие в него и улетающие из него, возвращаясь к себе.

Птицы часто сами явившиеся, воплощенные души умерших предков, но не всякие птицы, а лишь определенные птицы.

Комплекс названных представлений ранней арханки отразился со всей неизбежностью в названиях птиц, но отразился сложно и опосредованно, не прямо в самих названиях птиц и не через одних только птиц, ибо этимоны этих названий, с их мифологическими корнями упрятаны глубже, в некоем целом, во всей системе, и в пределах птиц, одних только названий птиц непосредственно могут не наблюдаться и не выводиться.

В этом, по-видимому, еще один ответ на вопрос, почему этимологии многих названий птиц недостоверны, сомнительны, не единственны и часто ошибочны: поскольку не затрагивается и не используется мифологический пласт представлений. Но он и не может быть использован и затронут в отношении одних только птиц, он должен в этом случае стать основой подхода ко всей этимологии в целом, и к названиям птиц – как составная часть и как следствие.

Примером такого подхода следует считать, по-видимому, исследования в области славянских, балто-славянских и индоевропейских языков и языковых состояний, проводившиеся в последние десятилетия и сложившиеся в такие направления и области современного отечественного языкознания, как этнолингвистика, структурная типология языков, структура и смысл текста, изучение языка и культуры и протокультуры как

текста, реконструкция текста и ритуала.

Соединение мифологического (ритуального) с языковым, рассмотрение мифологии, мифа как языка и языка, организуемого, устраниваемого в своей семантике по ритуальным и мифологическим основаниям, открывает новый пласт не раскрытого в человеческом сознании и языке, дает возможность по-новому подойти и к вопросам происхождения слова, т.е. этимологии.

Этимология названий птиц, в русле объединяющего традиционный, классический подход сравнительно-исторического языкознания со структурно-типологическим (с точки зрения структуры текста, понимаемого как вся совокупность словесных проявлений культуры) в капитальном труде Т.В.Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова "Индоевропейский язык и индоевропейцы" (Тбилиси, 1984) выглядит следующим образом:

«1. "Птица", "орел"»

1.1. Индоевропейские названия "птицы"

"В качестве общего родового обозначения обитателя "Верхнего мира" — "птицы" в индоевропейском выделяется архетип *Huei-²:

Др.-инд. vi-vé- 'птица' (в "Ригведе" также часто о летящих по воздуху существах: 'кони', 'боги', иногда 'стрелы'), *авест.* vīš 'птица', *лехл.* wau, wauendag 'птица'; *греч.* a'ietós 'орел', *арм.* haw 'птица', 'курица'; *лат.* auis 'птица', *умбр.* вып. п. мп. ч. avif, 'aves'; *валл.* hwyad 'утка'.

Слово уязвляется с основой *Hue(i-) с первичным значением 'дуть'; отсюда 'воздух', 'ветер' и общее название 'Верхнего мира'. 'Птица', очевидно, понималась как существо, передвигающееся, летающее по воздуху — в 'Верхнем мире', и этим отличающееся от существ 'Среднего мира', 'ходящих' или 'бегающих', 'прыгающих' по земле, и от основных существ

2 По техническим причинам ряд дополнительных значков, обозначающих качества звуков, пришлось снять (равно как и греческие буквы, заменив их на латинские), поэтому представляемые здесь и далее первоформы следует воспринимать условно, а цитируемое — как отсылку, не цитату, к своему оригиналу.

'Нижнего мира', 'ползающих' по земле или живущих под землей и в воде; характерно, что к этому же миру относятся насекомые, червеобразные личинки, которые отождествляются с самими насекомыми.

Для обозначения способа передвижения существ 'Верхнего мира' – полета – в индоевропейском используется основа *p^[h]et^[h]; *греч.* rétomai 'лечу', *др.-инд.* rātati 'он летит', *лат.* petō 'стремлюсь', 'устремляюсь', 'направляюсь', *хет.* pitta- 'бежать', 'спешить', 'лететь' (с переносом значения). От нее образуются производные основы на -t-/-n- со значением 'перо', 'крыло', 'полет'.

Хет. pattaṛ, род. пад. pattaṇaš "крыло", *греч.* pterōn 'перо', 'крыло' (ср. *арм.* tir 'полет', *др.-в.-инд.* pataṛá- 'летающий', *авест.* pataṛəta- 'летающий'), *др.-нем.* fedara (*нем.* Feder) 'перо', *др.-англ.* feðer (*англ.* feather), *лат.* penna 'перо', 'крыло'.

В некоторых отдельных диалектах слово принимает значение 'птицы': *др.-ирл.* ép 'птица', *др.-валл.* eterin 'птица' и др.

В значении 'лететь', 'летающий' данная основа выступает также в сложном слове: *др.-инд.* āsu-rátvan 'быстролетающий' (в "Ригведе" āsu-rátvā syenās 'быстролетающие соколы'), *греч.* ὄκυ-ρέτης 'быстрый' (буквально: 'быстролетающий'), *лат.* accipiter 'ястреб', *др.-рус.* ястребъ, *рус.* ястреб (ср. об этом сопоставлении Пизани 1975: 161; из первоначального 'быстролетающий'): н.-е. *ōk^[h]u-p^[h]et^[h] (e) t^[h]-er (ср. *ōk^[h]u- 'быстрый': *греч.* ὄκυς 'быстрый', *др.-инд.*, āśú-, *авест.* āsu- и др.)³.

Среди обитателей 'Верхнего мира' – 'птиц' особой ритуально-культовой значимостью выделяется 'орел'.

*He/or-: *хет.* haraš, род. пад. haraṇaš 'орел', *пал.* haraš 'орел', *греч.* ὄρνις, род. пад. ὄρνιθος 'птица', *мик. греч.* o-ni-ti-ja-pi 'птичьей' (Risch, 1976: 313), *лит. диал.* arēlis, erēlis 'орел', *латыш.* ērglis, *прус.* arelie (= arelis), *ст.-слав.* орѣл, *рус.* орел; *гот.* ara, *др.-исл.* ari, *др.-в.-нем.* aro (*нем. поэт.* Aar), *ср.-в.-нем.* adel-ar (*нем.* Adler), буквально: 'благородный орел', *др.-англ.* eaſh, *др.-ирл.* iarar "орел", *ср. арм.* ogor 'коршун', 'чайка' (с переносом

3 Латинскую форму следует объяснить как результат преобразования последовательности k^[h]u- > -Kk- с последующим развитием гласного i для разъединения групп согласных: *akkpter > accipiter. Славянская форма в виде *(j)asū-str-ebū- закономерно выводится из того же исходного архетипа при развитии -p^[h]et^[h] r- > -str-, как и в ряде других случаев (ср. *рус.* стрый, Стрибогъ).

значения).

В индоевропейской традиции, отражаемой в древнеиндийской и древнеисландской мифологиях, 'орел' всегда находится на вершине 'Мирового дерева' (Wilke, 1922). В древнегерманских традициях 'орел' выступает наряду со священными животными — 'волком' и 'медведем' в качестве наиболее важной в культовом отношении 'птицы'; при этом 'орел' — один из трех священных животных загробного мира — 'Вальгаллы' (Beck, 1965: 9, 97 и др.).

В хеттской традиции, начиная с самых ранних текстов, 'орел' выступает как главная ритуальная птица, сопоставляемая по значимости со 'львом'. В приводимом выше древнехеттском ритуале царю "глаза орлиные сделали, зубы же ему львиные сделали". В архаической песне богу Пирва к этому богу посылают 'орла' (ḥaṣṣan) из города Ḥaššuua- (буквально: 'Царского города'). 'Орел' служит часто посланцем богов, который долетает до 'моря' и приносит оттуда вести. Этот мотив повторяется и в древнехеттском ритуале "Очищения царской четы" (Otten / Souček, 1969), в мифе о Телепину и особенно ясно выступает в указанном ритуале, где говорится: lu ^{Gik} DAG-iz Ámaṣen . an ḥa-l-za-z-í e-ḥu-ta a-gu-na ri-e-i-mi ... "и Трон орла призывает: Иди! Тебя я к морю посылаю!"... Возвратившись, 'орел' сообщает, что он 'видел' (šuuai aun) "нижних прежних богов" (katterreš karuileš DINGIR^{mes}), по-видимому, "прежних богов", низверженных в преисподнюю.

Такая связь 'орла' с 'морем' и вообще с 'водой' является, вероятно, общиндоевропейским мифологическим мотивом, что отражается в архаичных типах гидронимических и топонимических названий в разных индоевропейских традициях, связывающих название 'орла' с названием 'моря', 'воды', 'потока'. Это прежде всего древнехеттское название города ^{URU} ḥa-ra-aš-ḥa-ra-aš 'Город Ординной реки', находящее точное этимологическое соответствие в таких топонимических названиях, как центрально-европейское кельто-иллирийское Arlape (позднейшее Erlaf), (Топоров, 1975, 1:102).

Любопытно, что в латинском само название 'орла' aquila этимологически увязывается с названием 'потока', 'моря', 'воды': ср. лат. aqua, гот. awa 'река', др.-англ. ēaƿor 'море', 'поток' и др. В данном случае, очевидно, налицо табуирование древнего названия

'орла' по признаку птицы, связываемой с 'морем', 'водами'⁴; отсюда же, вероятно, можно объяснить значение *арм.* *огог* 'чайка'.

Табуистические замены древнего названия 'орла', объясняемые его особой культово-ритуальной значимостью в индоевропейской традиции, наблюдаются и в других древних индоевропейских диалектах, как, например, в индоиранском, где возникает несколько параллельных форм со значением 'орел'.

Др.-инд. *śyēnā-* 'орел', 'сокол', *авест.* *saēna* 'крупная хищная птица', возможно, 'орел' (по признаку темно-серого цвета от основы *k^h₁ iē-: *др.-инд.* *śyāvā-* "темно-коричневый", 'темный', *авест.* *syāva-* 'черный', *перс.* *siyāh*, *рус.* сивый, синий).

В раннем древнеиндийском уже в "Ригведе" при слове *śyēnā* – выступает эпитет *gīruā* – 'быстролетающий', которому соответствует основное иранское обозначение 'орла' в иранских языках⁵, возникшее, очевидно, из древнего эпитета 'орла': *árxīphos* 'αἰὼν παρά Πέρσαις' 'орел у персов' (Гесихий), ср. *авест.* *ərəzīfīa* – 'орел', *пехл.* *ālūh* < *arduf, *перс.* *ālūh*. Этот же древний индоевропейский эпитет 'орла' лежит в основе *арм.* *arciu* "орел", вошедшего позднее и в грузинский язык: *arç'iv-i* 'орел'. С этой формой увязывается и название коня урартского царя Менуа *Arsibini*.

2. "ЖУРАВЛЬ"

Общенидоевропейское слово от основы *k^her-, возможно, звукоподражательного происхождения (ср. *др.-инд.* *jātaś* 'звучит; издает шум').

Греч. *gērēn*, *gérānos* 'журавль', *арм.* *krunk*, *осет.* *zugnæg* 'журавль', *лит.* *gėrve*, *латыш.* *dzērve*, *прус.* *gerwe*, *рус.* журавль, *др.-в.-нем.* *kranuh* (*нем.* *Kranich*), *др.-англ.* *cranoc*, *лат.* *grus*, *род.п. gruis* 'журавль'.

4 При такой этимологической интерпретации *лат.* *aquila* 'орел' латинские формы *aquilō* 'северный ветер', *aquilus* 'темно-коричневый, коричнево-черный' следует рассматривать как производные от *aquila* 'орел', но не наоборот.

5 К другим индоиранским эвфемистическим обозначениям "орла" ср. *осет.* *særgæs* "орел", первоначально: "коршун", "хищная птица", буквально: "куроед", *созд.* *crks* "хищная птица", *авест.* *kahrkāsa*, *перс.* *kargas* "коршун" (ср. Абаев 1958, 1: 302-303).

Ввиду наличия соответствующих слов в греческом и армянском, отсутствие родственного слова со значением 'журавль' в древнеиндийском следует объяснить его позднейшей утерей.

3. "ВОРОН", "ВОРОНА"

3.1. Индоевропейское название "ворона" как обозначение звукоподражательного характера

Со звукоподражательной основой *k^heg- соотносится, по-видимому, основа *k^h eg-/ *k^h or-/ *k^heg-, также звукоподражательного характера, представляющая общиндоевропейское слово со значением 'ворон':

Др.-инд. karata- 'ворона' (?), kaṅāyikā 'вид журавля', *осет.* халон "ворона" (Абаев 1949, 1: 50), *греч.* κόραx 'ворон', κορόνη 'ворона'; κόραphos ποίός 'орнис' 'некая птица' (Гесихий), *лат.* coruus 'ворон', cornix 'ворона', cornicor 'cornicet', 'ворону'.

В качестве некоторой фонетической инновации, образованной от основы *k^h or-n, следует рассматривать форму иа начальный *u-, представленную в балто-славяно-тохарском (характерные для многих животных звуковые колебания типа *k^h g-m-~ *k^heg-m-~ *ug-m, см. выше):

Лит. vārpa, *прус.* wagne 'ворона', *рус.* ворона, *тох.* В wraupa 'ворона'.

В некоторых индоевропейских традициях, особенно германской, 'ворон' по своей культовой значимости сближается с 'орлом', в частности как священная птица Вальгаллы. При этом название 'ворона', с которым связываются сакральные традиции, фигурирует в большом числе названий, относящихся к культовому и возвышенно-поэтическому языку. Характерно, что именно в германском древнее, по-видимому, общиндоевропейское название 'ворона' заменяется на производное от корня *k^heg-, лежащего в основе общиндоевропейского названия 'журавля': *др.-англ.* cŕīwe 'ворона' (*англ.* crow), *др.-в.-нем.* krā(w)a (*нем.* Krähe) "ворона", *др.-исл.* kráka 'ворона', krákr "ворон".

4. "ДРОЗД", "СКВОРЕЦ", "ВОРОБЕЙ"

Обозначение 'дрозда' или 'скворца', восстанавливаемое в виде нескольких звукоподражательных вариантов, засвидетельствовано в "древнеевропейских" диалектах: *лат.* *turdus* 'дрозд', *ср.-ирл.* *truit, druit* 'скворец', *др.-исл.* *prostr* 'дрозд', *др.-в.-нем.* *droscala* (*нем.* *Drossel*), *др.-англ.* *ðrysce* (*англ.* *thrush*), *прус.* *tresde*, *лит.* *strāzdas*, *латыш.* *strazds*, 'дрозд', *mēlnais strazds* 'скворец', буквально: 'черный дрозд', *рус.* дрозд.

С этой же основой, вероятно, соотносится *греч.* *stronthós* 'воробей'. В таком случае различие значений заставляет предположить семантическую инновацию, давшую значение "дрозд" для древнеевропейской группы диалектов.

Сходные значения 'воробей', 'скворец', выражаемые другой основой **sr^hl* e^h-k обратным образом распределены по историческим диалектам: *ср. греч.* *sparásion* 'ornis' *emphérēs* *strouthō* (Гесикий), *эпич.* *psēr* 'скворец', *гот.* *sparwa* 'воробей', *др.-англ.* *spearwa* (*англ.* *sparrow*), *др.-в.-нем.* *sparo* (*нем.* *Sperling*) 'воробей', *др.-исл.* *sport* 'воробей'.

5. "ТЕТЕРЕВ", "ГЛУХАРЬ"

Редуцированная основа звукоподражательного происхождения **tl^h e^h-l* (e)g- представлена во всех основных группах индоевропейских диалектов⁶:

Др.-инд. *tittirā* 'куропатка', *перс.* *tadārv* 'фазан', *арм.* *tatrak* 'горлица', *греч.* *tetráōn* 'глухарь', *прус.* *tatarwis* 'тетерка', 'самка тетерева', *лит.* *tetervā*, *латыш.* *teteris* 'тетерев', *рус.* тетерев, *др.-исл.* *riðirr* 'глухарь', *ср. от той же основы ср.-ирл.* *tethra* 'ворона'.

При архаичности самого названия и его общиндоевропейского характера не представляется возможным определить точно первоначальное значение слова и вид обозначаемой птицы. С учетом большинства исторически засвидетельствованных значений предположить древнее значение "тетерев" или "глухарь", "фазан"(?).

6 Наряду с нормальным удвоением в некоторых названиях птиц звукоподражательного происхождения встречается и интенсивное удвоение типа **e/op^hl* op^hl^h: *греч.* 'érops, род. пад. 'éroporos, *лат.* *urupa* 'удод', *лит.* *pupūtis*, *латыш.* *pupukis*, *pupikis* 'удод'.

6. “ДЯТЕЛ”, “МАЛЕНЬКАЯ ПТИЧКА”, “ЗЯБЛИК”

6.1. Индоевропейское название “Дятла”.

Общеиндоевропейская основа $*(s)pr^{[h]} ik^{[h]} o-$, дающая закономерные соответствия по основным древним индоевропейским диалектам:

Др. инд. *pīka* ‘индийская кукушка’, *лат.* *pīcus* ‘дятел’, *pīca* ‘сорока’, *умбр.* *peico* вин.п. *pīcum* ‘дятла’, *др.-в.-нем.* *speh, speht* (*нем.* *Specht*), *др.-исл.* *spætr* ‘дятел’, *прус.* *pīcle* ‘дрозд’.

Табуирование древнего названия ‘дятла’ в славянском с заменой его архаическим производным от индоевропейского $*t^{[h]}ent^{[h]}-$ ‘зуб’ (*слав.* $*dětĭlŭ$ дословно ‘зубатый’, *рус.* ‘дятел’, *сербохорв.* *djetao*, *польск.* *dzięcioł*, ср. Фасмер, 1964-1973, I: 562) указывает на ритуальную значимость этой птицы в древней традиции. Действительно, в древнеримской традиции ‘дятел’ выступает наряду с ‘волком’ как одно из главных священных существ (Dumézil, 1966: 201 и др.).

6.2. Индоевропейские названия “Маленькой птички”, “зяблика”

С основой $*(s)pr^{[h]} ik^{[h]} o-$ со значением ‘дятел’ соотносится, вероятно, звукоподражательная основа с глоттализированной согласной $*(s)pink^{[h]}o$, символизирующая ‘маленькую птичку’⁷. Общие между различными значениями производных от этой основы в разных диалектах (‘зяблик’, ‘воробей’) – это употребление слова в значении ‘птицы маленького размера’:

Греч. *spīggox, spīdza* ‘зяблик’, *др.-в.-нем.* *fincho* (*нем.* *Fink*) ‘зяблик’, *др.-англ.* *finc* (*англ.* *finch*), *швед.* *spink, spikke* ‘маленькая птичка’, ‘воробей’. От той же основы образовано название ‘хищной птицы’, нападающей на ‘зяблика’ и ‘воробья’: *греч.* *spīdzias* ‘ястреб’, *др.-инд.* *phingaka-* ‘хищная птица с раздвоенным хвостом’.

⁷ Такая семантическая интерпретация этих звукоподражательных обозначений птиц подкрепляется типологией звуковой символики, при которой глоттализированные звуки в противоположность неглоттализированным символизируют малые размеры, ср. Гудава, 1958; ср. также Jakobson / Waugh, 1979: 204.

7. “ГУСЬ”, “ВОДЯНАЯ ПТИЦА”, “ЛЕБЕДЬ”, “УТКА”

7.1. Индоевропейское название “Гуся” – “Лебедя”

В отличие от рассмотренных выше названий птиц, основанных на ониматопозитических образованиях (по характерным крикам или звукам, издаваемым этими птицами), общиндоевропейское название ‘лебедя’, ‘гуся’ не принадлежит явным образом к типу слов звукоподражательного или описательного характера⁸.

Основа восстанавливается в форме *g^{hi} ans- с первичным вокализмом *a: др.-инд. hamsá- ‘дикий гусь’, ‘лебедь’, согд. z’ū ‘вид птицы’, греч. hēn, род.п. hēnós ‘гусь’, лит. žasīs ‘гусь’, латыш. zūoss, прус. sansy, рус. гусь, лат. ānser (из *hanser) ‘гусь’, др.-ирл. géiss ‘лебедь’, др.-в.-нем. gans, др.-англ. gōs, др.-исл. gás ‘гусь’.

Восстанавливаемое слово для индоевропейской общности обозначает именно ‘дикого гуся’, ‘лебедя’, что явственно прослеживается в древнеиндийских значениях слова hamsá-. Одомашнивание ‘гуся’ последовало, очевидно, за периодом распада индоевропейского языка на отдельные диалекты.

В древнеиндийской традиции ‘дикий гусь’ (hamsá-) приравнивается функционально к культово-значимым диким животным. Согласно “Ригведе” слово hamsá- относится к ‘водяной птице’ с черной спинкой, летающей стаями, с которой сравниваются божества (Ашвины) и их кони, летящие по небу; слово часто употребляется в “Ригведе”. ‘Дикий гусь’ – ‘лебедь’ продолжает играть существенную культовую роль в позднейшей индийской традиции: он считается священным и принадлежит к числу атрибутов Брахмы.

От индоевропейского корня *e / ol- с общим значением ‘водяная птица’ (ср. греч. ‘elēā ‘небольшая болотная птица’) “древнеевропейские” диалекты образуют позднее два новых названия для ‘лебедя’, распределенные по диалектным ареалам: кельто-италийское (корн. elerch, ср. др.-ирл. elae, лит. olor ‘лебедь’) и германо-славянское (др.-исл. elptr, др.-в.-нем. albiz,

⁸ Ср., однако, возможность связать корень слова в конечном счете с основой *g^{hi} ag^{hi} a-, отражающей специфический крик гусей, ср. др.-ирл. gíggen ‘гусь’ при ср.-в.-нем. gāgen ‘кричать как гусь’, рус. гоголь ‘вид дикой утки’, прус. gegalis ‘мелкий нырок’, ср. хет. kallikalli- ‘сокол’.

рус. лебедь, Порциг, 1964: 153, 215).

7.2. Индоевропейское диалектное название “Утки”

В сравнительно поздний период, уже в эпоху существования отдельных индоевропейских диалектов, была одомашнена и ‘утка’, общиндоевропейское название которой *anH²ti² восстанавливается в значении “дикий утки”:

Др.-инд. āti ‘водяная птица’, *хотано-сакск.* āse, āci ‘водоплавающая птица’, *осет.* ас ‘дикая утка’, *памир. вахан.* uđ ‘утка’ (Абаев, 1958, 1: 27), *греч.* nēssa, *беот.* nāssa ‘утка’, *лит.* āntis ‘утка’, *прус.* antis (Топоров, 1975, 1: 95-96), *рус.* уть, утка, утва, *лат.* anas, род.п. anatem (anitem), *др.-в.-нем.* anut (*нем.* Ente), *др.-англ.* æned ‘утка’.

Т.В.Гамкрелидзе, Вяч.Вс.Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, ч. II, с. 537-543/

Предпринятое данными авторами этимологическое исследование индоевропейского материала, учитывающее тексты культуры и мифологический компонент значения слова, дало возможность по-новому подойти к самой проблеме происхождения слова, что, в конечном итоге, позволило обнаружить и предложить иную трактовку рассматриваемым корням (чем, скажем, дается у Фасмера, Преображенского и других), поскольку иной была сама методическая основа.

Изменяется взгляд, изменяется исходная точка зрения, изменяется глубина и объемность проникновения в предмет, в корнеслово, – изменяется и результат, другой становится этимология, иначе выглядит и само происхождение слова.

М. Фасмер в своем словаре в статье «птица», говоря о происхождении данного слова, выводит его из *праслав.* *ryta, родственного *лат.* putus “дитя”, *др.-инд.* putrās “дитя, сын”, *рōtas* “детище животного”, *лит.* raūtas “яйцо”, намеренно замечает: “Не смешивать с *др.-инд.* rātati “летит”, *авест.* raitaiti, *греч.* pētōmai “лечу”, *рipto* “падаю”, *лат.* petō “спешу к” (Уленбек, Aind. Wb. 154)”.

Т.В.Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов о родственных праславянскому индоевропейских корнях со значением ‘дитя’.

'детеныш', 'яйцо' в связи трактовкой происхождения 'птица' даже не упоминают и, напротив, считают возможным и очевидным установление этимологической связи с теми словами значения 'лететь', которые Фасмером были отвергнуты как несостоятельные в связи с понятием 'птица', 'перо', 'крыло', не говоря, правда, о прямой связи 'птица' и др.-инд. *pātati* 'летит', но и не исключая, по-видимому, ее всем ходом своих рассуждений.

Взгляд на этимологию не только с точки зрения формально-семантической связи, но и связи, учитывающей мифологический, протокультурный и ритуальный пласт представлений архаического сознания, позволяет сопоставлять и связывать то, что с иной точки зрения не связывается и не сопоставляется.

Аналогичным образом слово *ястреб* Фасмер пытается объяснить, опираясь на своих предшественников, с разных сторон, не склоняясь явно ни к одной из этимологий, давая образование, родственное др.-инд. *ācīrātvan-* "быстролетающий", греч. — *ōkypētēs* 'быстролетающий', лат. *accipiter* как предположительное, хотя и менее сомнительное, наряду с другими. У Гамкрелидзе и Иванова эта связь дается как бесспорная, и основанием этому опять же становится взгляд с точки зрения мифологических представлений.

Показательными в этой связи представляются рассуждения авторов о связи, в частности, 'орла' с 'морем', о табуистических заменах 'орла' как следствиях мифологических представлений и об отчетливой вероятности называния через подобные соответствия. Установление этих соотношений может раскрыть смысл многих неясных и немотивированных с другой точки зрения этимологий.

Из табуистических древних наименований авторы выводят этимологию 'дятла' от индоевропейского **t'ent-* "зуб" (слав. **deŭlŭ* дословно 'зубатый'). М. Фасмер даже не предполагает возможности подобного объяснения для "дятла", упоминая об этой связи лишь для другого слова — "дятлина, дятловина, дятельник" ("клевер"), где она представляется более или менее объяснимой: "Пизани ("Paideia", 8, 2, 1953, стр. 111) объясняет дятлина из слав. **deŭel-* от и.-е. **dent-* "зуб", ср. *фриульск.* *dintdiçian* "*Trifolium repens*", буквально "собачий зуб". Хотя, без сомнения, "дятел" и "дятлина" должны бы связываться как

производящее и производное. Само же слово "дятел" Фасмер выводит из *праслав.* *dętylъ < *dęlbtъ "долбящий" со стар. ассимиляцией (уподоблением) l-l > n-l, несмотря на то, что форма слова сопротивляется такому сопоставлению.

Последовательное привлечение средств только формальной семантики при анализе этимологии слова, отсутствие широкого и активно используемого контекста архаических представлений часто приводит к выявлению искусственных связей и, даже при самом осторожном и обстоятельном взгляде, к неизбежным натяжкам, заслоняя одновременно, не давая увидеть связь вполне объяснимую и несомнительную, но с точки зрения протокультуры, далекой от современной.

Поскольку цель настоящих рассуждений не в том, чтобы дать оценку (любая более или менее научная этимология важна и ценна сама по себе, поскольку дает возможность рассмотреть факт языка с разных сторон), а в том, чтобы показать пути и подходы, меньше всего хотелось бы быть уличенным в том, что отвергается тот либо иной подход и признается ошибочным, напротив, каждый этап, каждый подход и взгляд, пережитый и принятый этимологией, заслуживает внимательного и пристального к себе отношения. Суть не в том, чтобы его отвергнуть, а в том, чтобы сделать его наиболее действенным, найдя ему место в соотношении с другими.

Результат, видимо, будет тогда наилучшим, когда будет выработана методика соотношений подходов к трактовке слова. Смысл не в том, чтобы на место одной этимологии поставить другую, а в том, чтобы, почувствовав природу самого языка и порождающего языковые значения сознания, увидеть связи, их логику и переходы, пусть не вполне очевидные и не всегда оформляющиеся в однозначные облики прасловы и первоначальные образы первослова.

Итак, как следует из предложенного Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Ивановым рассмотрения, для стадии условной индоевропейской общности обозначения *птиц* (и *птицы*), помимо замен табуистического и ритуального характера, определяются рядом корневых архетипов, значения или идею которых имеет смысл выделить и рассмотреть особо.

Это прежде всего архетип *Huei-, связываемый ими с первичным значением 'дуть', 'воздух', 'ветер', 'Верхний мир'.

Это *^{ri}et^{hi}, передающий идею 'полета', 'пера', 'крыла' и способа передвижения существ 'Верхнего мира'.

Это *He / or-, связываемый с идеей 'орла'.

Это звукоподражательные в своей основе *k'er-, *k^{hi}er- / *k^{hi}or- / *k^{hi}ir-; *sp^{hi}er-k', *t^{hi}et^{hi} (e)r-, *(s)p^{hi}ik^{hi}o-, *(s)pink'o- (по характерным крикам или звукам, издаваемым птицами).

И это не принадлежащие к явно звукоподражательным, но и не объяснимые в своих основах *g^{hi}ans- и *anHt^{hi}.

Первый из архетипов *Huei-, переходящий в *He третьего (поскольку u и i краткие и могут исчезать в *Huei) и передающий идею 'дуть', 'воздух', 'ветер', звукоподражателен, звукосимволичен, имитативен в своей основе, в нем через звук, звучание передается воспринимаемое дуновение, ветер, стремительное движение воздуха над головой вверх. В нем отражена идея полета крыл, рассекающих воздух, летящих в нем, пронизывающих его – идея птицы, находящейся, продвигающейся стремительно в воздухе как в среде.

Второй архетип *^{ri}et^{hi}- отражает в звучании идею полета как хлопанья, взаимодействия со средой, крылом по воздуху, идею способа передвижения в звуке хлопка, удара крыла (пера) по воздуху, как весла по воде. Этот архетип также звукоподражателен и имитативен.

Возможно представить, видимо, как звукоподражательные и три других архетипа – *or-, *g^{hi}ans- и anHt^{hi}. Вопрос, очевидно, не в том, вследствие общей логики, выявляемой из представленного материала, являются ли они таковыми, звукосимволическими, имитативными (предположить их другими не удастся, поэтому не предлагается исследователями других объяснений), – вопрос, очевидно, в том, звукоподражаниями, звукосимволами чего они могут быть. Сами авторы допускают в *g^{hi}ans- отражение *g^{hi}ag^{hi}а-, передающего звук гусиного крика. В материалах этимологической части (у М.Фасмера) и 'гусь' и 'утка' вполне допускаются как звукоподражательные в своей основе.

Для *or- 'орла' – 'птицы' из этого ряда можно предположить звукосимволическое отражение идеен 'горы', 'высокого', 'горнего', 'света', 'дня', – опираясь на корни языков индоевропейских и не только индоевропейских: говоря о звукосимволике, проблемой родства языков, как правило, пренебрегают.

Данное предположение, однако, не претендует на достоверность, поскольку утверждение подобного рода требует не просто подтверждения фактами, которые можно собрать (по можно собрать с равным успехом другие факты, подтверждающие противоположное), данное утверждение требует наличия твердой теории, существования системы, разработанного учения, „новой” этимологии, объясняющей и все остальное, и в ряду всего остального, как очевидное следствие, и данное утверждение, только в этом случае можно брать на себя ответственность что-либо утверждать.

Исследование Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова, дающее проекцию нового взгляда на факты известных этимологий, не ставит перед собой задачи разработать принципы такой этимологии, поэтому собранные и обстоятельно представленные ими факты, видимо, не без умысла не интерпретируются с позиций той или иной объясняющей природу представленных архетипов теории. Почему именно тот или иной звукокомплекс использовался для обозначения явления и что он собой символизировал, обозначал, авторы объяснить не стремятся, ибо не в этом видят смысл своей работы.

Итак, проблема, видимо, состоит не столько в том, звукоподражателен и звукосимволичен ли в основе своей сам язык, пусть в нашем случае пока лишь для наименования птиц, сколько в том, чему и как, а затем, наверное, почему именно этому соответствует звук языка или комплекс звуков. Проблема, иными словами, в характере соотношения звука и смысла и в выведении, в создании на этой основе системы, способной со всей достоверностью объяснить не только смысл отдельных звучаний и их переходов и изменений, но, видимо (и желательно), и весь спектр возможных вторичных и всех последующих образований в одном языке, для него самого, также в других языках, любых возможных, для них самих, и в целом, для всех языков и для языка, человеческой членораздельной речи, как такового.

Теоретической базой и материалом к ее созданию могли бы стать появившиеся в последние десятилетия исследования в области фоносемантики, звукового символизма, теории имитативов, лингвистической реконструкции праязыков, дающие возможность с принципиально новых позиций рассматривать отношения между звуком и смыслом, между языком,

человеческим словом, и тем, что оно означает в реальной действительности.

Существенным и отличительным свойством, основным постулатом этих исследований является утверждение принципиальной производности языкового знака, мотивированной значимости звука речи, универсальности связи звука и смысла и звуковой изобразительности на единой психофизической основе. Звук отдельный, сам по себе, звук человеческой речи, отдельно значим, но не таким значением, как значение слова, а собственным, передавая мир фрагментом его восприятия, имитируя, подражая миру в человеческой речи, в звуках своего языка.

Это не просто привычные звукоподражательные слова, такие, как *хлоп, бум, стук, бах, мяу, му, бе-е, ха-ха-ха, хи-хи, кхе*, отражающие, точнее изображающие то, что подобным образом себя проявляет, издавая похожие этим звуки.

В основе этих исследований лежит всё та же идея “степени погружения”, идея стадийной, последовательной глубины, выделяющая различные типы как языков, так и звуковых подражаний (имитативов).

Если, скажем, звук человеческой речи, отдельный звук, рассматривается как носитель отдельного смысла, как *идеофон* (звук речи, символизирующий какое-либо свойство живой или неживой природы) – например, идеофон *К-* символизирует “внезапность” (начала, завершения) действия, процесса; значительное, но преодолимое препятствие, идеофон *-А-* “высшую силу, интенсивность, значительную длительность – протяженность”, а идеофон *-Р* указывает на “полноту завершения и исчерпания действия, процесса”, а вместе они составляют *имитатив* *КАР* “хватать / цап”, выделяемый, например, в литовском слове *karpleti* “схватить, хватануть, цапнуть”, – то это значение звука, этот смысл его как идеофона должны быть отнесены не к современному языковому состоянию, а к состоянию, ему предшествующему (Г.Е. Корнилов “Имитативы в чувашском языке”, Чебоксары, 1984, с. 8-9).

Г.Е. Корнилов выделяет 4 этапа, или стадии, развития языка в отношении к звуковой его изобразительности, замечая об этом следующее: “... допустимо выделение по крайней мере четырех качественно различных этапов развития человеческого

языка / человеческой речи, не имея в виду языки / паречия конкретных племен, народностей, наций:

1) первый этап — доимитативный (звуковая сигнализация, в той или иной / в какой-то степени аналогичная обезьяней);

2) второй этап — имитативный (отразился позднее в пределах собственно имитативного фонда современных языков и в погашенном виде — в составе производящих корней-радиксондов обычных современных слов; при этом важно не упускать из виду, что фонетическая самобытность подражательных слов в национальных языках — явление более позднее, а “межсемейная” идентичность отымитативных корней-радиксондов — явление наиболее древнее);

3) третий этап — постимитативный (документально известен начиная с “самых древних” образцов письменной речи, продолжается по сей день);

4) четвертый этап, который мы условно называем неизвестным будущим (предельно формализованный и чем-то похожий на язык / метаязык науки?)” (с. 12).

В предложенном подразделении на стадии центральным звеном в появлении и развитии речи выделяется имитативный слой: то, что было до него, называется доимитативным этапом, то, что после него, — постимитативным. В этом, безусловно, есть свой резон: позиция имитативов в отношении к современному состоянию языка в том, что они выступают обязательным и формирующим слоем, фактически началом, первоисточником всех современных и закрепленных в письменных памятниках (т.е. и древних и мертвых) языков.

Эту позицию имитативов Г.Е. Корнилов отмечает как “погашенный вид”, погашенное состояние — “в составе производящих корней-радиксондов обычных современных слов”. То есть, иными словами, занимаясь этимологией, восстанавливая слово в его первоисточнике, в его этимоне, как корневую первооснову слова, исследователь неизбежно должен выходить в своем погружении на имитативный этап и выявлять в качестве этимона так или иначе имитативную корневую структуру корня.

В связи с этим важным представляется его замечание о первом и четвертом этапе, находящихся за пределами возможностей лингвистического, основанного на современных

методах исследования:

“Первый этап для непосредственного изучения уже абсолютно недоступен, косвенное его изучение через познание коммуникативных систем современных высокоразвитых приматов — вне реальных возможностей автора, который не считает себя также специалистом по лингвофутурологии.

Мы имеем:

1) реальную возможность изучать во всем объеме только третий, постимитативный, этап развития человеческой речи / человеческого языка, представленный в той или иной степени доступными для непосредственного ознакомления подлинными фактами современных живых и письменно зафиксированных мертвых языков наций, народностей, племен, родов;

2) не менее реальную возможность более или менее фрагментарного изучения предыдущего, второго, имитативного, этапа развития человеческого языка / человеческой речи, представленного далеко не в первоначальном фонетическом облике унаследованными в той или иной степени в том или ином языке живыми имитативами, периодически обновляемыми основными типами / моделями имитативов, сохраняющихся в стилистически сниженных или специальных сферах языка / речи, а также — в составе ныне погашенных производящих корней-радиксондов.

Характеризуя имитативный или постимитативный этапы развития человеческого языка / человеческой речи, мы имеем в виду крайние полюсы: начало имитативного (второго) этапа и конец (современное состояние) постимитативного (третьего) этапа, сознательно отвлекаясь от анализа многочисленных промежуточных стадий и состояний.

Начало конца имитативного этапа, видимо, следует относить ко времени уже первых актов взаимодействия выделившихся наречий, результатом чего были односторонние, двусторонние и многосторонние заимствования, вызвавшие стойкую оппозицию — “наследуемые непронзводимые и производные имитативы: заимствованные непронзводимые и производные имитативы” (с. 12-13).

Обращает на себя внимание именно то, что “начало конца” для имитативного этапа, т.е. этапа, предполагающего явную и непосредственную, прозрачную и очевидную для носителей связь

между звуком и смыслом, и перехода к этапу непосредственно не наблюдаемой, заслоненной, "погашенной" связи, Г.Е. Корнилов относит ко времени начавшихся взаимодействий между разноязычными коллективами, взаимодействий, которые приводили к заимствованию готовых средств языкового выражения с неясной и неочевидной для заимствующих связью. Появление и распространение подобных заимствований создавало почву к реальной утрате мотивируемости, очевидности связи между звуком и смыслом для слова, из чего появилась и развилась затем тенденция, которая могла привести в дальнейшем к третьему, постимитативному этапу современных языковых состояний.

"Накопление заимствований, характеризовавшихся меньшей прозрачностью, а то и полной затемненностью структуры, частичной или полной независимостью от характера реаллий; расширение, углубление и постепенная абсолютизация практики произвольного использования произвольных / мотивированных по своему происхождению звуков и звуко сочетаний и т.п. — привели к тому, что упомянутая оппозиция "наследуемые имитативы : заимствованные имитативы" уступила свою роль новому, более глубокому, противопоставлению "имитативы : антиимитативы" (с. 13).

В языке, таким образом, стали возможны слова с непрозрачной, неясной звуко-символической и затем, возможно, даже и без таковой. Строение слова для сознания носителей, сначала тронное, — "звук — внутренний смысл-символ — обозначаемое", — уступило место другому строению, двончному, — "звук — обозначаемое", вследствие чего стал возможным сначала, а потом обратился неотвратно в единственный и основной для современного языкового состояния всех языков мира, этап постимитативный.

Состояние постимитативного этапа для языка подобно формации с перераспределением, переформированием внутренних языковых отношений. Г.Е. Корнилов следующим образом характеризует принципиальное отличие в отношении к единицам языка, в отношении к тому, чем они являются для сознания носителей, состояние имитативное и следующее за ним и сменяющее его состояние постимитативное:

"...если предположить низшую стадию развития языка /

речи, представленную только и исключительно имитативами, и условно противопоставить ее высшей стадии развития языка / речи, представленной только и исключительно антиимитативами (к этой стадии очень близки почти все современные литературные языки), и если заняться отыскиванием функциональных соответствий, то окажется, что современная фонема-звук соответствует только конкретному артикуляционному компоненту былого идеофона.

Функции былого идеофона [*т.е. звука речи, символизирующего какое-либо свойство живой или неживой природы, по определению автора на с. 8 его книги. П.Ч.*] в современном языке / в современной речи выполняет слово.

То, что мы называли в начале нашей работы имитативом (т.е. звукоподражательным, звукоизобразительным, звукосимвольным корнесловом), соответствует предикативно-атрибутивной синтагме, т.е. в конечном счете – предложению!" (с.12).

Язык на имитативном этапе, следовательно, представлял собой более насыщенное, более емкое в смысловом отношении образование по сравнению с языком постимитативного периода: звук функционально подобен был слову современного языка, корнеслово (имитатив) – целому предложению.

Звукоподражательные корни-слова, имитативы, по природе своей не были похожи одно на другое, они отличались между собой по характеру способа "изображения". Отсюда стремление многих исследователей, занимающихся вопросами звукосимволики, избежать таких терминов, как "звукоподражание", "звукоизображение" и дать свои, поскольку понятие имитативики, подражания в звуке, им представляется шире.

Н.И. Ашмарин, на которого опирается разбираемый нами автор в своем исследовании, первый в отечественном языкознании ввел интересующий нас предмет в научный обиход, назвав эти слова мимемами, и дал им такое распределение по категориям (классам), в ряду которых привычные собственно звукоподражательные *бум, хлоп, бах, гав* и *ха-ха* занимают только одну позицию:

"1) звукоподражания (мимемы) — звуковые образы голосов и криков животных, акустических эффектов от действий человека и от движения тел неживой природы; 2) подражания явлениям

движения и, в частности, световым; 3) подражания звуковым явлениям, источником которых являются части речевого аппарата, или отпечаточные слова; 4) подражания явлениям незвукового порядка, имеющим место в человеческом организме; 5) отпечаточного типа детские слова" (с.17).

В этом ряду обращает на себя внимание прежде всего принципиальная возможность в звуках речи "подражать", отражать, воплощать незвуковые явления – см. слова 2-й и 4-й групп. Эта возможность имеет свое объяснение в психофизиологической природе восприятия человека, которое предполагает переходность и смежность человеческих ощущений, их способность передаваться одно через другое, в сменяемости сенсорных средств, по принципу "цветомузыки".

Природу рассматриваемых свойств человеческого восприятия можно наблюдать в рассуждениях Вильгельма Вундта, немецкого ученого начала XX века, приводимых Г.Е. Корниловым в связи с теорией "звукового жеста" и возникновением подражательных слов у Вундта:

"Если звуковое выражение является как простое инстинктивное движение, то наивное предположение, что это выражение представляет собою намеренное подражание звуковому впечатлению или намеренную передачу какого-либо другого чувственного раздражения в образе звука, отпадает само собой. Связь между звуком и значением тогда не может быть преднамеренной, она может возникнуть только потом, дополнительно. Звук был образован не потому, что он обладал определенным сходством с объективным впечатлением, а наоборот, он сделался подобным впечатлению, так как это необходимо вызывалось артикуляционным движением, из которого он возник. Таким образом, нам приходится обратиться к тому, что собственно производит звук, т.е. к звуковым движениям органов произношения. Дело в том, что внешнее впечатление находит себе непосредственное выражение не в звуках, а в звуковых движениях органов речи. Очевидно, все виды так называемых звукоподражаний представляют тот случай, когда эти движения подражают какому-либо внешнему движению или непосредственному действию такового, которое еще позволяет ясно распознать характер самого движения. Произвольность здесь опять исключается самую природою первоначальных

инстинктивных движений. Подобно тому, как всякий живо настроенный наблюдатель сопровождает наблюдаемый им процесс движения мимикой и жестами, точно так же должны смотреть на эти звуковые движения и мы, т.е. как на движения, которые, выражая субъективные чувства, возбуждаемые впечатлением, в то же время непроизвольно подражают и самому процессу, возбуждающему это чувство. Подобные сопроводительные движения, к которым тут же могут примыкать жесты, передающие другие чувственные впечатления, представляют наряду со всеми другими первоначальными жестами непроизвольные акты; однако они будут не простыми рефлексам, а инстинктивными движениями, в которых выражается имеющееся налицо психическое возбуждение. По этой связи с другими жестовыми движениями мы можем всего удобнее обозначить подобное подражающее или копирующее движение органов произношения словом звуковой жест... Тогда придется ближе установить отношение между объективным впечатлением и звукоподражанием в том смысле, что последнее отнюдь не является подражанием звуку, а только непроизвольным подражанием внешнему явлению при помощи звука. Источник такого подражания лежит в согласованности инстинктивно возникающего звукового жеста с впечатлением, получаемым извне. Согласно этому мы можем понимать под наименованием "звуковых жестов" мимические движения органов произношения, относящиеся по большей части к категории подражательных жестов и отличающиеся от других жестов только тем, что с ними непосредственно соединяется голосовой звук, который получает вследствие мимического движения свою своеобразную артикуляцию и модуляцию. Таким образом, в этом случае голосовой звук представляет собою соединение жеста с звуком, причем последний (т.е. звук) определяется первым (т.е. жестом)" (с. 18-19).

В приведенной цитате обращает на себя внимание не тот факт, преднамеренна или непреднамеренна, дополнительна или первична, определяема инстинктом или сознательно, связь между значением и звуком, а то, что принципиально возможным оказывается перенос, перемещение, выражение в звуке мотивированной в этом звуке звуковой информации. "Звуковой жест", теорию которого развивает в своем рассуждении В. Вундт,

интересен в отношении разбираемого нами предмета тем, что и звуковое впечатление, и звуковое движение органов речи, соединяясь, совмещаясь друг с другом, порождают и производят, и воспроизводят в речи то, что не является звуковым или же не единственно является звуковым по своей природе.

На этом основывается возможность передавать в звуке речи, мотивированно, через внутреннюю связь впечатлений, "подражания явлениям движения и, в частности, световым", "подражания явлениям незвукового порядка, имеющим место в человеческом организме", — иными словами, в звуке, в человеческом голосе, в языке воплощает себя пропущенное им человеком, через себя, через свое восприятие и впечатление, явление внешнего мира, явление, внешнее по отношению к себе самому.

Итак, можно себе объяснить природу самого языка, в его начале, как природу, основывающуюся на способности человека к подражанию, к имитации. Важно лишь отделять, природа каких впечатлений — собственно ли звуковых или незвуковых, не преимущественно звуковых, — лежит в основании слова-имени.

"Мне кажется, что следует отличать, — писал Ашмарин (см. цит. на с. 19 книги Г.Е.Корнилова), — явления, воспринимаемые глазом и ухом, от тех явлений, которые воспринимаются только последним. Примером для первого рода может служить глухое падение тяжелого тела, например человека, которое вызывает у нас восклицание: "Bums! da liegt er!" (Хлоп! вот он свалился!). Может быть, следует представлять себе весь ход дела так, что из множества звуковых образов, которые возникли вследствие общего впечатления от падения, удержался тот, который казался контролирующему уху наиболее подходящим. Также возможно и то, что при этом контроле первоначальный речевой комплекс подвергся легкому изменению, например, в отношении гласной".

В качестве наглядного представления впечатлений второго рода Н.И. Ашмарин разбирает пример звукоподражания на материале интересующих нас наименований птиц: "Как пример явления второго рода могло бы быть рассматриваемое раздающееся в кустах пение птицы. Как объяснить себе совпадение многих названий птиц с их криком или пением? Что такое совпадение действительно существует, указано в недавно

появившейся работе J. Winteler (*Naturlaute und Sprache, Ausführungen zu Wackernagel's Voces variae animantium*. Aarau, 1892), свидетельствующей о завидном знании природы, которым обладает автор этого сочинения. Немецкие названия многих птиц сравниваются здесь с звуковыми образами, при помощи которых естествоведы, без отношения к лингвистическим исследованиям, пытались выразить птичьи голоса. ... Крик филина – это слышимое на далеком расстоянии *buhu*, а его немецкое название – *Uhu*, *Huhu*, *Puhu* и т.п.; ... музыкальный дрозд кричит *zip*, а согласно другому наблюдателю *tsi* или *zip*, а называется *Zippe*, *Ziepdruschel* (это по-саксонски); ... овсянка огородная имеет призывным криком *zitt*, а называется *Zirlammer*; другой вид кричит *zipr*, а называется *Zippammer*; ... зяблик имеет призывным криком *fink* или *pink*, а называется *Fink* (ср. *луг.-черем. пэмбы* – Н.И. Ашмарин). Одна из его известнейших мелодий ... начинается слогом *fri*, и человек передает ее в словах так: *Fritz, willst du mit zu Weine gehen?* (Фриц, хочешь идти вместе за вином?); ... щегол кричит *stichlit*, называется же *Stieglitz*” (с. 19-20).

Имитативы, поскольку они передают часто не звучание тела, а исключительно ритмический рисунок движения, акустического или оптического эффекта, могут давать, при звуковом своем оформлении, совпадающие, не связанные между собою, но внешне сходные или же идентичные, звуковые комплексы. Г.Е. Корнилов, в частности, приводит пример данному явлению из чувашского языка:

- “1) ПАЛ- – подражание вспыхке лампы,
- 2) ПАЛ- – подражание пульсу родника,
- 3) ПАЛ- – подражание выходу дыма из-под крышечки курительной трубки,
- 4) ПАЛ- – подражание особого характера суетливой болтовне,
- 5) ПАЛ- – (переносно) о плавном повороте, завороте, выступании, проступании и т.д.” (с. 26).

Разность впечатлений, лежащая в основе приведенных примеров, дает возможность предположить теоретически и разность порождаемых, развивающихся на их базе корней у слов данного языка. Не в этом ли одно из объяснений, или едва ли не основное объяснение внешнего, звукового сходства в языке слов, между собой никак не связываемых?

Материал по чувашскому языку, сопоставленный Г.Е. Корниловым и объединяемый с материалом А.М. Газова-Гиизберга из книги "Был ли язык изобразителен в своих истоках? (Свидетельство прасемитского запаса корней)" (М., 1965), показывает обусловленность звука, его артикуляционной, произносительной природы, природой воспринимаемых впечатлений от явлений внешнего мира.

Материал этот интересен также и с точки зрения возможного переноса, смыслового переосмысления изначального звукопоявляющего корня, с весьма прозрачной связью, с тем, что он называет, применительно к дальнейшим, менее прозрачно связанным обозначениям.

Так, звукоизображения дуновения (ртом), обозначаемого в русском звуками фу(к)-, па(х)-; пы(х)!, в осетинском фц, в якутском уһу-, ппу!-, в турецком рuf!-, в чувашском пе°х-: пе°хле-, в малайском tiöer, в японском fû-fû!, в семитских языках РW/Н,(N) РН/Н, которые в основе своей дают "указание на глухость и па последовательное вытягивание и размыкание губ" (первая фаза) и "горловой выдох в конце" (заключительная фаза), в отдельных языках могут использоваться и, по предположению, вполне доказываемому и обоснованному, Г.Е. Корнилова, обозначать не одно только дуновение, имеющее, в частности для чувашского, смысл "с шумом выдыхать воздух с участием губ, при усталости или в состоянии объедания" (так же, как, впрочем, и русское фу-у-(х)), но также и "надуваться" (арам. rph, араб. rfh), "дуновение", "дух", "ветер" (ивр., арам., араб. rûh); "мстительный злой дух" (чуваш. рёх: ёрёх / йёрёх), "священный, посвященный богу" (др.-тюрк., орхон-енисей. ы-дук), вероятно, и русск. дух. -дух: воздух, дох: вз-дох, вы-дох. С этим же связывается исследователем и чуваш. ёрёх- / рёх- "взбеситься, разъяриться; испугаться и броситься (о животном, особенно в упряжке или под седлом); взбрыкнуть, мчаться сломя голову".

"Однокоренной с ёрёх / йёрёх "дух" глагол ёрёх / рёх- "разъяриться", взбрыкнуть", — замечает далее автор исследования по чувашским имитативам, — в чувашском языке, как видим, уже утратил значение "дуть", что говорит если не о заимствовании, то о чрезвычайной древности (ср. сохранение этого значения в славянских и семитских)" (с. 69).

Образованием от изначального имитатива пе°-, пе°хле- "с

шумом и придыханием выдыхать" автор считает дальнейшие отымитивные формы пё-р-ёх 'брызгать; распылять, дуть, набрав в рот жидкость; моросить" (переносно "спешить", ср. значение "мчаться, взбрыкнув" у упомянутого выше ёрёх- / рёх-, от него пёрёх-тер- "брызгать губами; говорить, брызжа слюнями; мчаться, нестись, ехать на большой скорости".

Итак, от характерного звукоподражательного, звуконазывающего имитатива, передающего довольно прозрачно впечатление от дуновения (ртом), от явного подражания, к отвлеченным, неявным, воспринимаемым только в связи с предыдущими как последующие, наименования действий "спешить", "говорить", "мчаться, нестись", "взбрыкнуть", "разъяриться". Имитатив, лежащий в основе подобных наименований, вполне может забыться и заслониться в результате развития языка. Отсюда и сложность этимологии, предполагающей восстановление, реконструкцию утраченного, но таким образом, чтобы она оказывалась не случайной, а закономерной, следующей из самой логики развития языка, из его истории.

Аналогичным образом на базе звуков, передающих храп – хррр!, гаг!, khark, хур-х!, хууг-х, хар-, hor-, hīr!-, харр!, харь, hgorok, mengeroh; gō-gō!; NHR; HRHR / GRGR по разным языкам, в чувашском развиваются следующие значения: хар- "звук рычания (пса, волка); звук внезапного и сильного фыркания (коня); дыхание слабогрудого человека; храп спящего человека", от него хар-ла-т- "рычать, храпеть"; хар-ъл "рык с плавным завершением", хар-ъл-т-ат "хрипеть; рычать, хрипеть, храпеть"; хар- "дружно, неожиданно, в один голос, враз" (переносно), от него харăс "одновременно, сразу, синхронно (говорить, кричать, делать), совместно и т.п.", харкъллат- "храпеть, хрипеть"; харлав "глотка, горло как орудие храпа, хрипа, рычания, брани"; харр- "эффект затяжного храпа"; харт- "хрюк-, фырк; крик убегающего сурка", харглат- "хрюкать – о свинье, фыркать – о коне, хрипло басить – о гармонике"; херёп "хриплый и слабый – о голосе; непрочный, некрепкий, ослабленный, утративший силу и прочность (переносно – о строе, жизни, достатке и т.д.); хир-: хирлен "шумно", хирлеш- "ссориться, ругаться, хрипеть друг на друга"; хур-/ хор-: хуръл-"храп, ругань", отсюда: хуръллат- / хоръллат "храпеть", ?хуру "возражение", хурулаш- "перечить,

спорить, отвечать друг другу"; хура: хирёс-ху-ра "возражение", хурав "ответ, отклик; возражение, спор; оправдание; заявление"; хорлат- / хурлат- "храпеть (во сне)", хортлот / хортлят- "фыркать ... о коне" от хорт- / хурт- "фырк!"; хяр, хяр-хяр- "эффект хрипа, хрип", откуда хярлат- "хрипеть, рычать", хар-хам / хяр-хум "рык и лай одновременно – о собаке", хяр-хар "рык, рычание – всех видов и типов"; возможно, что хяр- "крик испуга" и отсюда хяр- "бояться, пугаться, испугаться, страшиться"; хярäl- "хрип, скрип", откуда хярälтат "хрипеть, скрипеть"; хярälти- "хрипун", хярälтäk, хярälтäk-марälтäk- "хрипучий; скрипучий (например, о телеге), хяркälтат- "похрипывать, поскрипывать; издавать сильный звук", хяркälти "сильный"; хяркäl-хяркäl "хрип-храп (всякий)"; хяркән / хяркәнчäk "кто кричит с хрипом; хрипун", хярт- "фырк!", хярт-лät "храпеть, фыркать – о свинье, коне", харт-харт "хрип-храп, фырк- (неритмичный)", хёрёп- "хрупанье", хрр- "рык, храп, хрип".

Отымитативного образования также чувашский глагол хай-, обозначающий "хрип-, храп-; яриться; сметь" (см. с. 86-87).

Автор рассматривает последовательно, вслед за внутренними звукоизображениями, повторяющими, имитирующими звуки, издаваемые самим человеком, подражания голосам животных и самую большую, третью группу "внешних" звукоподражаний – топанье, ступание, удар ладонью, хватание, стук, звук разрывания, распарывания, скрип, скрежет, звук царапанья, звук трения, чесания и т.п., выводя на их основе довольно развитую систему последовательного называния, представляющую значительный список слов-имитативов и слов отымитативного образования в чувашском языке.

Проделанное Г.Е. Корниловым исследование дало ему возможность сделать вывод, напрямую касающийся этимологии: "чтобы дать полную этимологию слова, слова вообще и тюрко-финно-угорского, в частности, следует выяснить, к какому первичному поливалентному имитативу, сохранившемуся в том или ином диалекте, в том или ином языке, данное слово восходит: все иные интерпретации с этой точки зрения следует считать или ложными, или не доведенными до логического конца" (с. 46).

Существенным для понимания процессов, происходящих в языке, и тем самым для этимологии, является также и уточнение Г.Е. Корниловым самого понятия имитатива: "мимемы-имитативы

передают не только и не столько звучание объектов внешнего и внутреннего мира, сколько ритмику действий, движений и состояний, включая и имитацию отсутствия тех или иных свойств и качеств. В связи с этим общепринятый термин *звукоподражание* не передает существа всего круга исследуемых явлений, а наоборот, уводит в сторону ложного и поверхностного понимания языковой имитации, якобы заключающейся лишь в передаче с помощью языковой артикуляции различных звучаний”.

Существенным также является и вывод Г.Е. Корнилова о том, что “сравнение антиимитативов только или преимущественно с антиимитативами в пределах заранее постулированной семьи близкородственных языков, характерное для всех современных этимологических словарей и частных разысканий, является недостаточным, ибо этот метод не позволяет проникнуть за пределы очевидного словозменения и словообразования, он ориентирован исключительно на цельнооформленное слово и игнорирует вопрос о структуре корня” (Предисловие *Н.А. Баскакова*, с. 4, 5).

Рассматривавшаяся нами и многими отмечающаяся сомнительность, гипотетичность, недостоверность и часто ошибочность имеющихся этимологий, по мысли Г.Е. Корнилова, является прямым следствием неверного отношения к корнеслову, к этимону, структуре изначального образа слова, которое словом-то и не являлось — “Происхождение корня производного слова (слова основного словарного фонда, в первую очередь) относится к эпохе до образования былых и современных национальных языков, уже по одной этой причине (в отличие от цельнооформленного слова) корень может быть рассмотрен не только в рамках отдельного языка, не только в рамках группы близкородственных или семьи дальнеродственных языков, но и вообще, вне всяких рамок и ограничений, как дошедший до нас в законсервированном виде факт той или иной степени первобытного творчества.

В качестве такового, первичный корень, как правило, не допускает дальнейшего членения на словообразовательные компоненты, поскольку он не является и никогда не был словом, т.е. лексической единицей в современном понимании. ... корень ... по происхождению является имитативом, что функционально равнозначно современному предложению ...” (с. 181).

Итак, по-видимому, принципиально иным должен быть подход к этимологии слова в самих современных языках: сравнение слов друг с другом в пределах моделей словоизменения и словообразования данного языка или же в пределах подобных моделей для нескольких родственных языков само по себе мало еще что дает и мало что открывает для этимологии, — необходимо увидеть структуру корня, которую составляют не звук, не фонемы речи, а идеофоны, осмысленные, символические звучания.

По-видимому, в основе некоего праязыка, языка-первопредка для многих образовавшихся впоследствии на его основе и теперь отличных один от другого языков современных, лежали общие корни-имитативы, состоящие из звуков-идеофонов — имитативы и идеофоны общие и единые, поскольку общим и единым мыслиться должен психофизиологический механизм восприятия и имитирующего отражения, воплощения в звуках речи свойств и параметров внешних объектов реальной действительности. Наборы таких корней-имитативов должны представлять собой более или менее замкнутый, ограниченный фонд, общий, единый для этого праязыка.

Попытку восстановления, реконструкции этого фонда для языков бореальных (ностратических), куда входят и все индоевропейские языки как часть, ветвь общего, представляет собой исследование Н.Д. Андреева "Раннеиндоевропейский праязык" (М., 1986). Автор, при этом, не говорит о звукоподражательной (имитативной) природе выявляемых им корней, обходя, тем самым, вопрос о характере их звучания и мотивированности звуковых оформлений, представляя цель своего исследования следующим образом: "Исследовательская цель, поставленная при работе над настоящей книгой, заключалась в том, чтобы, опираясь на факты позднейиндоевропейского праязыкового состояния и анализируя их с помощью метода внутренней реконструкции на предельную глубину, восстановить РИЕ (раннеиндоевропейскую) систему двусогласных корней в ее первоначальном виде" (с. 3).

Исходя из этой задачи автора и из того материала, который дает его исследование, есть, видимо, смысл говорить, в русле предпринятого нами рассуждения об этимологии, не о методах и подходах, которые открывает Н.Д. Андреев для изучения происхождения слова, а об обликах первоначальных корней и о

природе самого этого РИЕ праязыка, существенно отличающейся от природы всех современных языков этой макросемьи и отражающей период первоначального, архаического языкового существования.

Уяснение этих черт позволит лучше представить специфические задачи, стоящие перед этимологией, многообразные трудности, стоящие перед нею, которые таит в себе сам материал — первоначальное слово-корень, не сохранившееся ни в одном из живых языков, но "существующее" одновременно во многих и прячущееся, скрывающееся, открыть и найти которое составляет едва ли не самую большую сложность, но открыть и найти которое едва ли вообще возможно без понимания не только истории языка, но и представления о том, каким был он, этот первоначальный, исчезнувший праязык.

Гипотетическому восстановлению его и служит метод внутренней реконструкции, используемый Н.Д. Андреевым. Смысл этого метода состоит в определении, на основе выявляемых законов фонетических и структурных (словообразовательных) переходов, чередований и соответствий, образа первослова, точнее образа первокорня, начала, источника, из которого (из начального фонда которых, поскольку корней таких было какое-то ограниченное число) возникало впоследствии и образовывалось все последующее и существующее теперь в языках современных и им предшествовавших.

Образом такого корня-первоосновы был признан в результате исследования образ двусогласного корня (состоявшего из двух согласных звуков). Почему именно двусогласного, на этот вопрос автор, по-видимому, не брался ответить, — потому что его к этому привел сам материал, — исследование Н.Д. Андреева представляет, классифицирует и описывает, но не объясняет, не интерпретирует материал.

Автором были выявлены 203 таких двусогласных корня для раннеиндоевропейского языкового состояния, реконструированы первоначальные значения (претосемы) для каждого из этих слов, составлявших древний словарь РИЕ языка, определены пути развития и переходы первоначальных значений (семантические деревья), расшифрован наиболее древний словообразовательный слой, составляемый РИЕ двусогласными (биномиальными) корнесложениями.

После того, как были получены перечисленные результаты “и определены системные связи между ними, в качестве завершающего этапа ... была осуществлена проверка полученных результатов – путем соотнесения РИЕ корневых слов с засвидетельствованными лексемами уральских и алтайских языков. Выяснилось, что из 203 корневых слов 198 присутствуют как в составе уральских, так и в составе алтайских производных форм, а остающиеся 5 обнаруживаются, по крайней мере, в одной из этих двух языковых групп. Весьма существенно то обстоятельство, что для РИЕ, уральских и алтайских корневых согласных найдены вполне строгие законы звуковых соответствий, позволяющие с достаточной определенностью сформулировать итоговую гипотезу о бореальном праязыке” (с. 3).

Свою гипотезу о бореальном языковом состоянии, т.е. о праязыке, общем для целого ряда современных языков Европы и Азии, Н.Д. Андреев доказывает на языковом материале.

“Раннеиндоевропейский язык (РИЕ) представлял собой главную ветвь бореального праязыка (БП), двумя другими ветвями которого были раннеуральский (РУ) и раннеалтайский (РА). Существует целый ряд факторов, заставляющих видеть именно в индоевропейском праязыке историческое ядро бореальной языковой общности. Самым очевидным из этих факторов является то фундаментальной важности обстоятельство, что РИЕ система базисных элементов плана выражения практически не отличается от общебореальной, тогда как в двух других ветвях БП эта система подвергалась значительным изменениям” (с. 4).

Выявленный состав РИЕ 203 двусогласных корней, таким образом, дает наибольшее представление о еще более раннем, общебореальном языковом состоянии.

Сам же бореальный праязык представлял собой язык принципиально иного вида, чем все современные индоевропейские языки. В нем не было слов в привычном для нас понимании, “слова” составлялись, “склеивались” из двусогласных корней по принципу соединения, “склеивания”, простого суммирования смыслов, их составлявших: воду + проглатывать = пить; крепко + царапающий = чеснок (по языку и небу); пришедший + младенец = рожденный (пришедший в мир); кусающий + мясо = голодный и т.п.

"Типология бореального праязыка была предельно проста: это был язык изолирующего типа, [т.е. без *привычных нам суффиксов и окончаний*], лексика которого состояла из двусогласных корневых слов", гласные не играли существенной роли и не выступали как смысловразличители, их функция состояла в соединении друг с другом согласных звуков и самих корней, вид их, долгота и тембр зависели от занимаемой позиции, от качества сопровождаемых ими согласных. "Частей речи как таковых в БП не было; морфология – в ее современном понимании – отсутствовала; единственным видом словообразования было корнесложение, т.е. соединение двух корневых слов в одно сложное целое", единство которого достигалось постановкой одного общего для двух корней ударения и утратой ударения при таком соединении присоединяемым корнем.

"В начальном периоде своего существования, выделившись внутри БП как его самостоятельная ветвь, РИЕ праязык на протяжении долгого времени полностью сохранял эту унаследованную от БП типологию" (с. 4).

Иллюстрацией бореальных двусогласных корней могут служить такие примеры:

"1) Бореальное корневое слово W-T - означало "год", "ежегодно", "многолетний" (эта семантика почти без изменений сохранена в РИЕ...): *греч.* WéT-os "год"; *фин.* Vuо-T-uinen "годовой", "ежегодный"; *вед.* VaT-sarā "год шестилетнего цикла"; *хант.* UT-əkhī "ежегодно"; *скр.* par-ŪT "прошлогодний"; *эвенк.* UT-u "старый", "дряхлый"; *лат.* UeT-us "старый", "давнишний"; *эвенк.* UT-ālepti "давнишний"...

2) Бореальное T-W - имело значение "удерживать", "подпора", "держат" (в РИЕ семантика данного слова получила дополнительное развитие ...): *лит.* TV-árdyti "сдерживать"; *эвен.* TU-gut-"сдерживать", "удерживать", "подпирать"; *нан.* TU-pdūvān "задержат"; *фин.* TU-kea "подпирать", "поддерживать"; *лит.* TU-gėi "держат", "нести", "иметь", *эвенк.* TU-k- "держат", "нести"; *эст.* TU-gi "подпора", "поддержка"; *эвенк.* TŪ-ka "подпорка"...

3) Семантикой бореального T-M- было "тьма", "темный", "вплотнях на ошупь" (к чему остались достаточно близкими в РИЕ значения этого корневого слова...): *скр.* TāM-a- "темнота",

"мрак"; лит. ТаМ-сă "тьма", "мрак"; ульч. ТаМ-па "мгла", "гуман"; эст. ТуМ-е "темный"; лит. Тём-ті "темнеть"; фин. TiM-mentaa "темнить", "затемнять"; эвенк. Та М-і "на ощупь", "ощупывать"; лат. ТеМ-рѳ "ощупываю".

4) У корневого слова D-R- главными в БП были значения "раздирать острым", "колющее острие", "колоть острием"...: авест. DaR-"колоть"; орок. DaR-gi "гарпун", "копье"; эст. ToR-kaama "уколоть"; эвенк. DiR-čä- "драться рогами"; фин. TeR-ä "острие"; ульч. Dür-a- "отрезать"; лит. DiR-ti "сдирать", "драть"; гот. dis-TaīR-an "разрывать".

10) Бореальное корневое слово S-R- означало "родник", "струиться", "струить" (в РИЕ остался практически тем же ...): скр. SaR-ā "родник", "ручей", "вопонад"; эвенк. SaR-gi- "журчать (о ручье)"; фин. SoR-ina "журчание"; лит. SR-ovėnti "струиться"; эвенк. SoR-olto "бить фонтаном (о крови)", "струиться"; греч. HR-ein "течь", "литься", "струиться" (из *SR-); эст. SoR-u "струя"; эвенк. Sār-ämān "заставлять струиться", "выжимать", "доить"; нан. SiR-iči- "струить", "выжимать", "доить".

13) Бореальное корневое N-W- "новый", "новичок в кикомлибо деле", "быть неопытным по молодости" (РИЕ значения частью те же, частью сдвинуты в сторону обобщения ...): лат. NoU-us "новый", "молодой", "неопытный"; эвенк. NU-n- "быть неопытным"; фин. NU-ori "молодой"; хант. N'iWer "жеребенок" (из *NeW-y-); эвенк. Nu-huktu "молодой (о человеке)"; вед. NāV-a- "новый", "молодой", "свежий"; греч. Ne-iōs "новина", "вновь распаханная" (из *NeW-y-); эвен. Nā-jii "новый", "свежий" (из *NaW-y-); фин. NY-kyinen "нынешний" (из *NW-kŷ-); греч. Nŷ-n "ныне", "теперь" (из *NW-x₁n-); эст. Nü-üd "ныне" (из *NW-x₁-); вед. NŪ "теперь", "сейчас" (из *NW-x-).

14) Значениями бореального N-X- были "нос", "нюхать", "чихать" (РИЕ семантика данного корневого слова, сохранив эти компоненты, приобрела дополнительные ...): вед. NĀ-sā "ноздри", "нос" (из *NeX-s-); сол. N'A-nse "нос" (из *NX-ens); фин. N-enä "нос" (из *NX-en-); лат. NĀ-ris "ноздри" (из *NeX-s-); эст. NoH-u "насморк" (из *NoX-w-); хант. N'āΓ-tipta "чихать" (из *NeX-ti-); скр. NA-kra- "нос" (из *NX-ekr-); орок. NA-ksa "нос" (из *NX-eks-); фин. Nuu-skia "нюхать" (из *NX-ws-k-); дрсев. Ny-sa "нюхать" (из *NX-ws-y).

15) Бореальное корневое слово L-W- значило

"развязывать", "снимать надетое", "освободившийся" (в РИЕ эта семантика оказалась расширенной ...): *эвенк.* LU-kirga- "развязаться", "расстегнуться"; *греч.* LY-ō "отвязываю", "развязываю", "расстегиваю"; *удэг.* LU-kiā "спясть (одежду, обувь, лыжи)"; "развязать", "отвязать", "отстегнуть"; *лат.* so-LU-ō "отвязываю", "отстегиваю", "снимаю"; *ульч.* LU-purum "снять", "выдернуть", "вытащить"; *вед.* LU-nōti "отделяет", "отрезает"; *хант.* LāW-ōtta "отдирать слой за слоем"; *лат.* so-LÜ-tum "развязанный", "разрешенный", "свободный"; *фин.* LU-ra "разрешение", "свободный"; *греч.* e-LeÜ-theros "свободный", "освобожденный".

16) Семантика бореального L-Y- описывается посредством "прилипать", "оставаться", "присоединенный" (в РИЕ набор значений несколько сдвинут ...): *лат.* LI-mpū "липну", "прилипаю"; *нан.* LI-nersi "липкий (об одежде, прилипающей к телу)"; *фин.* LI-ima "клей"; *орок.* LI-ngokoi "прилипать (тесту к рукам)"; *греч.* a-LÉI-phō "смазываю", "замазываю", "затыкаю"; *эвенк.* LI-ra "обмазать"; *фин.* LI-ka "ил", "грязь"; *ульч.* LI-panči "завязнуть (в грязи, иле)"; *лит.* Li-kti "оставаться"; *гот.* bi-LeI-ban "оставаться", "быть оставленным"; *лат.* LI-gō "связываю", "присоединяю"; *эст.* LI-itma "соединять", "объединять".

Из приведенных примеров видно, что общие некогда двусогласные бореальные корни в языках индоевропейских, уральских, алтайских, вышедших из этой группы, отразились в составах корней слов, но не прямо, а в соединениях, в сочетаниях и в разбавлениях другими, согласными и гласными, звуками, поэтому необходимо выведение законов реконструкции и выявление соответствий и соотношений по языкам, с тем чтобы увидеть исходную, первоначальную основу бореального корня.

В этой связи возникает вопрос: почему в разных языках исходные бифокальные, двухосновные, корни получают различное оформление, почему они сдвигаются, почему они расширяются, дополняясь другими согласными, гласными, присоединяющимися к ним, изменяя при этом одновременно и свое исходное, изначальное для себя значение. В разных языках по-разному, но также и внутри одного языка во времени.

Ответ на этот вопрос могла бы дать, видимо, теория имитативов, предлагающая возможность определения значения для каждого отдельного звука. Однако механизм ее применения

для некорневого состава слова и в отношении к словам неимитативам (антиимитативам, с одной стороны, и к словам с погасшей, окаменелой изобразительностью) не столь очевиден, требуется глубокая реконструкция фонда и переходов от имитативов к заимствованиям, от имитативов к неимитативам.

Существует одновременно вторая сторона проблемы – проблема смыслов, закономерностей их переходов и соединений. Можно ли признать случайными, скажем, порядки соединения значений, выявленные в работе Н.Д. Андреева на материале раннеиндоевропейского языка? В приложении им представлен реперториум индоевропейских гетеронимных (разноименных) корнесложений: поскольку бореальный праязык и раннеиндоевропейский язык – языки изолирующего типа, для них характерен именно такой способ образования нового “слова”.

Так, для интересующего нас материала, названия птиц, могут быть выбраны следующие корневые сложения:

xy/l	BhX	взмывающий + белый = лебедь (взмывающий из камышей)
ghy/x	GhwXw	пищущий + желая = птенец
g/xw	RW	крячущий + на просторе = журавль
g/xw	GL	гоголющий + клевака = селезень
x/xw	NX	птица + носатая = утка (носатая, с плоским носом вместо клюва)
Sk	XwP	птенец + работающий = дятел (работающий для птенцов)
Wf	TKw	рождю + бегающий = перепел (бегающий во ржи)
Pt	TKw	(чтобы) (лететь + (и) умчаться = крылья
Pu	XP	пищашес + потомство = птенец
Pt	XN	(в) крыльях + мощь = ширококрылый

Мотивирующая основа этих сложений может быть различна, в зависимости от характера входящих двухсоставных корней, в зависимости от того, первичные либо вторичные (более поздние) основы составляют сложный корень. Есть ли какой-либо порядок, закономерны ли сложения, объединяющиеся в "слова", или они случайны?

Н.Д. Андреев в своем исследовании отталкивается от звукового, фонетического основания в корне, выделяя в нем первичное, начальное значение (протосему) и вторичное (вторичные семы корней), рассматривая его как расширение исходного значения группы, возможно, под влиянием условий.

"К концу бореальной эпохи в центр смыслового поля номинации средств жизнеобеспечения входили четыре корневые слова: Р-Х- "собирать пищу (лесные орехи, ягоды, съедобные корни)"; Ху-Гху "извлекать рыбу из воды", "закол для ловли рыбы" (позднее, после выделения РИЕ ветви в самостоятельный праязык, семантика этого слова расширилась до "извлекать (вообще)", "вытягивание", "изнутри", "из"); Y-X- "охотиться (облавой, преследуя и загоняя, поражая с дальнего расстояния)"; Х-Д- "ловить добычу (ловушкой, сетью, добывая в непосредственном контакте)".

У определенного выше центра семантического поля БП имелась обширная лексическая периферия, частью относившаяся ко всем видам средств жизнеобеспечения, частью связанная лишь с каким-нибудь одним из них ...

Ту часть периферии рассматриваемого смыслового поля, которая была связана с собирательством, образовывали корневые слова G-X-"ягоды", "собирать ягоды" (в РИЕ наметилось расширение от "ягода" к значению "ком"); K-Xw- "орехи", "грызть" (в РИЕ произошел сдвиг к семе "кусать"); W-R- "(съедобные) корни" (в РИЕ обобщено как "корень (всякий)"); Gu-W- "пробовать на вкус", "вкушать" (в РИЕ сместилось к "выбирать" и "отбор").

Периферийную лексику поля, заданную рыболовством, составляли корневые слова Р-Y- "рыба" и Gw-X- "прийти на берег (реки, озера)" (в РИЕ обобщено до "прийти (куда бы то ни было)"). В равной мере к охоте и рыбной ловле относились K-Xу- "зацепить крюком (рыбу)", "поймать зверя (в силки)"; Ku-X-

"бить острой", "действовать рогатиной" (в РИЕ данная протосема была сдвинута в сторону значения "сук", "сохла"); Gh-Ху- "хватать добычу (подранившую, пытающуюся ускользнуть)"...

К тому же кругу чисто охотничьей лексики, но с еще более частными значениями, принадлежали корневые слова G-L- "птица (в БП – только как предмет охоты, в РИЕ – и объект приручения); Kw-Ху- "подстерегать", "сидеть в охотничьей засаде"; S-T- "поставленный на дне западни кол" (обобщено в РИЕ до "быть поставленным", "стоять (о чем угодно, о ком угодно)"); Kw-Xw "заостренная палка" ...

Переход индоевропейцев к оседлости и появление у них новых средств жизнеобеспечения индуцировали не только ... расширение центра поля, но и аналогичные процессы на его периферии. Так, бореальное L-Y- "прилипать", "оставаться" приобрело в РИЕ добавочный смысл "жить оседло", а у бореального Ху-S- ... "огороженное стойбище", в РИЕ появились значения "постоянное место обитания", "обитать (в одном и том же месте)", причем в ПИЕ (позднеиндоевропейском) на этой базе возник абстрактный глагол-связка "быть".

... В сфере номинации скотоводческих реалий оказались вовлеченными корневые слова, ранее связанные с охотой: Ху-W- "возвращаться домой (прежде – из похода на промысел, теперь – с отгонных пастбищ)"; В-Ху- "овца", Gh-Y-R "кабан", "свинья", Ху-Ку- "лошадь" – во всех трех случаях с подвижкой значения от объекта охоты к предмету одомашнивания и пастбы.

О появлении начатков земледелия свидетельствуют: значение "конать", "лопата", развившееся у бореального L-Xw: сема "всходы", "ростки" у Хw-R-; смысловой сдвиг в сторону "поливать" у Gh-Y-W-. Сюда же были подтянуты корневые слова, номинирующие помехи выращивания овощей, плодов и злаков: K-N- "засуха"; Kw-R- "черви (в плодах и овощах)"; M-W- "грызуны", "мыши (расхитители урожая)...

Семантическая группа обозначений передачи и сохранения информации

Первая часть данной группы состояла из корневых слов, семантика которых связана с человеческой речью. Смысловым центром здесь было весьма архаичное Ху-Xw- "говорят",

"слышно", "рассказывать"; сюда же примыкали: D-N- "язык (воту)", "объяснять"; Y-K "упрашивать", "словесно помогать"; B-X- "говорить сердито", "браниться" (в РИЕ эта протосема стала несколько более размытой).

Вторая часть группы номинирует [называет] виды сигнализации, которые либо нельзя однозначно отнести только к человеческой речи, либо вовсе не связаны с последней: G-Xw- "крик", "кричать"; Ghу-X- "пищащий", "звать"; Ky-N- "раковина, гулко звучать", "трубить"; наконец, Kw-X-, в борсальном означавшее "кашлять", в РИЕ получило дополнительное значение "предупреждающее покашливание", "сигнал к вниманию".

В третью часть входят незвуковые средства сообщения информации: G-R "делать памятные зарубки"; Gy-N- "памятный угловой залом ветки", "запоминание" (в РИЕ расширено до "знать (вообще)"; Ghу-Xw-, в РИЕ приобретшее добавочный смысл "сигнальные костры", "сигнальные дымы" (с. 270, 271, 272).

Н.Д. Андреев видит причину семантического усложнения в усложнении характера общественной деятельности, отсюда появление новых "слов" и вторичных значений (сем) у первичных корней с их первичными значениями (протосемами).

"Основной причиной генезиса биномов было усложнение общественной действительности, появление в ней новых факторов и реалий, потребовавших денотации [наименования], выдвигение на первый план таких означаемых, которые уже не вместились в рамки корнеслова и нуждались в двухкомпонентном способе обозначения. Так, развитие скотоводства и земледелия существенно повысило роль физической силы мужчины и их удельный вес в структуре социума; как следствие этого был создан РИЕ протосемный бином SW-XN- (ПИЕ *sūn-) "рожденный" + "мужского пола" = "сын"; в предшествовавшую эпоху господства матрилинейности данное означаемое не имело закрепленного за ним означающего ... Другим примером протосемного двучлена может служить РИЕ композита BhN-DhW (ПИЕ *bhondhu) "связанный" + "дочерью" = "свойственник"; в условиях развивающейся оседлости и складывающейся парной семьи возникла необходимость в фиксации нового типа связей между людьми, не исчерпываемых прямым родством.

Переход к скотоводству вызвал к жизни многочисленный ряд композит; одним из наиболее древних в этом ряду был РИЕ

двучлен РХw-КуW- (ПНЕ *ræk'u-) "пасомый" + "(с) собаками" = "скот". Развитие земледелия дало толчок созданию другой большой группы корнесложений, в число которых входил, к примеру, ПНЕ бином SХу-GXу- (ПНЕ *xægə-) "засеянная" + "земля" = "пашня", "нива".

По сравнению с охотой и собирательством два новых способа жизнеобеспечения, скотоводство и земледелие, отличались гораздо более высокой надежностью. Это позволило поднять уровень потребления, что и отразилось во многих ПНЕ композитах, — скажем, в PL-ХуN- (ПНЕ *plēn-) "полно" + "в животе" = "обильный", "насыщающий". С другой стороны, возрос объем запасов, стали развиваться технологии их длительного хранения, включая такие побочные процессы, как ферментация, об использовании которой свидетельствует, например, ПНЕ двучлен KW-ХТ- (ПНЕ *kwāt-) "брожением" + "долго" = "заквашенный" (с. 278, 279).

Усложнение общественной действительности создавало предпосылку к усложнению смысловому, развитию старых значений и появлению новых на базе имеющихся протосем. Корнесложение, как средство создания усложненных смыслов, приводило к появлению новых составленных форм, что, в конечном итоге, вело к появлению "слов" разветвления, "слов", переоформленных, перераспределяющих в себе формальное (называющие двухосновные корнеслова-биномы). Этот процесс, по-видимому, и был началом того "расхождения", развития и различия исходного корнеслова, которое наблюдается по языкам.

Описанный процесс Н.Д. Андрееву виделся следующим образом:

"Итогом развития описанных выше биномиальных страт [состава корней, соединяющегося с другим составом] стало такое положение вещей, при котором значения составных частей композиты [т.е. составной единицы] все более удалялись от протосемы [первоначального смысла корня], иначе говоря, при котором корневая полисемия [многозначность] в рамках системы двучленов все более разрасталась, что, естественно, вело к размыванию парадигматической корреляции [существовавшего соотношения-связи] между протосемой изолированного, свободного корня и семантикой корневой морфемы, связанной в биноме. Именно это обстоятельство и создавало предпосылки для

начала такого процесса, как опрощение в виде утраты внутренней формы корнесложными образованиями" (с. 281-282).

Иными словами, в составе двусложного корня некогда самостоятельная корневая морфема получила тенденцию к развитию в себе другого значения, все более отдалявшегося с течением времени от первоначального, который она имела как самостоятельно употребляемый корень. Опрощение в составе бинома было предпосылкой к формированию в дальнейшем на базе некогда самостоятельного корня аффиксов (суффиксов и приставок), а затем и грамматических показателей, т.е. к появлению в конечном итоге грамматики.

"Устойчивая тенденция развития ИЕ [индоевропейской] семантики состояла в преобладании эволюции от конкретных значений к абстрактным – эволюции, решительно превалировавшей над сдвигами в обратном направлении...

В бореальном праязыке корневое слово *Hu-S-...* "огороженное стойбище (кочевников)"; в РИЕ, с переходом к оседлости, это слово стало означать "селитьба (постоянная)"; далее ... его семантика расширилась – через "соседить" – до "находиться (вообще)"; наконец, в ПИЕ, развиваясь по линии максимального абстрагирования, **es-* пришло к итоговому значению "быть".

И в БП и в РИЕ протосемой корневого слова *Bh-XW-* было "ребенок", "дитя"; ... сперва появилась ... основа *BhXW-W* "расти", давшая ПИЕ **bhū-* с семантикой "становиться", откуда после нового смыслового расширения – результирующее "быть", в ряде ИЕ языков вовлеченное в одно спряжение с **es-*...

Столь же интересна история возникновения ПИЕ предлога **eg'h-* "из" (далее – ПИЕ приставки **eg'h-s-/*eks* "из-", "вы-"). Началом этой ... линии послужило бореальное корневое слово *Hu-Ghu-* "закол для ловли рыбы", "ловить рыбу", "вытягивать рыбу из воды" (напомним, что в БП частей речи не было); в РИЕ произошло расширение протосемы до "вытягивание", "извлекать (вообще)"; потом развилось значение "изнутри"; конечной точкой смысловых сдвигов стало обобщенное "из".

Еще более поучительна ... линия, в БП начинавшаяся корневым словом *Xw-D-* с семантикой "оплодотворение", "зачатие", "стать беременной"; в РИЕ на почве отпадного "зачать" появилось более отвлеченное "начало"; в СИЕ

[среднеиндоевропейском] смысловая эволюция дошла до абстрактного "от"; наконец, при становлении ПИЕ падежной системы послелог "от" превратился во флексию отложительного падежа *-ōd. Этот путь от полнозначной лексической единицы БП до ПИЕ субстантивного окончания весьма нагляден и выразителен" (с. 287-288).

Структурные компоненты слова, суффиксы и приставки, развивались, следовательно, равно как и грамматические оформители, окончания падежных и других форм, – из общего, из единых, некогда двухосновных корней.

На базе представленного языкового материала, дающего теоретические предпосылки к новому восприятию этимологии и ее задач, через распределение уровней глубины погружения в значение слова, ибо характер смысла также исторически обусловлен, как и характер его оформления в звуке, – на базе всего этого материала неизбежным остается все тот же вопрос о причинах связи, о характере мотивировки звучания смыслом и смысла звучанием.

Связь эта неразрывна, закономерна и изначально определена, единственна или нет? Переходы дальнейших смещений и расширений строго закономерны и подчиняются мотивирующим психофизиологическим основаниям восприятия смысла и звука или нет? Иными словами, закономерна ли именно данная, выявленная для того или иного исторического состояния связь между звуком и смыслом и может ли быть выявлена система связей и переходов между смыслом и звуком, которая могла бы стать основанием научно проверенной и достоверной этимологии?

На эти вопросы пыталась ответить, по-видимому, фоносемантика.

"Объект фоносемантики – звукоизобразительная (т.е. звукоподражательная и звукоименная) система языка. **Предмет фоносемантики** – звукоизобразительная система языка в пантопохронии", т.е. с пространственных и временных позиций.

"Цель фоносемантики в самом общем виде можно сформулировать как изучение звукоизобразительной системы языка, в детализированном виде – как изучение звукоизобразительной системы языка на эмпирическом и теоретическом уровнях и построение общей теории этой системы, достаточно полно, последовательно и непротиворечиво

объясняющей сложные явления и процессы звукоизобразительности в пантопохронии и обладающей необходимыми эвристическими возможностями. Если исходить из важнейшего свойства изучаемой системы..., оказывается возможным дать также следующую формулировку цели ФС (фоносемантики): изучение ЗИ (звукоизобразительности) как необходимой, существенной, повторяющейся и относительно устойчивой не-произвольной фонетически... мотивированной связи между фонемами слова и полагаемым в основу наименования признаком объекта-деиотата.

При этом следует подчеркнуть, что звукоизобразительными являются не только те слова, которые ощущаются современными носителями языка как обладающие фонетически мотивированной связью "между звуком и значением"; но все те слова, в которых эта связь в ходе языковой эволюции оказалась затемненной, ослабленной и даже на первый взгляд полностью утраченной, но в которых с помощью этимологического анализа (подкрепленного "внешними" данными типологии) эта связь выявляется. Следовательно, ЗИ-слово — это слово, звукоизобразительное в своей основе, по своему происхождению. Этот момент имеет принципиальное значение. "Неучет" этого момента приводит к неоправданному принижению роли и числа ЗИ-слов, к полному искажению картины соотношения звукоизобразительных и незвукоизобразительных элементов в языке" (С.В. Воронин. Основы фоносемантики. Л., 1982, с.21, 22, 23).

Автором указанной работы выделяется фоносемантика общая, которая "имеет дело с наиболее общими законами и закономерностями звукоизобразительных систем языков мира, в отвлечении от какого-либо одного конкретного языка (группы языков)", и фоносемантика специальная, или частная, которая "связана с законами и закономерностями ЗИС (звукоизобразительной системы) какого-либо одного конкретного языка. В качестве самостоятельного раздела общей ФС должна быть выделена, — замечает далее автор, — фоносемантическая типология" (с. 23), т.е. наука, описывающая языки, классифицирующая их в зависимости от типа фоносемантических отношений, т.е. характера связи между звучанием и значением в языке.

С.В. Воронин, говоря о достижениях в области изучения

звукоизобразительных систем языков мира, выделяет то, что уже сделано к настоящему времени, и то, что еще требует своего разрешения. К числу достигнутого он относит следующее: Собирается обширный фактический материал. Предложена универсальная классификация звукоизобразительных слов. В результате исследований безусловно доказано существование звукоимовизма в языках мира. Выявлены закономерности в характере соотношения между звукоизобразительным словом и тем, что оно означает. Установлен сложный (в структурно-смысловом отношении) характер корня звукоизобразительного слова. Образование звукоизобразительных слов образуется по определенным моделям, собственным, видимо, словообразовательным моделям, как и образование прочих слов. Доказана системность звукоизобразительности в языке. Положено начало изучению типологии ЗИ-систем и фоносемантических универсалий (того общего, что характерно для всех языков мира).

Однако, как замечает далее автор, "наряду с тем ценным и положительным, что уже сделано, следует обратить внимание также на те неизбежные минусы, которые имели место при изучении ЗИ. Для ранних исследований характерны были низкий теоретический уровень и построение далеко идущих обобщений на основе весьма ограниченного материала. ЗИ чаще обсуждались лишь в связи с различными другими (хотя и очень важными) проблемами (проблемы сущности языка и его происхождения, проблема языкового знака, вопросы экспрессивной речи, детского языка, стилистики, психологии); лишь в редких случаях они рассматривались как самостоятельный объект исследования. Изучение ЗИ в большинстве случаев не было достаточно строгим ... Обсуждаемые факты и устанавливаемые закономерности были разрозненными — ЗИ не изучались в системе ... В подавляющем большинстве работ совершенно недостаточно учитывался тот факт, что в любом языке образование (корневых) ЗИ-слов определяется двумя факторами — внеязыковым (не зависящим от данного конкретного языка) и языковым (манифестирующимся различным образом в зависимости от конкретного языка). Указанные моменты обуславливали то, что малоудачными были попытки выявления объективно существующих в языке типов ЗИ-слов, установления их строения, выяснения точного характера соотношения "ЗИ-

слово : денотат" (т.е. что оно называет) (с. 18, 19, 20).

Отмечая все сделанное и достигнутое теми, кто занимался вопросами звукоизобразительности в языке, С.В. Воронин характеризует его как достаточный для создания теории, самой научной дисциплины, которой и должна стать, по его представлениям, фоносемантика.

Автор основывает свою теорию на строгой психофизиологической обусловленности звучания и смысла, определяя в качестве первоочередной задачу соотношения параметров звучания, акустических и психоакустических параметров, с квантами смысловыми:

"Попытки связать звуковой (фонетический) облик звукоподражательного слова, или ономотопа, с характером звукового денотата (того, что называется словом) мы находим у многих авторов. Однако вопрос заключается не в том, чтобы просто установить связь между звучанием ономотопа и его денотата (эта связь достаточно очевидна), а в том, чтобы проследить, какими в первую очередь акустическими параметрами (характеристиками) звучания-денотата обуславливается выбор того или иного типа фонем, входящих в состав ономотопа, при учете того, каково психоакустическое (психофизиологическое) преломление этих параметров. Любая классификация ономотопов, построенная без учета (психо)акустических характеристик различных типов денотатов, неизбежно оказывается субъективной и неполной. Поэтому мы должны обратиться за помощью к данным акустики и психоакустики" (с. 39).

Автор подразделяет звукоизобразительную систему на две подсистемы — звукоподражательную и звукоименическую, находя и определяя основания и типологию для каждой, выводя модели звуковых соответствий для каждого вида и класса звукоизобразительных слов.

Для объяснения механизма, лежащего в основании звуковой символики, С.В. Воронин вводит понятие синестэмия: "Психофизиологической основой звукоименичества является (как это позволяет утверждать проведенное исследование) синестэмия (букв. "соощущения + созмоции"). Под синестэмией мы понимаем различного рода взаимодействия между ощущениями ... и ощущениями и эмоциями, результатом которых на

первосигнальном уровне является перенос качества ощущения (либо перенос нервных импульсов), на второсигнальном же уровне — перенос значения, в том числе перенос значения в звуко-символическом слове” (с. 77).

Основу того, что звуком, звучанием речи человек способен передавать самые разнообразные комплексы своих ощущений, получаемые им по разным каналам своего восприятия, видят в системности предметного восприятия. Взаимные связи между сенсорами (“чувствующими”) системами осуществляются самыми различными психофизиологическими способами, среди которых два выделяют как основные. Это так называемые эфapticские (связи через соприкосновение нервных путей, от греч. *ἑφαψις* “прикосновение”). “Возбуждение одних нервных волокон и клеток влияет на состояние других, смежных с ними. Этот вид связей объясняет, в частности, явление усиления слышимого громкого звука при освещении глаз” (с. 78).

И это ассоциативные связи: “Существование многочисленных ассоциативных волокон, связывающих между собою различные участки коры головного мозга (а также наличие иных межцентральных связей) — один из путей, посредством которых изменения, индуцированные в одном органе чувств, могут влиять на состояние другого. Помимо многочисленных безусловных побочных раздражителей существует множество возможных условных раздражителей. Имеются в виду случаи взаимодействия органов чувств, осуществляемого через кору головного мозга по принципу ассоциативных связей. Сенсорные условнорефлекторные связи могут вырабатываться как между афферентными системами, так и между афферентными системами и второй сигнальной системой: они могут возникать в ответ лишь на слово, обозначающее условный раздражитель. Образование такого рода связей “открывает бесчисленные возможности влияния органов чувств друг на друга... Зрительные ощущения, очевидно, не являются простым перекодированием в сознании сетчатого образа, — они актуализируют всю совокупность хранящихся в памяти ощущений других модальностей (ассоциировавшихся ранее воздействием зрительного стимула). Большое значение в механизме условных связей придается ассоциативным межкортикальным путям. Все поля зрительной коры имеют сильные взаимные связи... Наличие таких связей

понятно, особенно в свете того факта, что нейроны ассоциативной области коры ... проявляют небольшую модальную специфичность и высокую степень конвергенции, и на нейронах зрительной области отмечено взаимовлияние соматической, слуховой и зрительной импульсаций. Височно-теменно-затылочная подобласть, составляющая зону перехода между слуховой и зрительной зонами коры, функционально особенно тесно связана с наиболее сложными формами интеграции слуховых и зрительных репечий, с семантикой устной и письменной речи ...” (с. 78, 79).

“Основанием переноса, по-видимому, служит определенная общность взаимодействующих элементов. В эфатическом архетипе имеем смежность нервных путей; объект переноса – нервные импульсы, характер переноса – прямой. В сенсорном типе (ассоциативный архетип, психофизиологический уровень) имеет место перенос качества одного ощущения на другое, при этом в чисто сенсорном подтипе перенос прямой, в сенсорно-эмоциональном – медиованный, т.е. опосредованный ... общим эмоциональным элементом. В эмоциональном типе (ассоциативный архетип, психофизиологический уровень) – прямой перенос качества ощущения на эмоцию. На лингвистическом уровне видим аналогичную картину – с той лишь разницей, что речь здесь идет не о самих сенсорно-эмоциональных элементах, а об их языковых обозначениях, и объектом переноса служит не качество ощущения, а значение звуко-символического слова” (с. 85).

Психофизиологический механизм переноса одного ощущения на другое, с одного значения звуко-символического слова на другое значение, таким образом, оказывается единым: “Синестемия есть психофизиологическая универсалия [*т.е. всеобщая черта*], – заключает автор, – лежащая в основе звуко-символизма как универсалии лингвистической. Область действия синестемии – сенсорно-эмоциональная сфера; эта же сфера в значительной части есть область денотации ЗС-лексики.

Все мы понимаем смысл таких часто употребляемых выражений, как “острый вкус”, “сладкие звуки”, “блестящая игра на скрипке”, “кислый запах”. Эти и другие ... примеры являются ценным свидетельством того, что “между впечатлениями различных видов чувствительности (...и эмоций. – С.В.) нам естественно бывает чувствовать какие-то органические

внутренние связи" (с. 86-87).

Поскольку характер предметов реальной действительности, называемых звукосимвольным словом, представляет собой самостоятельную проблему, в отличие от слов звукоподражательных, для которых такой проблемы стоять не может (сфера их номинации – звук), С.В. Воронин, вслед за своими предшественниками, обращает на это особенное внимание, анализируя все возможные случаи и давая их в типологическом освещении.

"Анализ показывает, – делает он обобщение, – что в основу номинации звукосимвольных слов могут быть положены признаки объектов, воспринимаемые в любой сенсорной модальности человека (разумеется, кроме слуховой модальности: в этом случае речь идет уже о звукоподражании): это могут быть признаки, получаемые через зрение, обоняние, вкус, осязание, органические ощущения. При этом наибольшее число возможных признаков приходится на долю зрения: движение (мгновенное/длительное, быстрое / медленное, резкое / мягкое, неровное / ровное, непрерывное / прерывистое, беспорядочное, скользящее), статика (удаленность – близкое / далекое), размер – большое / маленькое, форма – круглая, искривленная, заостренная, вытянутая). Обоняние дает нам различение запахов, которые в первую очередь квалифицируются как приятные / неприятные. Вкус позволяет дифференцировать вкусовые признаки (характеристики) объекта – сладкое, соленое, кислое, горькое (также характеризующиеся как приятные / неприятные). Осязание дает возможность различать: признаки кожно-осязательной (тактильной) группы (прикосновение, давление, свойства поверхности – гладкое / шероховатое; фактура объекта; твердость или жесткость, а также упругость; форма), признаки температурной группы (горячее / холодное), болевой группы (боль режущая, колющая, ноющая, тупая, острая). Признаки голода, жажды, удушья мы получаем через органические ощущения. Отмеченные признаки, по существу, охватывают все разновидности признаков, кроме звуковых. Поэтому представляется оправданным определить (с некоторой неизбежной долей условности) сферу мотивации ... звукосимвольных слов в целом как "незвук" (с. 88).

Как можно заметить, спектр обозначаемого звукосимволом настолько широк, что им практически может быть любой объект

как живой, так и неживой природы. Отсюда весьма вероятен вывод о характере первоначального языка и о происхождении языка как изначально звукообразительного феномена.

В языках мира, независимо от их происхождения, складываются системы звуковой изобразительности, сходные в своем фонетическом оформлении. Так, обозначения лизания, обозначения всасывания (ртом жидкости), обозначения щелканья, чавканья, дуновения (ртом) и т.п. имеют для многих языков сходный звуковой облик, который описывается для каждого вида обозначаемого в терминах, показывающих особенности, складывающиеся как модели.

Вот как, например, описывается обозначение всасывания (ртом жидкости), рассматриваемый С.В. Ворониным как тип VIII: "Кинема всасывания ртом жидкости имеет значительное сходство с артикуляцией в первую очередь таких звуков речи, как глухой свистящий или шипящий: в том и в другом случае участвует передняя часть языка, которая соприкасается с нёбом по бокам, оставляя узкую щель посредине; может происходить также поднятие к нёбу средней части языка. Отсюда — международность ... /s-/ /S-/ в обозначениях всасывания. В этой связи уместно привести "синтезированные слова sʰp, sip, полученные ... в результате жеста всасывания. Ср. *англ.* suck "сосать, всасывать". Более обычен, однако, конечный губной согласный, отражающий смыкание губ (во время всасывания): *англ.* sip "отхлебывать, ужинать"; *малайск.* sesap, *япон.* suu (<suur), *семит.* ŠPŠP" (с. 90-91).

Помимо проявлений поведения человека, имеющих звуковое сопровождение, такими же моделями, сходными по самым разным неродственным языкам, обладают и другие, никак не выражаемые в звуке, такими, как улыбка, мимика презрения, удивления, выражение страха, сомнения, негодования и проч.

"Одним из широко распространенных типов обозначений улыбки (как, впрочем, и обозначений вообще мимики, связанной с действием губ) в различных языках является тип, образованный с лабиальным носовым; ср. *англ.* smile 'улыбаться', *якут.* мичий 'слегка улыбаться', *мычай* 'ухмыляться', *венск.* muheita 'улыбаться', *эвен.* мусьм 'усмехаться', *индонез.* senjam (an) 'улыбка', *зап.-судан.* тиа 'улыбаться; смеяться' (с. 93).

Универсальными, как показывает материал, с точки зрения

звукового выражения в различных языках оказываются и словопейоративы (уничижительные, презрительные) и т.п. Способы выражения этих значений в языках весьма многообразны, но при этом обнаруживаются представляющиеся неслучайными совпадения. "Известны, например, такие способы выражения презрительного, уничижительного значений, как палатализация (ср. презрительное говорение "в нос") и глоттализация (ср. горловой звук, имитирующий позыв к рвоте). Ср. *араб.* *bilağn* 'переносающий сплетни', *hálban* 'глупый'; *др.-евр.* 'akbār 'крыса', *араб.* 'af'a 'гадюка' ... Любопытно арамейское ... образование *pirta'nā* 'блоха', имеющее в своем составе и носовую, и горловую, а также лабиальный.

Лабиализация (огубление) хорошо известна как один из способов выражения презрительного значения. ...Проведенное нами исследование показывает, что для лабиальных (губных) характерен набор следующих основных фонетических значений: 'большой — округлый — выпяченный — громкий — темный — печальный — мягкий — медленный — глупый' ... В эмоционально-интеллектуальной сфере (см. последнее значение) символизм данного фонемотипа определяется артикуляторно выразительными движениями лица, сопровождающими эмоцию презрения. Презрение (как и отвращение) в значительной степени выражается посредством движения мышц, окружающих губы (рот) и нос, при этом выпячивается, оттопыривается нижняя губа и оттягивается верхняя губа (обнажая клык с одной стороны лица), нос поднимается вверх. Стаивится, таким образом, понятным использование лабиальных (наряду с носовыми) для ЭС-передачи эмоции презрения и возникающего на этой основе пейоративного (уничижительного) значения. [Связь пейоративного значения со значением "округлого, надутого" отмечалась и этимологами ...] Фонемотип лабиальных принадлежит к числу фонемотипов, чье пейоративное значение проявляется достаточно отчетливо при наличии в ЭС-слове даже одного лабиального; ср. примеры многочисленных экспрессивных образований с (u:) (-oo-); *англ.* *goon* 'тупица, болван', *gook презр.* 'изгит'. Наиболее четко, однако, это значение лабиальных проявляется в полилабиальных образованиях (содержащих два и более лабиальных) ... *swoozled* 'пьяный', *plonk* 'дешевое вино', *booby* 'болван, олух', *flummadiddle* 'ерунда', *oofay (презр., негрит.)* 'белый человек', *gump* 'тупой

человек'. ... Woof 'вести глупый разговор', bloor 'грубая ошибка' ... sproor 'слабый, глупый человек'" (с. 94, 95, 96, 97).

Звукосимволическую природу обнаруживают также обозначения "круглого" и обозначения "большого / малого". "В литературе неоднократно отмечалась роль лабиальных фонем в названиях округлых, шарообразных, выпуклых, выпяченных предметов в самых различных языках. Лабиальными используются для обозначения предметов округлых, выпуклых и т.д. благодаря таким чертам их артикуляции, как округление либо выпячивание губ и увеличение объема ротового резонатора. Так, В.Г. Лобин связывает (u), в частности, со звукоизобразительной передачей предметов "выпуклого, округлого очертания" ... Ч. Максвелл обращает внимание на тот факт, что инициальные [*т.е. начальные*] bu-, bum-, bung- характерны для большого количества слов малайского языка, передающих понятие округлости ... А.М. Газовым-Гинзбергом обнаружено в семитских языках 66 корней с таким значением губных фонем ... на основе таблицы случайных чисел была сделана выборка, по численности равная выборке слов, обозначающих округлое ... Оказалось, что в английских словах, обозначающих округлое, наблюдается превышение вероятного ожидания лабиальных почти в 2,5 раза. Такое значительное превышение нет оснований считать случайным, – его следует, без сомнения, связать с выполнением лабиальными звукосимволической функции указания на округлость ... Был проведен подсчет частоты появления каждого лабиального в выборке ... по сравнению с вероятным ожиданием ... Оказалось, что в части согласных наибольшее превышение вероятного ожидания – у /b/ и /p/: соответственно в 5,6 и 2,6 раза. ... /b/ и /p/ следует в нашем случае признать наиболее экспрессивными из всех лабиальных. Слова с лабиальными фонемами целесообразно разделить на монолабиальные и полилабиальные образования. Под монолабиальными образованиями понимаем слова, в которых имеется лишь одна лабиальная фонема (согласная или гласная). Например, bale 'кипа, тюк', pill 'пилюля'. Такие образования в выборке составляют 25%. Под полилабиальными понимаем образования с двумя и более лабиальными. Например: ball 'мяч, шар', pumpkin 'тыква'. На их долю приходится 75%. Обращают на себя внимание 4 образования, состоящие из одних лабиальных: bomb 'бомба, мина', bob 'гиря', pome 'фрукт, напоминающий

яблоко', ротрот / ротроп 'помпон' (8,9% полилабиальных образований). ... Приведем примеры реализации выделенных моделей.

Модель I: rot 'горшок, котелок', boulder 'валун'.

Модель II: bulb 'луковица',ommel 'округлое утолщение на орнаменте'.

Модель III: cup 'чаша, чашка', globe 'шар, сфера', ... Как видим, для английских обозначений округлого характерны полилабиальные образования с контактным положением лабиальных фонем. Они составляют 86,6% всех полилабиальных образований ... Вышеизложенное приводит нас к заключению, что звуко-символизм округлого связан не только с наличием лабиальных фонем, но – в большинстве случаев – с их контактным положением. ... наиболее характерными сочетаниями лабиального согласного и лабиального гласного в ЛСГ (лексико-семантических группах) английских обозначений округлого являются:

для модели I: b^Λ-; bou-; bə; bu-; pO-;

для модели II: bob-; b^Λb;

для модели III: -Ob; -^Λb.

Можно утверждать, что именно данные сочетания лучше всего "приспособлены" в английском языке для передачи округлого. Отметим здесь также значительную роль, которую играет в звукоизображениях округлого "этимологически губной"/^Λ/ (</u/): это еще одно свидетельство реальности и витальной силы "звуко-символической (этимологической) инерции". ... Такая картина характерна не только для английского. Проведенный в работе подсчет еще по семи языкам различных языковых семей показывает, что превышение вероятного ожидания лабиальных в обозначениях округлого таково: в русском – 1,40, в чувашском – 1,88, в венгерском – 1,58, в монгольском – 1,60, в индонезийском – 1,55, в хауса – 1,41, в суахили – 1,52, т.е. в среднем 1,56.

Не менее широко распространенной (хотя и менее единообразной), чем символика "округлого", является символика "большого / малого". Еще Д. Вестерман отмечал для *эве* (и других африканских языков), что, например, низкий тон связан с обозначением чего-либо большого; высокий же тон – с обозначениями чего-либо маленького; ср. ghàgbàgbh 'большой', но kítí 'крохотный' ... На символическом противопоставлении u/i (как

манifestации противопоставления “большого / малого”) детально останавливается А.М. Газов-Гинзберг ...” (с. 98, 99, 100, 101, 102).

Звукосимволизмом, как показывает С.В. Воронин в своем исследовании, обладают также обозначения напряжения – жевание, хождение (стояние) на носках, хватание, сжатие, давление и т.п.

На базе выведенных автором системных соотношений между звуком и смыслом достаточно очевидно просматривается общая, универсальная для всех человеческих языков система ассоциативных связей между внешними объектами, психофизиологическими ощущениями, которые они вызывают, и звуками человеческой речи, которые выражают или символизируют, обозначают характер этих психофизиологических ощущений.

Ощущения, оказывается, лежат и в основе грамматических представлений. Языковой материал по различным, иеродственным, языкам показывает, что здесь возможно выявление отнюдь не случайных зависимостей. К числу таких универсальных явлений следует отнести тенденцию передавать императив возможно более краткой формой, удлинение гласного как показатель множественности. “В морфологии (словообразовании) хорошо известен звукосимволизм уменьшительных суффиксов, таких, как *англ.* -у, -ie, *итал.* -ino, *исп.* -ito, *груз.* -ia. Отмечалась также символика в оппозиции родовых окончаний...” (с. 110-111). Однако изучение многообразных явлений, связанных с выявлением звукосимволизма в грамматике, еще только начинается и скольконибудь обстоятельных работ, позволяющих делать широкие обобщения, пока не имеется.

Выявив и определив природу связи звука человеческой речи и “звука” внешних объектов, природу закономерную и неслучайную, отметив закономерную обратимость, “переводимость” каналов и способов человеческого восприятия, обобщающуюся, в конечном итоге, в способность для человека выразить и обозначить все в звуке, в слове своего языка не случайно, а в природной воспринимаемой сущности, есть смысл задуматься после этого и над природой слова как феномена не только речи и языка (что привычно и объяснимо), но и как

феномена самодовлеющего, как явления, имеющего собственную, независимую от человека природу и как явления этой самой Природы, Натуры, частью которой является человек.

Привычно рассматривать слово, язык и звук человеческой речи как производное человека и человеческого сознания. Можно ли посмотреть обратно, с другой стороны, от слова, от языка, и создаваемое им "пространство" обозначаемого и называемого в человеке, в сознании, и тем самым, самого человека и мир, его окружающий, созданный им либо не созданный, но воспринятый, — все это рассмотреть как "произведение", "производное" слова? Не дает ли такой подход новый, неожиданный стимул лингвистике? Не поможет ли он обнаружить, увидеть в ней то, что есть, но не вскрыто еще, не обнаружено?

Нельзя сказать, чтобы такой подход был методологически неверен, пусть даже и оправдывался бы только "выгодой получения" новых, привлекательных результатов.

Он оправдывается самой логикой развития человеческого сознания и мировоззренческих парадигм в последние десятилетия в Европе и Новом Свете под влиянием прежде всего достижений в области физики после Эйнштейна. Известный современный психиатр Станислав Гроф, исследовавший эмпирически уровни человеческой психики, не бывшие до него предметом внимания психологов и психиатров, ограничивавшихся психологией личности, и назвавший их уровнями "за пределами мозга" — перинатальным (предшествующим рождению, память о котором хранят в себе клетки человеческого организма, как показало его исследование) и трансперсональным (уровень исторической, общечеловеческой и также природной, биологической памяти в человеке, связывающий его неведомыми для него нитями со всей вселенной в ее пространственной и временной протяженности), — так характеризует это открывшееся новое состояние для общественного сознания, которое определяет как "новое понимание реальности, существования и человеческой природы":

"За последние три десятилетия значительные наработки в области математики, лазерной технологии, голографии, квантово-релятивистской физики и в исследованиях мозга привели к открытию новых принципов, открывающих далеко идущие перспективы для современных исследований сознания и для науки в целом. Эти принципы были названы холономными,

голографическими или голограммными, потому что они являются собой захватывающую альтернативу конвенциональному пониманию отношений целого и его частей, ...

...Новые интуитивные прозрения затрагивают такие фундаментальные проблемы, как упорядочивающие и организующие принципы реальности и центральной нервной системы, распределение информации в космосе и в мозге, природа памяти, механизмы восприятия, взаимоотношение частей и целого, ...

Феномен дистрибутивной памяти несет в себе наибольшую потенциальную значимость для понимания того факта, что ... в некоторых особых состояниях сознания появляется доступ к информации практически о любом аспекте Вселенной. Голографический подход позволяет представить, как информация, опосредуемая мозгом, становится доступной каждой его клетке, как генетическая информация о целом организме содержится в каждой отдельной клетке тела.

В тех моделях Вселенной, где главное внимание отведено субстанции и количеству (как в той, которая создана механистической наукой), часть отличается от целого очевидным и абсолютным образом. В модели, которая представляет Вселенную системой вибраций и опирается на информацию, а не на субстанцию, данное различие уже не действует. ...

Выдающийся физик-теоретик Дэвид Бом, работавший раньше вместе с Эйнштейном ... сформулировал революционную модель Вселенной, которая распространяет холистические принципы на те области, которые в настоящее время не являются предметом прямого наблюдения и научного исследования. ... Получившаяся в результате картина реальности изменила наиболее фундаментальные философские положения западной науки. Бом описывает природу реальности вообще и сознания в частности как неразрывное и когерентное целое, вовлеченное в бесконечный процесс изменения – холодвижение (holomovement). Мир – это постоянный поток, и стабильные структуры любого рода – не более чем абстракция; любой доступный описанию объект, любая сущность или событие считаются производными от неопределимой и неизвестной всеобщности.

Явления, которые мы воспринимаем непосредственно нашими чувствами и при помощи научных инструментов, – то есть

весь мир, изучаемый механистической наукой, -- представляют лишь фрагмент реальности, развернутый или эксплицитный (явный) порядок. Это особая форма, источником и генерирующей матрицей которой является более фундаментальная всеобщность существования -- свернутый или имплицитный (неявный) порядок, в нем эта форма содержится и из него возникает ...

В отличие от идеалистов и материалистов, Бом предполагает, что материю и сознание нельзя объяснить друг через друга или свести друг к другу. И то и другое -- абстракции имплицитного порядка, их общего основания, и представляют поэтому нераздельное единство. ...

Холономный подход предлагает потрясающе новые возможности, касающиеся некоторых экстремальных паранормальных явлений, постоянно освещаемых в духовной литературе и считающихся абсурдом в механистической науке. Психокинез, материализация и дематериализация, левитация и другие сверхнормальные способности ..., демонстрирующие власть ума над материей, вполне заслуживают в этой связи научной переоценки. Если основные положения холономной теории о явном и неявном порядке отражают реальность с достаточной степенью точности, то вполне допустимо, что некоторые необычные состояния сознания могут опосредовать прямое переживание неявного порядка и даже вмешательство в него. Таким образом, можно видоизменить явления феноменального мира, влияя на порождающую их матрицу. Такого рода вмешательство будет совершенно неопостижимым для механистической науки, поскольку оно минует обычную цепь линейной причинности и не связано с преобразованием энергии в рамках явного порядка, как он нам известен.

Очевидно, мы приближаемся к времени сдвига главной парадигмы. Сейчас уже имеется богатая мозаика новых теоретических понятий с некоторыми общими характеристиками, а также факт радикального отхода от механистических моделей. ... Всеобъемлющая парадигма будущего, способная воспринять и синтезировать все разнообразие данных квантово-релятивистской физики, теорий систем, исследований сознания, нейрофизиологии, а также древней и восточной духовной философии, шаманизма, первобытных ритуалов и целительской практики, должна включать взаимодополняющие дихотомии на

трех различных уровнях: космоса, индивида и человеческого мозга" (*Станислав Гроф. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993, с. 92, 93, 98, 101, 102, 109, 110*).

Постулируемый С. Грофом холистический подход к явлениям действительности, и сознания в том числе, дает возможность проектировать принципиально новые взгляды на интересующие нас явления языка и слова. Язык и слово представляют собой то самое единство материи и сознания, о котором Бом полагал, что их "нельзя объяснить друг через друга или свести друг к другу. И то и другое – абстракции имплицитного порядка, их общего основания". Слово в его звуковом, формальном выражении для носителей языка, и оно же в его смысловом, семантическом выражении, равно как и сам язык, элементом, частью которого оно является, представляют собой, в структуре холистического представления о мире, эксплицитный, развернутый (явный) порядок. Но это лишь фрагмент действительной реальности. "Это особая форма, источником и генерирующей матрицей которой является более фундаментальная всеобщность существования – свернутый или имплицитный (неявный) порядок, в нем эта форма содержится и из него возникает".

Говоря о том, что же может быть этим источником и генерирующей матрицей, С. Гроф, опираясь на последние достижения современных наук, говорит о существовании общего разума, идею и отражения которого как начала можно увидеть в традициях многих философских и религиозных систем немеханистического характера:

"Теория систем дала возможность сформулировать новое определение разума и умственной деятельности. Она показала, что любое устройство, состоящее из частей и компонентов, образующих достаточно сложные замкнутые каузальные цепи с соответствующими энергетическими связями, будет обладать ментальными характеристиками, реагировать на различия, обрабатывать информацию и саморегулироваться. В этом смысле можно говорить о ментальных характеристиках клеток, тканей и органов тела, культурных групп и наций, экологических систем или даже всей планеты ... И когда мы говорим о большом разуме, объединяющем иерархию всех меньших, даже такой скептик, как Г. Бейтсон, должен признать, что такая концепция близка к

понятию об имманентном Боге" (с. 78).

В модели Вселенной, которая представляет ее как систему вибраций и опирается на информацию, а не на субстанцию, в модели, в которой Вселенная рассматривается не как материя только, а как сознание и информационное поле, вбирающее, включающее в себя все, проявляемое, проявленное и могущее быть таковым, в модели, в которой первостепенное значение приобретают понятие ноосферы (введенное В.И. Вернадским) – вселенского разума как космического начала и понятие инфосферы – как начала, развития и конца всех событий, имеющих быть и бывших в виде заданной, генерирующей матрицы и образа, слепок смысла, сгустка его, "семени" сущего, – в такой модели Вселенной иным должно быть и понимание языка и слова.

В этой связи, в русле данного понимания, небезынтересно вспомнить, для предмета нашего рассуждения – происхождение слова и, как следствие, языка – о том значении, которое придавалось мантрам, звучащим формулам, произнесение которых, вызывая определенные вибрации, способно приводить к изменениям не только психического порядка.

"Особое отношение между звуком и формой очаровывало философов и ученых с давнейших времен. Восточные духовные учения включили изучение этого отношения в науку метафизики. На Востоке вся видимая вселенная ... развивалась из первичного звука, который разделился приблизительно на пятьдесят "матричных видов энергии", или вибраций, в течение процесса расширения. Таким образом, все, что мы можем воспринять, связано с первичным звуком.

Тантрические учения описывают четыре четкие стадии звуковой эманации: "непроявившийся звук, становящийся выраженный звук, светящийся охватывающий звук и охваченный звук, последний из них имеет форму" (*Пенни Слингер, Ник Дулас. Тайны пола. Минск, 1993, с. 65*).

В восточных традициях Индии, Китая и Тибета наука о звуках, выражающих универсальную связь человека с космосом, связь порождающую и творческую, поскольку из звука, из первозвuka возникло все, получила глубокую и тонкую разработку применительно к человеку, его индивидуальным особенностям, психическому состоянию, ибо каждому звуку и сочетанию звуков приписывалось значение, распределяющееся по всем

существующим уровням бытия, каждый звук обладал не только магической силой, но и мог быть описан в терминах собственного смыслового поля, с точки зрения своего значения.

Значение это, по характеру своему и существу, напоминает характеристику звука как идеофона (звука речи, символизирующего какое-либо свойство живой и неживой природы) в теории имитативов.

Не находятся ли звук и смысл в своих отношениях в такой же связи друг с другом, как тело и дух, и не существует ли и не существовал ли звук первоначально в виде "семени" звука — "неспроявившийся звук", имея его как свой собственный первоначальный "смысл"? И не является ли сам человек произведением такого "семени" — "слова", имея четыре таких же стадии, как и звук, до своего объявления в "форме", являясь в мир? Складывающиеся начатки новой мировоззренческой парадигмы, проявленной в кинге С. Грофа, не исключают возможности подобного взгляда. Человек может быть рассмотрен как "слово" вселенского мирового порядка, пришедший в мир со своим значением, являющийся реализацией своего "значения", раскрывающий в себе самом, жизнью своей, проживанием в мире, это свое значение.

Тогда иным может быть взгляд на природу происхождения языка и слова, на природу соотношения звука и смысла, на самый предмет этимологического анализа как таковой. Если смотреть на слова (и звуки) всех языков как на то, что содержит в себе единое отношение к смыслу, комплекс единых и общих смыслов в истоке, первоначально своем, отражающем универсальность психофизиологических свойств человека (и вместе с ним природы, космоса) — в первоначале как в "семени" слов Языка как такового, Языка человека и языков, от него производных, — есть смысл задуматься над характером этой природы. Не является ли она отражением, воплощением Слова-"семени", породившего ее?

На этом пути следует быть осторожным, дабы не сделать скоропалительных выводов и обобщений, тем более новый взгляд на природу Вселенной далеко еще не оформился, стройной мировоззренческой, научно проверенной и обоснованной системы, интерпретирующей мир, пока что не существует, есть только представление о том, что предшествующая система механистична и неполна, и не филологам, не лингвистам, по-видимому, следует

ее разработать, однако взглянуть по-другому, с позиций нового восприятия своих объектов, пересмотреть ряд кажущихся бесспорными и аксиоматичными положений, особенно под влиянием фактов, не вписывающихся и не находящихся удовлетворительного объяснения с позиций прежней методологии, видимо, бесполезно.

Взглянуть по-новому не означает перевернуть на обратное, а постараться увидеть иным соотношение формы и содержания, производного и производящего, звука и смысла, языка и человека, праязыка и языков, от него отходящих, увидеть иными процессы в слове, до него и вокруг него.

"В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ни что не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков", – так начинается Евангелие от Иоанна. И другое начало, начало книги "Бытие" из пятнадцатикнижия Моисеева: "В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет".

В традиционном, вошедшем во все учебники и хрестоматии, языкознании слова этих важных концептуальных начал, бывших основой целых систем религиозных и философских мировоззрений, рассматривались сугубо критически, как пример "поставленных с ног на голову" представлений о происхождении языка и слова. Не споря с этим устоявшимся положением, являющимся лишь отражением долгой и безуспешной борьбы материалистического и идеалистического подходов к действительности, растягивавшим, раздиравшим единое почему-то на две половины и метавшимся между ними то в одну, то в другую сторону, видимо, следует показать (с точки зрения возможного преломления "холодного" мировоззрения к проблемам языкознания), что о разных "словах" идет речь в одном и другом случае. Суть не в том, что одно верно, другое неверно, а в том, что одно говорит об одном, а другое, принципиально, о противоположном, между одним и другим нет пересечения, и потому ни понимания, ни противоречия не может быть.

О взаимном дополнении и о принципиальной непересекаемости двух этих подходов С. Гроф, в частности, писал следующее:

“Вселенная тогда предстала бы как в своем феноменальном, эксплицитном или развернутом аспекте, так и в трансцендентальном, имплицитном или свернутом аспекте. Соответствующей дополнительностью на уровне человека будет образ ньютоново-картезианской биологической машины и неограниченного поля сознания. Такая же дихотомия будет отражена в двойственном аспекте человеческого мозга, сочетающем цифровое, компьютероподобное функционирование и параллельную обработку, управляемую холистическими принципами. Хотя в настоящее время невозможно скрепить эти представления и создать внутренне состоятельную модель, даже в своих предварительных формах холистический подход дает небывалые возможности в противоречивом поле современных исследований сознания” (цит. книга, с. 110).

Итак, о каких словах, точнее о каком Слове и на каком языке, может идти речь в приведенных Началах? О Слове, которое есть Бог, и о Слове, при помощи которого был создан вначале свет, в котором была жизнь, и жизнь эта была светом человека? Вряд ли о слове привычного человеческого языка (языков), хотя и о нем тоже, но не так понимаемого, не в привычной механистической парадигме, а в холистической, в которой всё и отдельные совместны, и всё в отдельном, в части, и в части, в этом отдельном всё, поскольку холистический подход предполагает принципиально новым восприятием и существованием части и его целого; видимого, проявленного, эксплицитного (слова — как слова человеческого звукооформленного языка) и невидимого, не проявленного, имплицитного (Слова-“смысла”, из которого было создано и возникло все, и свет, и жизнь, и жизнь человека):

“Трансценденция конвенционального различия частей и целого, являющаяся главным достижением холистической модели, — это сущностная характеристика самых разных систем вечной философии. Поэтический образ ожерелья ведического бога Индры — прекрасная иллюстрация этого принципа. В “Аватамсака-сутре” записано: “В небесах Индры есть, говорят, нить жемчуга, подобранная так, что если глянешь на одну жемчужину, то увидишь все остальные отраженные в ней. И точно так же каждая вещь в мире не есть просто она сама, а включает в себе все другие вещи и на самом деле есть все остальное” (с. 93).

Так же связаны между собой эти Слово и слово, как жемчужины ожерелья и все ожерелье, и в каждом слове можно увидеть все слова (Слово), и в Слове присутствует образ каждого слова.

Обращает на себя внимание тот факт, что в современных, объясняющих мир и его возникновение теориях находит свое подтверждение модель Ветхозаветного Начала создания Бытия из света: в основе книги Завета, видимо, лежал "холодный" принцип восприятия космоса и человека:

"Обзор новых направлений в науке будет неполным, если не отметить работу Артура Янга (*Young, 1976a, 1976b*). Его теория процессов серьезно претендует на роль будущей научной метапарадигмы. Она организует и самым исчерпывающим образом объясняет данные из ряда дисциплин: геометрии, квантовой теории и теории относительности, химии, биологии, ботаники, зоологии, психологии и истории, объединяя их во всеобъемлющее космологическое видение. Модель Вселенной Янга имеет четыре уровня, определяемые степенями свободы и ограниченности, и семь последовательных ступеней: свет, ядерные частицы, атомы, молекулы, растения, животные и люди. Янгу удалось открыть фундаментальный паттерн вселенского процесса, повторяющийся вновь и вновь на различных уровнях эволюции в природе. Кроме широких возможностей объяснения явлений, эта концепция обладает возможностями их предсказания. Подобно периодической системе Менделеева, она способна предсказать естественные явления в их специфических аспектах.

Приписывая решающую роль во Вселенной свету и целенаправленному влиянию квантов действия, Янг перекинул мост через пропасть, разделяющую науку, мифологию и "вечную философию". Его метапарадигма согласуется поэтому не только с лучшим в науке, но может также применяться к необъективным и неопределимым аспектам реальности далеко за ее установленными пределами. О теории Янга не стоит рассуждать без солидных познаний в нескольких научных областях, так что заинтересованному читателю следует обратиться к оригинальной работе.

В настоящее время невозможно, как видно, объяснить все революционные открытия современной науки ... в единой и всеобщей новой парадигме. Однако все они имеют, по-

видимому, кое-что общее, а именно, разделяемое их сторонниками глубокое убеждение, что механистический образ Вселенной, созданный ньютоно-картезианской наукой, не может считаться точной и окончательно установленной моделью реальности. Понятие космоса как гигантской супермашины, собранной из бесчисленных отдельных объектов и существующей независимо от наблюдателя, уже устарело и отправлено в исторический архив науки. Исправленная модель показывает Вселенную единой и неделимой сетью событий и взаимосвязей; ее части представляют разные аспекты и паттерны одного интегрального процесса невообразимой сложности. Как предсказывал более пятидесяти лет назад Джеймс Джинс (*Jeans*, 1930), Вселенная современной физики больше похожа на систему мыслительных процессов, нежели на гигантский часовой механизм. По мере того как ученые проникают все глубже в структуру материи и изучают многочисленные аспекты мировых процессов, понятие твердой субстанции постепенно исчезает из этой картины, оставляя им только архетипические паттерны, абстрактные математические формулы или универсальный порядок. Следовательно, не будет странным предположить, что связующим принципом в космической сети является сознание и нередуцируемый атрибут существования” (с. 81-82).

Все сказанное в должной мере может быть отнесено и к обсуждаемому предмету, равно как к слову и языку, происхождению языка (языков), происхождению слова (слов) и этимологии.

Началом создания был свет, возникший по Слову, и Слово это и есть, очевидно, тот фундаментальный паттерн, проявляющий себя при всяком творении, при всяком переходе, со ступени на ступень эволюции. И если Вселенная больше похожа на систему мыслительных процессов, а не на часовой механизм, если исчезает понятие твердой субстанции, оставляя место архетипическим паттернам, сознанию, универсальному порядку и атрибуту существования, который есть все в началах его, то не имеет ли смысл по-иному воспринимать сами вечные тексты и их философские и мировоззренческие основания?

При изменении методологической установки в языкознании его известные и выявленные закономерности, проявления и процессы не будут упразднены или отвергнуты, они лишь получат

иную интерпретацию, будут ничем распределены, обретут перспективу своей глубины, перспективу Начала, в какой-то начальной точке и уровни, стадии, срезы последовательной ее эманации, иррадиирования и воплощения. Иной может выглядеть и система сложившихся "родственных" отношений в языках, разбивающая их на группы и семьи, опирающаяся на признаки схождения и расхождения формы слова, и только формы.

Звукосимвольные же и звукообразительные схождения между языками, традиционно признающимися неродственными, дают возможность говорить о единстве типов звукосмысловых механизмов вне зависимости от степени генетической близости языков друг к другу. В условиях холистического видения мира пространство и время оказываются непротяженными, они уничтожаются. Не может ли оказаться, что характер звукосмысловых соотношений в слове в определенном смысле не менее важен, если не более, для языков, чем внешние признаки структуры и формы, и не второе ли следствие первого?

Мотивации звуковых изменений в структуре корня, мотивации изменений в грамматике и словообразовательной структуре по языкам, не могут ли они быть выведены через тип восприятия, отразившийся в данном национальном сознании и, следовательно, в языке? "Смысловое" отношение к звуку-слову, воплощаемое в том, почему именно таким звуком-словом именуется то либо другое в действительности, вследствие чего исходно единое (паттерн?), разбегаясь, дает различные результаты по языкам, — это "смысловое" отношение может неожиданно оказаться воплощением "Смысла" самого народа — носителя своего языка, тем, что он есть и чем он является на земле и в среде всех других народов: через смыслы слов, через языковые смыслы выводится смысл самого языка и, тем самым, смысл его народа, ибо народ и его язык суть одно в определенном отношении и в этом же отношении народ может рассматриваться как проекция, проявление своего языка на "пространственно-временной" плоскости социального с точки зрения холистического подхода. Не случайно во многих языках, кстати, и в русском, понятия "народ" и "язык" обозначались единым словом ("И назовет меня всяк сущий в ней язык" и "притча во языцех").

Ветхозаветное повествование о Вавилонском столпотворении и о смешении языков (и языков с ними

одновременно) как последовавшем затем результате отнюдь не выглядит в этой связи ни наивным, ни невероятным, скорее не понятным посетителями ньютоно-картезианской механистической парадигмы.

Речь в нем идет о духе и плоти, о стремлении человека к Богу как первоисточнику своему, но о стремлении не духовном, а плотью, о стремлении, выразившемся в "поднятии плотью" к Нему – построении города и башни, о стремлении соединиться с Ним и стать равным Ему – "сделаем себе имя, прежде чем рассеемся по лицу всей земли".

В этом "сделаем себе имя", т.е. обречем не просто название, но и смысл в имени, заключена глубокая идея "духовного овеществления" (единство материального и нематериального), идея закрепления в мире, в мире не физическом (ибо их устремления обращены к Богу и имени), не материальном, а в мире ментальном, в мире идей (иоосфере, инфосфере, если применять современные представления), но средствами плотного, материального и физического – построение города и башни.

Стремление это подняться появилось у них после того, как они распространились по всей земле после потопа – овладев пространством земли в горизонтали:

"На всей земле был один язык и наречие. Двинувшись с востока, они нашли в земле Сенаар равнину, и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей, и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес; и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли. И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Господь: вот, один народ и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали сделать. Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город [и башню]. Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле" (Бытие, гл. 2; 1-9).

Объяснение этого канонического фрагмента, всегда бывшего объектом критических замечаний и благодушной усмешки со стороны ученых языковедов, занимавшихся

вопросами происхождения языка (языков мира), вопросами происхождения членимой речи, вопросами глоттогонического процесса, всегда предпринимаясь, так или иначе, с позиций ньютоно-картезианского мировоззрения. Но разве с этих позиций был создан разбиравшийся ими текст, кем бы он ни был создан? Позиции эти, как мы уже замечали, не пересекаются, они не смежны, между ними не может быть достигнуто понимание.

Адам, первочеловек, в саду Эдемском, до своего падения, говорил с Богом, и Бог там говорил с ним, обращаясь к нему. Но на каком языке они говорили? Мог разве это быть материальный, выраженный в звуке и звукооформленном слове, произносимом устами, посредством органов речи, язык, если сам Адам обрел плоть – “и сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их” (Бытие, гл. 3; 21) – тем самым, тело, материальную оболочку, только после грехопадения своего, и Бог есть прежде всего нематериальная, бесплотная, чисто духовная сущность? Каким был язык, на котором Адам давал имена всем “душам живым”: “Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел (их) к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым” (Бытие, гл. 2; 19-20)?

Только “душам живым” – скотам и птицам и зверям полевым – нарек человек имя, не сказано о неживых предметах. О каких именах идет речь, если это имя имеет только душа живая? Это не могут быть имена материальные, т.е. физические, речевой материи, звуковой материи слова, – только лишь имена духовных сущностей, закрепляющие в духовном, “ментальном”, горнем, Господнем мире природные сущности душ живых, имена, делающие их сущностями, существующими и потому узнаваемыми, как и имя Бога – Иегова “аз есмь сущий”, ибо Он есть начало начал, и существование для Него есть Его имя и Его суть (сам Адам тогда еще не имел имени своего Адам, но был человек).

Именно такое, по смыслу, имя хотели себе обрести строители Вавилонской башни – имя духовной сущности: “сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу земли”.

тем самым, оставшись и закрепившись, став сущими как единый народ, духовное целое, как "душа живая". Но в их предприятии было два нарушения смысла исходного, две подмены, два того, что исключает одно другое (два проявления "нехолодного" подхода): нельзя было сделать имя духовной сущности, "души живой" единого и после того рассеяться, т.е. распасться как эта единая сущность, ибо рассеяние предполагает отсутствие единого либо его упразднение для духовного, распадение этого имени, и нельзя было сделать себе это имя построением города и башни, через создание материального, плоти, ибо имя – духовная сущность и создается актом в нематериальном мире.

В том, что они рассеялись, не став единым народом по имени и не обретя единый язык по "плоти" (по "башне и городу"), но стали по "плоти" народами разными, рассеявшимися по земле (хотя были до этого по духу, как единая душа живая – единым народом и был у них единый язык, но без "имени" и без "плоти"), – в этом неотвратно сказалось действие разветвлявшейся модели созидания народов, языков, и языков на земле (проекция фундаментального паттерна на последующем уровне). И они это знали, когда говорили – "сделаем себе имя, **прежде чем** **рассеемся по земле**", – рассеяние было для них неизбежным (как расхождение, разбегание от единого центра, от первосущности, к усложнению, к многообразию). И Господь созидал языки, когда привел их в смешение, давая "плоть" языкам – по "башне и городу", ибо это был уровень, стадия наступавшей "плоти" для "имени" и "языка", которые были до этого лишь духовными сущностями.

Как в свое время Адам, созданный по образу и подобию Божию, Который не обладает плотью, ибо Он бесплотная, нематериальная сущность, был лишь духом, "душой живой", нарекая имена таким же "душам живым", скотам и птицам, и язык его, на котором он нарекал имена, не мог быть "плотным" и материальным, звукофизическим языком, но только "паттерном" этого языка, и лишь потом, по изгнании своем на землю из сада Эдемского, обрел себе плоть, так и народ, распространившийся по земле по потопе, бывший сначала единым народом, имевший лишь один язык и одно наречие и не имевший имени, не имел "плоти" как народ в языке своем, но был лишь душой без имени, обрел "плоть" в "языках" по смешению и рассеянию по лицу земли.

Это и было стадией "плоти", воплощения на земле, стадией обретения языком (=языками) материальной своей оболочки. Единого языка по "плоти" не суждено было иметь народу (=народам) земли, ибо не суждено было быть единому по "плоти" народу.

От "семени", от единого, от духовного по природе своей "плотское" рассеивается как не одно, а как множественное.

Закон этой холономической по своей природе модели обнаруживает очевидное сходство с моделями, просматриваемыми в связи с исследованиями в области фоносемантики, имитативики и реконструкции праязыков. Закон этот, видимо, может быть взят за основу определения соотношения звука и смысла (а также смысла и звука) при построении в будущем системной этимологии языков мира.

Сокращения (литература) по цитированным источникам

Пизани, 1975 - *Пизани В.* Etymologica Parerga (Этимология, 1973)

Risch, 1976 - *Risch E.* Stoffadjective auf -ejos im mykenischen ("Studies in Greek, Italic and IndoEuropean Linguistics. Innsbruck.)

Wilke, 1922 - *Wilke G.W.* Der Weltbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst ("Mannus". Zeitschrift für Vorgeschichte, Bd. 14, H. 1/2)

Beck, 1965 - *Beck H.* Das Ebersignum im Germanischen // Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik. Berlin: W.de Gruyter & Co

Otten/Souček, 1969 - *Otten H., Souček V.* Ein althethitisches Ritual für das Königspaar ("Studien zu den Boğazköy-Texten, H.8). Wiesbaden: O. Harrassowitz

Топоров, 1975 - *Топоров В.Н.* Прусский язык. Словарь. Т. I-III, М., 1975

Абаев, 1958 - *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М.-Л., тт. II и III. Л.

Абаев, 1949 - *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. I. М.-Л.

Фасмер, 1964 - *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. тт. I-IV, М., 1964-1973

Гудава, 1958 - *Гудава Т.Е.* Об одном виде звукоподражания

в мегрельском диалекте занского языка. // Тезисы докладов XVI Научной Сессии Института Языкознания АН ГССР, Тбилиси

Dumézil, 1966 - *Dumézil G.* La religion romaine archaïque. Paris: Pagot

Jakobson/Waugh, 1979 - *Jakobson R., Waught L.* The sound skape of language. Bloomington & London. Indiana University Press

Порциг, 1964 - *Порциг В.* Членение индоевропейской языковой области. М.

Уленбек Aind Wb. - *Uhlenbeck C.C.* Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, Amsterdam, 1898-1899

Joung, 1976a - *Joung A.M.* The Geometry of Meaning. N.Y. Delacorte Press

Joung, 1976b - *Joung A.M.* The Reflexive Universe: Evolution of Consciousness. N.Y. Delacorte Press

Jeans, 1930 - *Jeans J.* The Mysterious Universe. N.Y. Macmillan. Delacorte Press

1995 г.

Значения и переходы. Метаморфозы "животной" души сознания

Семантический материал о домашних животных⁹, всем существованием своим непосредственно связанных, соприкасающихся с человеком – языковой и фольклорно-мифологический, – по объему своему и разнообразию столь необъятен, что, взяв даже самое малое, одну какую-нибудь только сторону или страницу, одно только какое-нибудь животное, мы невольно коснемся, затронем и должны будем говорить обо всем, о целом – о всей многосложной, многоликой, природной, животной "Голубиной" книге сорока сажен, и невольно придем от этого малого, должны будем прийти к пониманию человека как экзистенциальной (духа, души и тела) сущности.

Фактически вся жизнь человека связывалась, совмещалась и воплощалась в домашнем животном – как носителе жизни, продуцирующей и питающей силы, силы поддержки, знания, и при этом не только жизнь, но и смерть, как переход, перевоплощение, преобразование и возрождение к новой жизни.

Поэтому говоря о домашних животных, об их значениях и представлениях в традиции, мы так или иначе касаемся темы жизни и смерти, души и тела, воплощения (возрождения), ухода и нового возрождения человека в земном его облике, в земном круге его бытия. Человек земли во многом не может быть понят категориально и философски без его традиционного, архаического, мистического представления о себе самом – представления, воплощаемого и отражаемого в представлениях о домашних животных.

Представление это во многом универсально, в чем-то варьируется в этнических, национальных проскрипциях, но не это

⁹ Как и в предыдущем разделе, данное рассмотрение представляет собой обобщение материала этимологического словаря, на сей раз названий домашних животных (см. в конце список работ).

было предметом нашего рассмотрения. В предлагаемых набросках, объединяемых общей идеей жизни и смерти, с ее проявлениями, остановками в малом, на промежутках инициируемого, "подталкиваемого", креативно стимулируемого бытия, в его переходах от одного к другому, можно найти лишь пунктирный абрис, контрапункт искомого внутреннего единства, иногда лишь присутствие "духа" домашнего зверя (животного), не его самого. Между тем это единство – во многом единство формы и содержания, тела и духа, слова и смысла, – неуловимо присутствующее в *домашнем звере самого человека*, и было действительным, не мнимым предметом предлагаемых описаний.

Трансформационная природа имени: *Коза,* *Которой Конь Корова*

Без имени (без вымени) овца – баран. (Пословица)

Приходило ли вам когда-нибудь в голову сравнивать по названиям домашних животных в их отношениях друг к другу? Почему, например, кот, т.е. животное, называется этим словом, а от него образуется *кошка*, но каким-то неведомым образом, совсем не так, как образуются другие подобные пары, и сравнить такое можно разве что с чем-нибудь типа *мот – мошка*, но совсем уж несообразным?

Почему, например, от слова *кот* образуемый глагол *котиться* означает не только для кошки родить, т.е. принести котят, но также и для овцы – принести ягнят, козы – принести козлят, а вместе с ними для зайцев, куниц, хорьков, для каждого принести свое по роду его, а *котка*, явное образование от *кота*, обозначает в русских народных говорах не__кота, а барана (рязанское)?

Сопоставляли ли вы когда-нибудь, скажем, такое: слово *козёл* образовано почему-то от слова *коза* (т.е. название самца от названия самки, а не наоборот, как должно бы быть), но зато *осёл* образовано не от *оса*, а *орёл*, с тем же суффиксом (хотя и не

означает животного) образовано не от *орь*¹⁰, а напротив, от них. этих слов, образуются парные им соответствия *осёл* – *ослица*, *орёл* – *орлица*, в то время как сами они, эти слова, производны и имеют в своем составе увеличительный суффикс *-ель* (др.-русск. *-ьль*)? Вследствие чего соответствия *оси* – *осёл* или *ось* – *осёл*, также как и *орь* – *орёл*, отнюдь не повторяют модели, тем самым оказывающейся единственной в своем роде *коза* – *козёл*, и представляют собой не что иное, как чистую языковую случайность, казус, как следовало бы сказать в подобном случае.

Вместе с тем не встречаем мы и ожидаемой пары *козёл* – *козлица*, по аналогии с упомянутыми *осёл* – *ослица*, *орёл* – *орлица*, – разве что как-нибудь в разговорной речи, как шуточное, несерьезное образование, похожее на известную детскую игровую форму *стрекозёл*, образованную от *стрекоза*, для обозначения самца этого насекомого.

Перечень несоответствий и нелогичностей по интересующему нас предмету можно продолжить. Почему, скажем, если *кот* и *кошки*, *козёл* и *коза*, *осёл* и *ослица*, хотя и несходно, по-разному, образуют номинативные пары, сходны все же между собой в корневой основе, то *бык* и *корова*, *баран* и *овца*, *жеребец* и *кобыла*, *кабан* и *свинья* (свиноматка) их не образуют? К этому, видимо, следовало бы добавить совсем уже странные, избыточные вроде бы пары, такие, как *конь* и *лошадь* (наряду с *жеребцом* и *кобылой*), *собака* и *пёс* (наряду с *кобелем* и *суккой*), при которых *кобель*, формально, казалось бы, ближе к *кобыле*, чем к природной паре своей, а пара его – к *сук'у*, *сучк'у*?

Почему одно и то же животное (или, может быть, и не совсем одно?) называется в языке по-разному – *баран* и *агнец*, а также *ов'ен*¹¹; *бык*, *вол*, *телец*, а *козёл* такого многообразия не имеет, разве что в южных и западных диалектах заимствованное малороссийское *цап*?

10 Слово *орь* в древнерусском имело значение "жеребец" и сохранилось в этом своем значении в некоторых диалектах (ряз., уральск. – см. у М. Фасмера в его «Этимологическом словаре русского языка»), а *орев'ина*, соответственно образование от *орь*, и сближаемое с *оревати* "возделеть" и *орать* "кричать", *оревитый* "похотливый", означало быка.

11 С учетом диалектных названий число их гораздо больше: овец, ягня, ярка, ярушка, мись, миська, чигара, баля, балька, чигушка, сарга, барька, курпя, курпяч, тулущун, бяшка, бырька (см. у Даля), чего козёл не имеет.

Почему, наконец, подозрительно сходны в номинативном своем начале такие обозначения домашних животных, как *конь*, *коза* (*козёл*), *корова*, *кот* (*кошка*), *кобель*, *кобыла*, *коцет*, *кокошь* (*курица*), — соотносящие начальное свое *ко-* с *коко*, *кока*, *мн. коки* (*яйцо и яйца*), а словом *кутёнок*¹² по разным диалектам называют *щенка*, *цыплёнка* и *индюшонка*?

На все эти вопросы можно найти более или менее правдоподобные ответы, обратившись к этимологическим словарям, но ответы эти не снимут какой-то общей неопределённости, какого-то общего недоумения, проистекающих от недосказанности, неполноты, неясности в самом начале. Даже более того, ответы породят еще больше вопросов, еще больше недоумения, чем мы бы имели их до обращения к словарям.

Возьмем для примера один только случай, но весьма показательный в этом ряду. Слова *кошка* и *кот*, несмотря на пространную литературу и широкую представленность корня во многих европейских языках, убедительной этимологии не имеют.

"Трудно объяснимо *кошка* *вм[есто] *котка*, — замечает Преображенский, — *М[ожет] б[ыть]*, фонетически *т[аким] обр[азом]*: **кот- ja-*, откуда **коча*; отсюда **кочка*, затем *кошка*." И ставит два вопросительных знака (?).

У Фасмера, как, впрочем, и у других современных авторов (см., напр., в "Кратком этимологическом словаре" Н.М. Шанского и др.) *кошка* предположительно дается как образование от **коша*, которое, в свою очередь, возводится к слову *кот* как уменьшительное, аналогично *Маши* от *Марья*.

Слово *кот* рассматривают обычно как заимствование из народной латыни — *cattus* "дикая кошка". Преображенский, замечая: "Происхождение не совсем ясно", — возводит его предположительно к кельтским словам галльского, среднеирландского, кимрского, бретонского происхождения, внешне очень похожим — *cattos*, *catt*, *cath*, *kaz*, включая туда же и латинское *kattus* "кот" и *katta* "кошка" и, может быть, сюда же *catulus* "детеныш животных" (собак и кошек), "щенок".

12 Кстати о них, о детёнышах, здесь таится еще один непростой вопрос: почему у *кобылы* *жеребёнок* (от *жеребца*), у *коровы* *телёнок* (*тельца?*), *овцы* — *ягнёнок* (*ягня? агнца? овна?*), *собаки* *щенок* (от *кого?*), *свиньи* *поросёнок* (?), а то время как у *ослицы* *ослёнок*, *кошки* *котёнок*, *козы* *козлёнок*?

древневерхненемецкое *kazza, kataro* "кот", немецкое *katze*, литовское *katė, kátinas*, латышское *katins*, древнепрусское *catto*. Добавим к этому английское *cat*, французское *chat*, испанское *gata*, итальянское *gatta*, славянские по разным языкам *kot, kotka, kočka, kot'ak, kotar'ak, kocor, kocour* (за исключением разве что только словацкого *mačka* для "кошки", сербского и хорватского *m'acak*, словенского *mačeh* для "кота", не похожих на остальных).

Совершенно невероятное и ничем не объяснимое для самых разных европейских языков фонетическое единообразие в наименовании одушевленного существа, почти неизменяемое во времени и пространстве, которое дало возможность Преображенскому вывести даже нечто общее для всех европейских языков независимо от их происхождения — "общеевроп[ейское], м[ожет] б[ыть], **quatos* детеныш, — замечает он, — Впрочем, гадательно", — феномен, который можно сравнить разве что с какими-нибудь экзотическими для Европы "чай" или "кофе", да и то, может быть, не в такой полной мере, не говоря уже о более позднем времени их появления на общеевропейской культурной почве сравнительно с *кошкой*¹³.

Не менее любопытно и расхождение этимологий у Фасмера и Преображенского в связи с глаголом *кот'иться*.

Слово *кот*, замечает Фасмер, "следует отделять от *котиться*" и выводит последнее как однокоренное латинскому *catulus* "детеныш, щенок", *catellus* "собачка", древнеисландскому слову со значением "козлёнок", средневерхненемецкому и швейцарско-немецкому со значением "коза". Совпадение с "кот" он рассматривает как вторичное и, по-видимому, случайное, по созвучию, т.е. фонетическому совпадению двух этих слов, выводя первоначальное значение самого слова *котиться* как "рожать (о

13 П.Я. Черных в своем «Историко-этимологическом словаре современного русского языка» весьма убедительно, с опорой на не случайные совпадения названия кошки по самым разным, в том числе неиндоевропейским языкам (в грузинском, турецком, арабском и др.) не только в Европе, но и на Кавказе, Ближнем Востоке, в Африке, причем с давнего времени, говорит о заимствовании в европейских языках, в конечном счете, из латинского. «Латин. *cattus*, позже *catta*, как полагают, восходит к нубийск. *kadīs* [родиною кошки, особенно домашней, считается Африка, Нубия (ныне Судан), Египет]. Из Африки кошка и ее наименование получили распространение в других странах.» [Черных 1999, I; 435].

животных)".

Преображенский, напротив, *котиться*, *сукотый*, *котить*, также, впрочем, как и *кочура*, *кочуриться* "жаться", дает в ряду однокоренных к слову *кот*, возводя все это к общему **qatos* в значении "детеныш".

Современные исследователи Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов в своем "Семантическом словаре общиндоевропейского языка" ("Индоевропейский язык и индоевропейцы". Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры". Тбилиси, 1984), задаваясь вопросом о *кошке*, склонны видеть отмеченное единообразие имен по различным языкам индоевропейской (и не только индоевропейской) семьи в некоторой культурно-мифологической "миграционной" причине.

"Соотносимые друг с другом слова для 'кошки', восходящие к старому миграционному термину, засвидетельствованы в ряде "древнеевропейских" языков: прус. *catto*, лит. *katė* 'кот', 'кошка', латыш. *kake*¹⁴ 'кошка', др.-русск. *котъ*, рус. *кот*, польск. *kot*, н.-луж. *kot*, чеш. диал. *kot*, словац. *kot*, болг. *котка* 'кошка'; сюда же относятся ирл. *catt* 'кошка', парод. лат. *cartus* 'дикая кошка'. Балтийские и славянские слова часто считают заимствованиями из народной латыни, ср. Фасмер 1964-1973, II:350. В таком случае нужно было бы опустить проникновение народно-латинского слова порознь в общепольский и общеславянский (при допущении общепольско-славянского заимствования... возникают хронологические трудности)." (цит. кн., с. 599)

Также как Преображенский и Фасмер, Гамкрелидзе и Иванов рассматривают в связи с этимологией "кошки" глагол *котиться*, склоняясь более к предположению о неслучайности связи имени существительного и глагола, подводя тем самым к мысли о некотором общем смысловом признаке, связанном с представлением о "малом", "детеныше" в связи с понятием "кошки". Отсюда возможны другие мифологические "миграционные" параллели и связи:

"Слово для 'кошки' трудно отделить от близких по форме и семантике слов со значением 'котиться', 'рожать' (о мелких животных), ср. в славянском: рус. *котиться* (о кошке,

14 По техническим причинам некоторые необходимые диакритические обозначения здесь и далее приходится опустить.

овце, кролике, зайце), польск. *kocić się*; чеш. *kotiti se*, сербо-хорв. *k'otiti (se)* 'котиться', ср. также прилагательное рус. диал. *сук'отная* 'беременная' (о кошке и других мелких животных), *сукотая* 'щенная собака', сербо-хорв. *sk'otna* 'беременная' (о собаке, лиснице, *kdi* 'выводок'...

Со своей стороны, слав. **kotiti (se)* 'котиться', 'рожать' (мелких животных) связано этимологически с такими образованиями, как лат. *catulus* 'детеныш' (в особенности 'котенок', 'щенок'), *catula* 'собачка', *catulire* 'находиться в состоянии течки' (о собаках), др.-исл. *hǫfna* 'козленок', 'козочка', ср.-в.-нем. *hatele* 'коза', что предполагает значительную древность всего комплекса этих слов, в основе которых лежит название 'кошки' **kʰatʰi-*, и основанных на нем глаголов со значением 'котиться' и производных названий 'детенышей' мелких животных." (Гамкрелидзе и Иванов, назв. книга, стр. 599)

Итак, в основе всего звукового комплекса, так или иначе связанного с идеей *кота* и *кошки*, заложена некая общая, объединяющая идея *рождения* и *малого*, или *детеныша*. По-видимому, идея глубоко мифологическая и архайческая в своей основе.

Об особой культовой значимости кошки в той же цитируемой книге говорится и далее, хотя при этом не называется, в чем именно состоит или некогда состояла данная роль:

"Допущение древности названия 'кошки' в группе диалектов, включающей балтийские и славянские (а не заимствование этого слова в две последние группы в поздний период из народной латыни), подтверждается особой культовой значимостью 'кошки' уже в древнейший период в славянской и балтийской традициях. Характерно, что в IX в. н.э. великоморавский князь послал имя *Kocīlū*, образованное от названия 'кошки', что согласуется с западнославянскими легендами того времени о 'мышях' и 'кошках'.

Аналогичный принцип образования имени засвидетельствован и в итальянской традиции, ср. имя *Catulus* — *cognōmen* в роде Лутациев в Риме, что свидетельствует об исключительной древности в латинском основы *cat-* в первоначальном значении 'кошка', 'котиться'.

Еще более показательны данные балтийской традиции,

где в литовских фольклорных мифологических текстах часто описывается превращение бога грозы Перкунаса или его противника в кошку (и в других мелких животных)...; в древнегерманской мифологии 'кошка', поднимаемая богом грозы Тором, оказывается 'Мировым змеем'.

Все эти данные могут свидетельствовать о древних корнях культовой значимости 'кошки' и соответственно ее названия в указанной группе индоевропейских диалектов. В свете археологических данных о малочисленности 'домашних кошек' ... в Восточной Европе первого тысячелетия до н.э. ... такая культовая значимость ее в соответствующих традициях может объясняться отражением более древних представлений." (цит. кн., с. 600)

Указание на отношение кошки к богу грозы, с одной стороны, и превращение ее в Мирового змея, с другой, наводят на мысль об отношении кошки / кота к козе / козлу. «'Козел' выступает в древнеисландской мифологии как животное, впрягаемое в 'колесницу божества'. В "Эдде" бог грома Тор ездит на колеснице, запряженной парой козлов ... Исключительная древность этого образа видна из аналогичных свидетельств ряда индоевропейских традиций: балтийской, где бог грома Перкунас ездит на 'козлах', славянской, где мифологические персонажи сидят на 'козлах', и в особенности древнеиндийской, где 'козлы' (*ajā-*) как средство передвижения богов приравниваются к 'коням', (ср. вед. *ajāśva-* 'козел-конь') как обозначение животных, впряженных в колесницу бога Пушана ... ср. обращение к Пушану: *ajāśvah paśupā* "тот, у кого козлы-кони, тот, кто охраняет скот"». (цит. кн.: с. 586-587).

Связь кота и козла, который предстает не менее значимым и не менее архаично значимым в ритуале, поддерживается общим именем-кликлой в частности на русской почве, и кот и козел – *Васька* (и кошка и коза – *Машка*), выражаясь в соотношении имени-корня, согласно цит. кн., **k'at'-u-* и **k^(h)at^(h)-* для кота и кошки и имени-корня **q^(h)ok'-* для козла / козы. (с. 600 и 585)

Связь эта, а также к ним и барана (кот, козел и баран), при ведущей, управляющей роли кота, старшинстве козла в отношении барана (козел именуется старшим братом последнего), – обнаруживает себя в известном сюжете русской сказки: «кот, козел и баран убегают жить в лес, разводят огонь, встречаются с

медведем, волками, кот влезает на дерево, козел и баран за ним, зацепившись рогами, потом козел падает на волков, и кот их прогоняет страхом» (Афанасьев, № 45).

Номинативная близость *кота козлу* (по общности имени-клички и единственности, немножественности имени-корня) дополняется отмечавшейся ранее номинативной близостью, "замещенностью" *кота и барана*: русское диалектное *котыка* в значении "баран", — триединство, по-видимому, далеко не случайное, имеющее под собой, очевидно, некоторую креативно-оградительную и продуцирующую основу, глухо звучащую в определении "тот, у кого козлы-кони, тот, кто охраняет скот" (см. цит., приведенную ранее).

Связь кота и змея (а с ним и козла и барана, как мы увидим дальше) находит любопытное подтверждение-параллель в очень древнем мифологическом представлении египетского происхождения (ритуальная значимость кошки в Египте общеизвестна): бог солнца Ра в образе рыжего кота побеждает огромного змея Апопа, владыку подземного мира, и отрезает ему голову.

"Египетские" связи кота к этимологическим рассуждениям отнюдь не случайны, ибо, как считают Гамкрелидзе и Иванов, европейское миграционное название кота / кошки обязано своим происхождением Северной Африке:

«Первоначальной областью распространения 'домашней кошки' и ее названия может считаться Северная Африка, где и засвидетельствовано, очевидно, первичное название 'кошки', лежащее в основе этого миграционного термина: ср. в нубийских языках форму *kadīs* в значении 'кошка'. Отсюда, по всей вероятности, распространяются как древние индоевропейские диалектные слова для 'кошки', так и соответствующие слова, представленные в широком ареале ближневосточных языков: ср. араб.[ский] *kit*, арам.[ский] *kattā*; груз.[инский] *k'at'a*, лаз.[ский] *k'at'u*; кабард.[инский] *gedu*, адыг.[ейский] *gedu*; табас.[аранский] *gati*, анд.[ийский] *gedu*, днд.[ойский] *k'er'u*, авар.[ский] *keto*; турецк. *kedī*.» (цит. кн.: с. 600-601).

Названия для кошки, распространявшиеся во всем ближневосточном и далее ареале и имеющие своей основой **k'at'-u*-, **k^hat^h-*, не находят своего ожидаемого соответствия в египетском, в котором кот обозначается словом *mjw*. "В Египте, —

замечают далее авторы, – где 'кошка' является одним из основных священных животных, происходит, по всей вероятности, табуирование более древнего названия 'кошки' и его замена эвфемистическим словом звукоподражательного характера. Не исключено, что аналогичные процессы привели к преобразованию или замене первоначального индоевропейского слова, обозначавшего 'кошку'." (цит. кн.: с. 601).

Последнее замечание указывает на высокую ритуальную значимость кота / кошки для самых разных традиций, значимость, требовавшую очень ранней, архаической табуированности, "замещенности" имени, значимость некоторого "малого" и "рождающего" (ср. значения, связываемые с глаголом *котиться*), "иницирующего" центра, "руководящего" в отношении не менее значимых ритуально козла и барана, и также как кот обнаруживающих глубинную связь со змеем / змеей и яйцом: появление солища (Ра, рыжего кота, противника змея Апопа) связывается с яйцом, снесенным на поднявшемся из хаоса холме птицей "великий Гоготун" (Мифы народов мира, т. 1, стр. 422). Согласно другой мифу, "солнце было рождено в виде телёнка огромной коровой – небом. (О Ра, "золотом телёнке, рожденном небом", говорится в "Текстах пирамид".) (Там же).

Последнее обстоятельство – кот = телёнок, золотой и рыжий, яйцо, связывается с коровой-небом и наводит на мысль о какой-то подвижности, множественности и текучести имени, о его всеохватности, с одной стороны, а с другой, ставит перед необходимостью, чтобы понять дополнительно и эти, вдруг открывшиеся неожиданно связи, рассмотреть группу "рогатых" домашних животных – козла / козу, барана / овцу, быка / корову – в некоторой совокупности, в смысловом единстве.

Внешне бросающаяся в глаза текучесть имени не беспредельна, хотя выходя в сходствующее и различное, исследуя и сопоставляя одно с другим, трудно порой бывает отделаться от мысли о полном смешении и возможности одного быть другим и противоположным. Однако "без имени овца баран", как говорится в пословице, и, видимо, в имени, в названии необходимо искать интересующие нас ответы.

Имя – это не просто то, что является одновременно с некоей сущностью как некая данность, имя (в нем, несомненно,

содержится идея имения¹⁵, обладания) приобретается или берется после, именем нарекается то, что в себе содержит уже или должно будет содержать некое свойство, некий экзистенциальный признак, который содержится в имени, которым имя уже обладает.

Имя, иными словами, обозначает, передает, маркирует факт соответствия двух сторон, факт достигнутого, обретенного совпадения свойства в имени со свойством в его носителе, факт осуществленного, обретенного тождества. Вот почему между именем и тем, кого или что оно называет, нет различия, это единственность.

Вот почему, в свою очередь, обладание именем, приобретение имени достигается как результат изменяющихся, растущих, приобретаемых свойств.

Вот почему также меняется имя с изменяемой сущностью. И вот почему каждый раз новое имя обозначает фазу развития, ступень, или новый этап, инициации, приобретения, умирания и возрождения.

Признавая окружающую действительность как очевидную, мы не задумываемся обычно над тем, что представления наши о ней во многом условны. Основанием ее очевидности (так нам кажется) является форма наблюдаемого предмета, его "тело" и облик, то, каковым он нам предстает, каковым является. И редко когда мы задумываемся над тем, каково же участие в этом "имени" – названия самого предмета. и не вслед ли за ним, не с ним ли соотносясь, мы воспринимем и идентифицируем некоторую предметность свойств?

Не будем брать сферу имен и названий для отвлеченных "предметностей": там все еще менее уловимо и все еще более подвижно, возьмем из области интересующего нас смыслового поля, запечатлеваемого в обликах движущихся объектов – "рогатых" домашних животных и близких к ним. Здесь много необъяснимого и загадочного в сфере "предметов" и их "имен".

Чтобы далеко не ходить, возьмем букву А и, хотя не совсем домашнее, но очень близкое, как окажется, к ним

15 Ср. в словаре у М. Фасмера примечание О. Трубачева: «[Попытку объяснить из термина родового строя *jъm-men "принятый знак" от *jъm [т.е. 'брат, взят'] см. Исаченко, Studie a práce Havr., стр. 129; ср. еще Пизани, «Paideia», 12, N 5, 1957, стр. 271. – Т.]»

животное антилопа. Вот каким образом оно характеризуется в Энциклопедии:

«АНТИЛОПЫ, группы разнообразных парнокопытных животных сем. полорогих, исключая быков, буйволов, козлов и баранов. А. относятся ко всем подсемействам сем. полорогих; *вилороги* – даже к особому семейству *Antilocapridae* [т.е. антило(по)козы, если перевести на русский язык]. А. – животные разнообразного вида и размеров: от А. левреток размером с зайца до А. кани, которые не меньше коровы. ...Различают несколько групп А., одни из них по происхождению ближе к быкам, другие – к козлам и баранам. К собственно роду А. (*Antilope*) принадлежит только индийская А. *гарна* со штопорообразными рогами. В степях и саваннах Африки живут крупные коровы А. – *гну* и *бубалы*. Полупустыни и пустыни Африки населяют лошадиные антилопы и ориксы. В лесах Африки скрытно живут королевские А., левретки, орнби, дик-дик и др. карликовые А., а также *дукеры*. Пустыни, степи и лесостепи Африки и Азии населяет обширная группа газелей, к которой принадлежат и обитающие в пределах СССР *джейран* и *дзерен*. Особую группу А. представляют афр. водяные, или болотные, козлы – обитатели прибрежных зарослей и болотистых мест. Африканские винторогие А. (*канна*, *куду*, *лесные антилопы*) и индийские *четырёхрогая антилопа* и *нильгау* по происхождению ближе к буйволам и быкам, чем к др. А. Обитательница гор Европы, Кавказа и Закавказья *серна* и степная А. – *сайга* по происхождению связаны с баранами и козлами.» (Большая Советская Энциклопедия, т. 26 с. 74-75.)

Антилопа, следовательно, – не бык, не буйвол, не козёл и не баран, – весьма разнообразное в видах и формах животное, самых разных размеров и обликов, и представляет в своих разновидностях часто смешения и подобию животных типа коровьих, типа козьих, бараньих и лошадиных. В этом что-то явно мифологическое, в своей неуловимости, подвижности и текучести.

Но что же собственно такое сама антилопа? Существует ли некий набор отличительных, только ей присущих, для нее позитивных свойств? Трудно принять, по-видимому, идею одного лишь непозитивного представления – полорогое, которое не бык, не буйвол, не козёл и не баран.

В приведенном определении упоминается индийская

антилопа гарна, о которой сказано, что только она принадлежит к роду собственно антилоп.

Может быть, в ее характеристике будет какой-нибудь позитивный намёк? Откроем Энциклопедию:

«ГАРНА (*Antilope cervicapra*), парнокопытное млекопитающее подсем. настоящих антилоп (*Antilopinae*). Стройно сложенное животное; дл. тела 120-130 см, хвоста — ок. 15 см, высота в холке до 80 см. У самцов имеются довольно длинные (до 70 см) спирально закрученные рога. Окраска взрослых самцов черновато-серая, самок и молодых — красновато-бурая, низ тела у тех и др. — белый. Распространена Г. в Индии, исключая Малабарское побережье. Полигамное животное. Живет стадами по 20-30 голов; населяет обширные открытые равнины. Размножается в течение всего года. Беременность ок. 6 мес. Самки рожают по одному телёнку. Г. очень быстро бегает, великолепно прыгает.» (БСЭ, т. 6, с. 129.)

Стройность, спирально закрученные рога, длинные у самцов, характерная окраска — черновато-серая у самцов и красновато-бурая у самок, с белым низом, прыгучесть и быстрый бег, по-видимому, можно принять за отличительные признаки антилопы.

Однако эти признаки неизменно сочетаются и с разнообразием, многочисленностью, пестротой и неопределенностью видов. Интересно, что все это вместе взятое получило своеобразное преломление в системе традиционных представлений об антилопе, отразившихся, например, в снотолкователе: приснившиеся во сне антилопы обозначают, что свои обширные планы вы можете реализовать, затратив массу энергии; для молодой женщины то же означает любовь.

Обширные планы и масса энергии на их преодоление — что как не сила и стройность, прыгучесть и быстрота бега с высокими спирально закрученными рогами черновато-серых / красновато-бурых и белых снизу многочисленных в видах и формах не-быков, не-буйволов, не-козлов, не-баранов?

Латинское *cervicapra*, *cervus* 'олень' и *capra* 'коза', встречаемые в названии собственно антилопы, совпадают почти дословно с определением у Вл. Даля:

«АНТИЛОП м., или **АНТИЛОПА** ж. родовое или семейное название многих видов животного с оленьим станом и

козьими рогами.»

Обращающее на себя внимание *многих видов* – животного с оленьим станом и рогами козы – невольно сопрягается с такой же множественностью, но другого, множественностью имен, у барана: коза по рогам, антилопа, соотносима в идее множественности, правда, по разному основанию, с бараном.

При всем многообразии видов и форм антилопа, следовательно, содержит в себе идею некоторой отличительной для себя совместности, в своем чистом виде, как собственно антилопа. В этом виде своем это олень-коза, олень – "телом", коза – рогами.

О связи, совместности представлений об антилопе с представлениями об олене (и лосе с ним) говорит корневая номинативная общность "имени" этих животных, в частности у индоевропейцев.

В "Семантическом словаре общиндоевропейского языка" Гамкрелидзе и Иванова встречаем следующее:

«"ОЛЕНЬ", "ЛОСЬ", "АНТИЛОПА" ...

Для обозначения этой группы животных восстанавливаются общиндоевропейские лексемы с разными суффиксами, сводимые к исходному корню *el-, *ol- (с предлагаемым исходным значением цветового признака: 'бурый', 'красный', ср. *тох. А уäl* 'антилопа'...)

И.-е. *(e)l-k^(h): др.-инд. *fśya*... *fśa*- 'самец антилопы', греч. ἄλκη 'лось', лат. *alcē*... 'лось', др.-рус. *лось* 'лось', др.-в.-нем. *ēlho*, *ēlaho* 'лось' (нем. *Elch*), др.-англ. *eolh*, др.-исл. *elgr* 'лось' (отсюда англ. *elk*);

И.-е. *el-en, *el-n: греч. ἑλλός 'оленинок' ... ἑλλαφος 'олень', 'лань' ... арм. *ēln*... 'олень', др.-ирл. *elit* 'лань'..., лит. *ėlnis* 'олень', прус. *alne* 'самец оленя' ... ст.-слав. *jelenī* ... 'олень' (рус. *олень, лань*).

Распределение значений 'олень', 'антилопа', 'лось' и соответствующих форм в индоевропейских диалектах дает возможность выделить две формы основ с соответствующими значениями. Это, во-первых, семантически маркированная основа *el-en, *el-n... с первичным значением 'олень' и основа *el-k^(h)... со значением, выражающим в исторических диалектах семантемы 'лось' или 'антилопа', распределяемые дополнительно в

зависимости от диалектов; семантически ко второй группе примыкает *тох. А үй* 'антилопа', отражающее, возможно, чистый корень. Тем самым устанавливается некоторая вариантность семантем 'лось' и 'антилопа' при неопределенности первичного значения, характерного для общендоевропейского (в отличие от основы **el-en*, общендоевропейское значение которой определяется однозначно как 'олень'). Первичное общендоевропейское значение слова **el-k^h*- ('лось' или 'антилопа' или вообще 'рогатое бурое животное', отличное от 'олень') может быть определено лишь при учете всего комплекса условий территории первоначального обитания носителей индоевропейских диалектов.» (цит. кн.: с. 517-518).

И *антилопа*, и *олень*, и *лось* содержат в имени, как следует из приведенной цитаты, общий корень **el-* со значением "бурый", проявляя, реализуя при этом общую, объединяющую их идею.

Но антилопа еще и "коза" дополнительно по рогам: станом олень, коза — рогами (не отсюда ли дополнительный расширитель *-k^h* у 'лося' и 'антилопы', отличающий их от расширителя **en / -n-* для 'олень'?). Коза, которая может быть и быком, и коровой, и лошастью, и бараном, в различных обликах своих, т.е. перекидываться, обращаться, меняя сущности.

"Антилопа" не русское слово, оно заимствовано из французского и, очевидно, греческого происхождения, составленное из двух греческих элементов — приставки *anti(i)-* со значением "вместо, за; перед, против" и корня *leipō* — со значением "оставлять", "покидать", т.е. "оставленное вместо", "покинутое против, перед", иначе говоря "замещенное"¹⁶. Само название *антилопа*, его почти искусственная составленность, "надуманность", указывающие на поздний характер возникновения, содержат одновременно идею противопоставления, отверженности, противостояния, непохожести, замещенности — все тот же не-бык, не-буйвол, не-козёл, не-баран, как мы уже видели в определении антилопы. Возможно, что под влиянием "имени". Но, может быть, и наоборот, — имя подобрано для животного по соответствию

16 Предложенное толкование не столько этимология, сколько определение логики "внутренней формы" слова.

свойству — не бык, не буйвол, не козёл, не баран, — тогда кто же? А все это вместе взятое — "замещенное", "поставленное вместо" них всех, т.е. *анти-лопа*.

Может быть, это покажется странным? Но вот, например, *лось* и *олень* в представлениях русского языкового сознания. Откроем Вл. Даля:

«**ЛОСЬ** м., сохатый; волин, волюн сиб. ошибочно буйло; животное оленьяго рода с лопатистыми рогами, *Cervus alces* ... [лат. *Cervus alces* означает дословно *Олень лось*] ... От *лося* *лосята*, от *свиньи* *поросята*. *Лося* бьют в осень, а дурака *завсегда*. Хотелось бы *лося*, да не удалось.»

«**ОЛЕНЬ** м. родовое название животных; у нас бол. известен *Cervus tarandus*, *олень северный*, *лапландский* или *ездовой*; на Алтае и на Кавк. есть *C. elaphus*, *о. благородный* (немц.) или *настоящий*, *вос. сиб.* изюбр, *зап. сиб.* марал; местами водится *C. alces*, *лось*, *сохатый*, *волин*; на Амуре *C. dama*, *чубарый олень*, ошибочно *лань*, потому что *лань* вообще самка оленя, корова; в Сиб. еще *C. capreolus* (*pygargus*) *козуля*, и *кабарга*. ... *Хвать оленя за рога — ан рассоха в руках! Хочешь оленя за рога поймать — а он в лес.*»

Лось, он же *сохатый*, от слова *соха*, и *олень* — *рассоха*, и пословица полностью совпадает с другой, с *быком* — *Хвать быка за рога, ан рассоха в руках! Лось и олень*, таким образом, то же, что *бык*.

Лось также *волин*, *волюн*, и пусть ошибочно, но все же *буйло*, т.е. *вол* и *буйвол*, и вместе с тем "животное оленьяго рода" и *Cervus* (олень) *alces* (лось), *олень-лось*. И здесь, следовательно, обнаруживает себя весьма очевидное, зримое тождество, "замещенность", все та же наблюдавшаяся, отмеченная, маркированная "антилопность". И свойство это, *не-позитивности* — ни бык, ни буйвол, ни козёл, ни баран, а все это вместе взятое, некая их невидимая, прячущаяся, вдруг появляющаяся и исчезающая вдруг также, "дикая", не "освоенная", не "домашняя", не "своя" и лесная сущность, все это проявляется в неуловимости, "недаваемости" в руки, ускользаемости — *Хотелось бы лося, да не удалось и Хочешь оленя за рога поймать — а он в лес*.

Не менее значима, видимо связь *лося* с *дураком* и *свиньей*, значение которой здесь разбирать не совсем уместно, но это близко к дальнейшему понятию "вол" и поддерживается

отчасти этимологией слова *лось*, точнее одной из его этимологий:

«**ЛОСЬ** ... [сюда же (по Далю...) диал. лос`еха *здоровая, гладкая баба*, Потехня ... относит к лоск, лосниться...] ... -льск- ... из *льск- ... Корень тот же, что в луч, луна, лыс (Meillet...)» (Преображенский «Этимологический словарь русского языка». Т. I, с. 471, 470.)

Лось, как "гладкое", "лысое", "блестящее" и "лоснящееся" (*луча* и *луны*), легко сопрягается с идеей видимости, прозрачности, кажимости, появления и исчезновения.

Впрочем, это и не единственная и не самая основательная этимология.

Более принята и более очевидна другая, та, которая наблюдалась нами у Гамкрелидзе и Иванова, она же отображена и у Преображенского, и у Фасмера:

«— дрсев. *elgr* (тема **algi*). анс. *eolh*, дрвнем. *elaho*, *elho*. нем. *elch*. сскр. *ἔλχας* м. *род антилопы* (самец). пам. *tus* *каменный баран*. лось из *олсь, того же происхождения, что олень, лань с другим суффиксом...» (Преображенский, т. I, стр. 471).

«Праслав. **olъ* родственно др.-исл. *elgr* "лось" (**algi*-), англос. *eolh* м. (**elha*-) ... д.-в.-н. *elo* "рыжеватый, желтый"..." (Фасмер, т.2, с. 522)

"Рыжеватость", "рудость", "рыжесть", связанные этимологически с идеей *руды-крови* как воплощения животного начала души с его мотивом, темой огня как невидимого, скрытого источника жизни "животного" огня (сюда же, по-видимому, значимое в фольклоре присутствие и роль оленя золотые рога, оленя с копытом, в свадьбе), – все это в *лосе* не исключает его "блестящести" и семантической связи с "лысым", "лосниться", "лоск", "луна" и "луч", но связи весьма отдаленной, через объемлющее их общее в невидимости, исчезающем, появляющемся и пропадающем, в кажущемся, каковым предстает и *олень*, возникающий из леса и пропадающий в лес – *Хочешь оленя за рога поймать, а он в лес*.

Олень-коза, т.е. антилопа, отразившаяся номинативно, в имени-слове в славянском языковом ареале, а следовательно, и в русском, – *серна*. Слово это исконно славянского происхождения, того же корня, что и лат. *cervus* "олень" и *cornu* "рог" и *корова*,

этимологически мотивируемое как "рогатая". Антилопа -- *коза рогата* (телом *олень*), называемая "рогатой" (*серны*), не она ли, не *серна* ли тогда *коза рогатая* народных песен и сказок?

Второй своей стороной, и также, по-видимому, не случайно, *серна* связана с идеей прыжка, прыганья. Свойство это, свойство "прыгучести", наблюдавшееся нами как характерный признак для собственно антилопы, индийской *гарны* (второе славянское, и на русской почве, в западных диалектах, из польского, название *серны* -- *сарна*, удивительно созвучно с *гарна*, но не будем делать из этого далеко уходящих выводов), свойство это воплотилось и в *серне*. У Даля:

«КОЗУЛЯ ж. дикая коза, серна; сарна (от славян. срънути, прыгнуть), вид малого оленя, дикая-коза, белогузка...»

Серна ли образована от глагола *срънути* или наоборот, глагол образован от слова *серна*, *сарна*, *сърна*, в данном случае не столь существенно, важно, что признак прыгучести для *серны* оказывается важным, актуализированным, выделенным.

Интересующий нас круг домашних животных, определяемый в терминах *бык*, *козёл* и *баран* -- *корова*, *коза*, *овца* (*буйвол* и *вол* особо), с признаками "рогатости", "прыгучести", "возникаемости" / "исчезаемости", определяется следующими общенироевропейскими корнями (по Гамкрелидзе и Иванову):

БЫК / КОРОВА: и.-е. *k^hou-, *k^hu- без формального различия мужского и женского рода, при этом, как замечают далее авторы, "особому лексическому маркированию подвергается значение 'бык', 'самец крупного рогатого скота', а не 'корова', 'самка крупного рогатого скота'. Следовательно, можно допустить, что в немаркированном, нейтральном контексте основой *k^hou- выступала обычно в значении 'самки крупного рогатого скота', 'быка'." (цит. кн.: с. 565, 567).

Для выражения значения 'бык' используются другие основы: н.-е. *uk^ho-s-en- с первоначальным значением 'увлажнять', 'проливать', и.-е. *uers-en, *urs-en, с первоначальным значением 'изливающий семя', 'мужской', и.-е. *k^hle/or-u- -- с первоначальным значением 'рогатый'. Русское слово *бык* возводится и у Фасмера, и у Преображенского к "мычать", "бучать":

«Родственно лит. bucėti... "звучать, гудеть", лит. buktį

"мычать", *bukas* "выпь"» (Фасмер, т. 1, с. 258).

«— По звуку рева: *бук-* (бучать); переглас.: *бък-*; *бук-*. Подобного происх. *шлезв.* *bremmer* *бук* (дрвнм. *bremar* *реветь*); *нжм.* *bulle*; *дрисл.* *bole* *бук...*» (Преображенский, т. 1, стр. 57.)

БАРАН / ОВЦА: Для их обозначения, согласно Гамкрелидзе и Иванову, использовались два корня: **Hou-i-* — со значением 'овца' и **r^hiek⁽ⁿ⁾-* — с образованиями 'чесать', 'чесало', 'шерсть', 'руно', 'волос' с этим же значением и с этой же формой связывает, по-видимому, дальнейшее значением 'имущество', 'деньги' (ср. и в русском языке значение "палог", 'взятка' с бараном: (подсунуть) *барашка в бумажке*, а также у Даля *На мир баран прибыл*, т.е. палог).

«Представление о 'прядении шерсти' как источнике 'богатства' и символе 'судьбы' отражается также и в этимологически соотносимых друг с другом формах исторических диалектов, главным образом, германских, обозначающих 'прядение', 'пряжу', 'ткань', со одной стороны, и 'судьбу', 'удачу', 'богатство', с другой: ср. др.-нсл. *vād* 'пряжа', 'ткань с ткацкого станка', др.-англ. *waed* 'одежда', 'платье' (англ. *weeds*), др.-в.-нем. *wāt* 'одежда' при др.-нсл. *aundna* 'судьба', 'удача', *aundr* 'богатство', др.-англ. **ēad* 'богатство', 'удача'. Такую связь значений можно объяснить представлением о 'прядущей или ткающей богине судьбы', распределяющей 'богатство'...

Рассмотренная выше семантическая связь между элементами единого семантического поля 'овца' — 'овечья шерсть' — 'прядение шерсти' — 'тканье' позволяет предположить возможную общность происхождения соответствующих обозначений. Такую связь можно было бы видеть, во-первых, между общенидоевропейскими названиями 'овцы' **Hou-i-* и 'шерсти' **Hul-n-*, которые следует соотнести изначально с корнем **He/ou-* / **Hu-* в значении 'ткать' ...

В таком случае форма **Hou-i-* 'овца' анализируется как древнее производное на **-i-* от корня **Hou-*..., тогда как форма **Hul-n-* 'шерсть' предстает как производная на **-l-* от того же корня с нулевой огласовкой ...» (нит. кн.: с. 583.)

Если русское *овен*, *овец*, *овца* этимологически восходит к **Hou-i-* со значением 'тканья' и 'шерсти', то *ягненок*, *ягнец*, *ягн* — к и.е. **ag^hino-*, восходящему к представлению о *молодом, юном*,

сильном, ярком, рождающемся (см. у Фасмера). Слово *баран* рассматривают как заимствование из др.-тюрк. со значением "идуший".

Отношения эти – с одной стороны, 'тканье' и 'прядение', с другой, идея движения, перемещения в пространстве ("идуший"), – представляют собой отношения более раннего и более позднего представлений в связи с овцой / бараном:

«Любопытно, что древнейшие названия 'овцы' и 'мелкого скота' связываются этимологически с названием 'шерсти' и обозначениями действий, производимых с 'шерстью' ..., тогда как позднейшие названия 'овцы' и 'мелкого скота' происходят от глаголов, обозначающих 'движение', 'переход' стада ... В этих последних названиях можно было бы увидеть отражение способности перехода мелкого рогатого скота на большие расстояния, что, очевидно, приобрело значимость в период ранней истории отдельных индоевропейских племен. В условиях полукочевого хозяйства 'овцы' двигались вместе со всем населением, перебирающимся на новые места жительства.» (Гамкрелидзе и Иванов, цит. кн.: с. 585.)

КОЗА / КОЗЁЛ – и.е. **q^mlok'*:- ср. ст.-слав. *koza* 'коза', др.-рус. *коза* 'коза', *козьль* 'козел', *козьле*, 'козленок'; алб. *keth*, *kedhi* 'козленок' ... при др.-инд. *ajā-* 'козел', *aj'-ā-* 'коза', *ajikā* 'коза' (к форме ср. *avikā* 'овца'), ср.-перс. *azak* 'коза', перс. *azg*, лит. *ožūs* 'козел', *ožkā* 'коза'...; сюда же относятся названия 'козлиной шкуры': др.-инд. *ajinat*, др.-рус. *язьно*...»

и **b^hluk'o-*: «Авест. *būza-* 'козел', перс. *buz* 'кози', 'козел'; арм. *buc* 'ягненок'; ср.-ирл. *bosc*... др.-исл. *bukkr*, *bokkr*, *bokki*, др.-англ. *bucca* (англ. *buck*), др.-в.-нем. *boc* (нем. *Bock*) 'козел' ... др.-инд. *bukka-* 'козел' ...» (Гамкрелидзе и Иванов, цит. кн.: с. 585-586.)

Обе представленных формы корня, как замечают авторы, древние, архаичные.

Обращает на себя внимание тот факт, что если для быка / коровы и овцы / барана так или иначе восстанавливаются первоначальные или последующие затем значения в виде "мычащего", "рогатого", "орошающего" или "шерсти", "руна", "тканья", "прядения", "чесания", "идущего", то для козла / козы первоначальная мотивирующая основа ни у Фасмера, ни у Преображенского, ни у Гамкрелидзе и Иванова не представлена.

Само многообразие названий быка / коровы или барана /

овцы для козла / козы не характерно. В русском языке это фактически один корень *коз-*, от которого *козел*, с увеличительным суффиксом *-ел*, *козля*, *козлёнок*, с уменьшительными суффиксами, и разве что еще диалектное (зап., юж.) *цап*, однокоренное лат. *capra* 'коза' и *caper* 'козел', восходящих к *capio* 'хватать', *caput*, *capitula* 'голова' и др.

Ограниченность форм и архаичность их должны указывать на такую же, как и у *кота*, высокую ритуальную значимость *козла*, значимость некоего иницирующего, начального, производящего центра, обуславливающего, с одной стороны, табуированность, "замешенность" (возможно?), с другой стороны, упрямость, скрытость, намеренную неясность мотивирующей слово основы.

Что же мог означать этот таинственный, скрытый *козел*, неясный в исходном смысле своем, с каким кругом архаических представлений он мог быть связан, в каких отношениях к барану / овце и быку / корове мог находиться и связывались ли они все три (или двое), а с ними и буйвол / вол (четвертое) и к ним антилопа (лось / олень / серна), как пятое, в некоторый общий мифологический и обрядовый, ритуальный круг представлений, и каких представлений, какого характера, какого свойства? Как они, эти представления, связывались с человеком, с его природой, характером его внутренних переходов-значений? Каких значений и переходов?

Все эти вопросы, которые требуют широкого и обстоятельного изучения, могут быть нами лишь обозначены, лишь намечены, но не раскрыты полностью. Мы лишь попытаемся, да и то только отчасти, определить вероятный характер соотношений и связей интересующего нас круга номинативно соотносящихся между собой представлений.

Для сопоставления трех выбранных оснований – козла, барана, быка, точнее было бы говорить козы, овцы, коровы, поскольку номинативно исходными оказываются именно эти обозначения, а "мужские" им соответствия производны (*козел*), заимствованы (*баран*) либо вторичны (*бык*), – для их сопоставления возьмем наборы характеризующих каждое основание признаков.

Признаки будем выводить из значений слов, устойчивых словосочетаний с данными словами, фольклорных и

мифологических представлений для каждого основания.

Козел – у Даля представлены следующие значения данного слова:

– домашнее животное, из разряда жвачных, причисляемое к мелкому домашнему скоту, самец козы; родовое название всех подобных животных, *Capra*, *Hircus*, неправильное название мелких оленьих видов;

– выделанная козья шкура, сафьян, для отличия от сафьяна бараньего;

– глуповатый, самодовольный щеголь;

– ручной ворот;

– скамья, на которой секали школьников;

– *алгд.* два кола накрест, перевязанные вицей;

– *пск. твр.* пара банных веников.

Приводятся такие устойчивые словосочетания:

Взять человека *на козла*, приподнять за руки к себе на спину.

Дать козла, прыгнуть козлом, пуститься бежать скачками.

Бить с козла, с лошади, бить прыжками, задом и передом.

Петь козлом или *драть козла*, разлад, дурно.

Драть козла, блевать, скидывать, особ. с перепоя.

За козла на конюшне, шататься без дела.

Как от козла, ни шерсти, ни молока, о тунядце.

Стать козлом, на четвереньки.

Посадить козла, горн. остудить недоглядом вагранку, не доплавив чугуна; тогда ломают печь.

Даются также пословицы и поговорки (даны выборочно):

В девках засиделась, так на том свете козлов паси.

Как слепой козел об ясли колотится. Колотится, как козел об ясли.

Трясет козел бороду, так привык смолоду.

Куда козел, туда и баран, за ним.

Козел да приказный – бесова родня.

И козлу недосуг: надо лошадей на водопой проводить.

Подкуй козла: лошадям легче!

Пошел козел по лыки, коза по орехи, т.е. ни толку, ни

ладу, ни конца делу.

Не лазил козел в городьбу, а шерсти клок покинул.

Пустили козла в огород.

Не верь козлу в капусте, а волку в овчарне.

Сломил козел голову по самую бороду.

*Козла спереди бойся, коня сзади, а злого человека со
всех сторон.*

Хоть козла деру, да сердце тешу! дурно пою.

Добавим к этому известные: *забивать козла, скакать
козлом (как козел по ярмарке), душить козлом, взрывать
козлом, козел отпущения.*

В сказках (у Афанасьева) козел – убегает жить в лес (№ 45, 46) – одурачивает волка (№ 55) – дарит герою волшебную дудочку (№ 238) – превращенный брат Аленушки (№ 260-262) – сопливый, превращенный добрый молодец (№ 277).

Коза – самка козла;

Дикой козой называют малорослый вид оленьего рода, это козуля (Даль);

– кр'ошна или носилки на плеча одному человеку; –
волянка, сделанная из козьей шкуры;

– подъемница, рычаг с подставкою, на оси или вертлюге,
для смазки карет и повозок;

– наряд, в котором бывает мальчишка при медведе, с
поводатарем;

плясать козой, ломаться по-балаганному;

– резвая девка;

– таган, треножник, род жаровни;

– игра в побегушки, горелки;

– юж, запл, засушенка из носу;

– клочок хлеба, покинутого на пашне несжатым.

*Идет коза рогатая за малыми ребятами: кто титьку
сосет, того рогом бодет (того забодает, забодает!).*

Девки не люди, козы не скотина.

Все как козы смотрят, девки.

Это сушая коза в сарифане.

Как брянская коза вверх глядит.
 Та не коза (овца), что за (коя с) волком пошла.
 Как коза на кровлю мостится.
 Не учи козу, сама стянет с возу.
 Овец не стало, и на коз честь напала.
 Захочет сена коза, будет у воза.
 Хорош (чист) молодец: ни коз, ни овец!
 Коза на горе выше коровы в поле.
 Пасись, коза, на привязи.
 Быть бычку на веревочке, козе на бузе.
 От прыткой козы, ни забор ни запор.
 Отдам туда, где козам рога правят! /угроза./
 Выдрали, как Сидорову козу.
 Коза с волком тягалась, рога да копыта остались.
 Дерет коза лозу, а волк козу ...
 Оглянись коза, на свои рога!
 Коза сыта, и капуста цела.
 Идет коза, бьет рогам по всем углам! /мутовка в
 квашне/.
 Шли козы по мосту, увидели зорю, попрятались в воду/
 /звезды/.

Сюда же: на козе не подъедешь, ни козе не объедешь,
 отставной козы барабаничик.

В сказках коза – небесная о семи глазах (№ 420) – с
 козлятами (№ 53, 54) – с орехами (№ 60) – лупленая, рухленая (№
 62) – золотая, манит героя за собой, чтобы отвлечь от героини (№
 162) – золоторогая, песни поет, сказки рассказывает (№ 213) – с
 золотой и серебряной шерстью (№ 184).

Козел / коза характеризуются, следовательно, таким
 набором действий и признаков: прыгать, скакать, трясти
 (бородой), колотиться (головой), сломить (голову по самую
 бороду), биться, бить, забивать; драть, задирасть (козла, как
 Сидорову козу, лыки); петь, реветь; слепой, сопливый.

У козла выделенными, маркированными, отмеченными
 оказываются борода, голова, морда (козья морда, показать
 козью морду), нога (козлоногий, козел одноногий Мирового

деревя – *aj'a-`ekarad-* см. у Гамкрелидзе и Иванова, с. 587), *голос* (петь, реветь), *дух* (козлиный дух: *От козла псиной, от скорняка кислятиной, пахнет*).

Козел связан с идеей *смерти* и *умирания* (сюжет сказки Похороны козла), с *потусторонним*, *мертвым*, тем светом (девке на том свете козлов пасти), *огородом*, *капустой*.

Весьма показательный материал дают греческие $\alpha'ix$ и $\tau\rho\acute{\alpha}\upsilon\omicron\varsigma$, латинские *capre* и *hircus* (обозначения козла):

$\alpha'ix$, $\gamma\omicron\varsigma$ коза, козел

$\alpha'ισσω$ быстро двигаться, устремляться, лететь, спешить

$\alpha'ιγς$, $\gammaιδος$ эгида, щит Зевса, от сотрясения которого происходит буря, гром, молния, мрак; буря, вихрь; козья шкура; панцирь из козьей шкуры (богини Афины)

Слова с тем же корнем в греческом имеют также следующие значения:

$\alpha'ιγλη$ блеск, сияние, свет

$\alpha'ιγληεις$ блестящий, сияющий, светлый

$\alpha'ιγο-κερας$ Козерог

$\alpha'ιγο-προσωπος$ имеющий козлиное лицо (ср. русск. *показать козью морду*)

$\alpha'ιγυιός$ коршун (от $\alpha'ix$ и $\gammaυψ$, соб. козий коршун)

Интересно отношение данного корня к морю, морскому берегу:

$\alpha'ιγυαλος$ морской берег ($\alpha'ισσω$ быстро двигаться, устремляться лететь; быстро двигать, махать и $\alpha\lambdaς$ соль, *перен.* море, соленая морская вода); как имя собств. древнее название Ахеи

$\alpha'ιγυ-λιψ$ крутой, утесистый ($\alpha'ix$; $\lambdaιπτω$ липнуть, сильно желать?), что отражается и в географических наименованиях и в именах собственных:

$\alpha'ιγυα$ Эгина, остров в Сардоническом заливе, недалеко от Аттики

$\alpha'ιγυον$ город в Ахее, ныне Востича

$\alpha'ιγυπλακτον$ гора Эгипланкт в Мегариде (соб. гора, по которой блуждают козы)

$\alpha'ιγυος$ Эгисф, сын Фиеста, убивший Агамемнона с помощью супруги его Клитемнестры и убитый в свою очередь Орестом, сыном Агамемнона

Α'ιρός потапіоі речка и город во Фракийском Херсонесе, ныне Галата (от γάλα молока? отсюда Галактика); букв. Козьи реки, ручьи

Α'ιράі городок в Ахее, с храмом Посейдона

Α'ιράіων Эгеон, сторукое морское божество, сын Посейдона (м.б. бурный от α'ίξ буря)

Α'ιρος Эгейский; Πόντος Α'ιу Эгейское море; тоже то Α'ιуσιον

Α'ιράεωс гора в Аттике против Саламина, ныне гора св. Николая

Α'ιεύс Эгей, древний царь Афинский, отец Тесея, Α'ιείδης сын Эгея, Тесей; ο'ι Α'ιείδαι потомки Эгея, афиняне

Α'ιείос Эгеев, происходящий от Эгея; Афинский

Α'ιυлтос Эгипт (Египет), сын Бела, внук Посейдона, брат Даная; река Нил; 'η Α'ιυлтос Египет

Α'ιυлтос Египетский; Α'ιυлтiον πέλαγος Египетское море (часть Средиземного моря у Египта), Α'ιυлтiос Египтянин [Вейсман 1899]

Того же корня в греческом языке еще два интересных слова:

Α'ιυίρος черный тополь

Α'ιυνείη копье (метательное, охотничье)

Мифологические связи интересующего нас корня уводят к какому-то началу, к источнику, становлению (афинян, афинского), связывают со смертью, убийством и через убийство и смерть приобретением неких свойств (*Эгисф*, миф об *Оресте*). Совсем не случайными и значимыми представляются отношения к морю, берегу, горе, реке (молочной реке); сюда же значение *эгиды* – козьей шкуры с идеей грома, бури, грозы, и сторукое божество морских глубин. Основное, главное море Греции и греческого архипелага отнюдь не случайно *Эгейское* (т.е. козлиное, море козла и бурь – Πόντος Α'ιу). И, наконец, весьма показательной представляется этимологическая связь с Египтом и Нилом, само слово Египет, греческого происхождения, оказывается прямо произведенным от корня Α'ιу – *козел*.

Египет для греческих мифологических представлений значим, по-видимому, как инициирующее, основывающее,

порождающее начало. Круг этих представлений, если обратиться только к названиям, именам определяется, характеризуется в следующих мотивах:

Египет – сын Бела; Бел (Βῆλος) – царь Египта, сын Посейдона и нимфы Ливии (также имеющей географическую привязанность), брат-близнец Агенора (отца Европы), отец Египта и Данаа, «относится к числу персонажей, которые сами не имеют развитой мифологической биографии, но являются родоначальниками поколений будущих героев» (Мифы народов мира, т. 1, с. 166).

Имя *Бел*, Βῆλος, Βῆλός, 'порог', произведено, по-видимому, от глагола βαίνω 'шагать', 'ступать', 'выходить'.

Эгипт известен как отец 50 сыновей, Эгиптиадов, которые силой взяли себе в жены 50 дочерей Данаа, и те убили их в брачную ночь (мотивы смерти, убийства, инициации, брака).

Агенор, Ἀγηνώρ, брат-близнец Бела и отец Европы, похищенной *белым быком* и ставшей женой Зевса на Крите (само имя *Европа*, Εὐρώπη, переводится как "широкоокая", "широкоглазая", что дает возможность предположить в ней несомненное "коровье" начало – не ипостась ли *Европа* небесной *коровы*, рождающей от Зевса-быка?), Агенор, царь Сидона, отец Кадма, основателя Фив в Беотии (Βοιωτία, произведено от βοῦς 'бык'), убивший дракона и превратившийся на старости лет в змея / змею вместе со своей супругой Гармонией, этот Агенор, бывший, тем самым, родоначальником, через детей своих, многих племен и народов Европы и Малой Азии, имеет значением ἄγινωρ "мужественный, отважный; неукротимый, высокомерный, упорный" ('ἄσιν 'слишком, чересчур' и ἄνθρω 'муж, мужчина'). Не могло ли быть это начальное 'ἄγ- в составе данного слова исторически соотносимым с α'ιγ- *козла*?

При любых обстоятельствах в цепи означенных переходов просматриваются мотивы, темы, смыслы барана (*Бел*, от «идущий», «ступающий», козла (*Эгипт*, *Агенор*?) и быка (Беотия, Европа, жена Зевса – Евриопы, быка, – кстати, Босфор, греч. Βόσπορος, имеет значением «коровий брод», точнее «место переправы быка», – связанных между собой последовательностью ступеней, переходов, «нарастающих» свойств. Ливия, мать близнецов Агенора и Бела, родившая их от Посейдона, бога морской стихии, образована от греч. λίβας «влага, поток, струя:

капля», λείβω «лить, проливать, орошать; совершать возлияние богам»; λίψ «юго-западный ветер, перен. юго-запад»; λίψ-οὐρία «желание мочиться». Не мотив ли находимого общинноевропейского *ukl^hsen – «увлажнять, проливать», «окроплять» и *uers-en / *urs-en «изливающий семя», «мужской», восходящий к быку / корове, небесному быку Индре (в индуизме) и небесной корове, изливающей молоко – семя Индры?)

Идея, заложенная в данной мифологической череде, не обязательно должна иметь источником быка / корову, она имеет источником некое представление об истечении, излиянии, некотором луче, света-воды, влаги, развивающийся, проходящей определенные стадии становления и воплощаемой в мотиве козла, барана, затем быка.

В греческом языке есть второе слово, обозначающее козла – τράγος. С этим корнем возможны следующие значения:

τράγ-έλαφος полукозел и полуолень (баснословное животное [не знакомая ли нам «антилопа»?])

τρώγῳα лакомство, десерт, от τρώω

τρώω грызть, есть (какой-либо сырой плод)

τρώκτα десерт (орехи, плоды и т.п.)

τράγο-εἶδής похожий на козла

τράγωδία трагедия, букв. козлиная песнь, др.-рус. козлогласование; перен. трагическое, страшное, неслыханное происшествие, страшная история (от τράγος и ᾠδή песнь при жертвоприношении козла в честь бога Диониса, к которой присоединился впоследствии диалог)

τράγο-κτόνος убивающий козлов: ажда кровь убитых козлов, или, вернее, убийство козлов

τράγωδῶν представлять трагедию; представлять в трагедии; перен. представлять или рассказывать что-л. трагически, с пафосом, возвышенно, высокопарно, трогательно или жалобно

τράγο-σκελής с козлиными ногами

Таким образом, эта ипостась или форма козла связана с пением, голосом и убийством, жертвоприношением, смертью, с темой козла Диониса.

Дионис, бог плодоносящих сил земли, растительности, виноградарства, виноделия, сын Зевса и дочери фиванского царя

Кадма Семелы (продолжение нашей темы на новом мифологическом уровне), известен способностью к превращениям, метаморфозам, перекидыванию, изменению облика. Захватившим его разбойникам он является в виде медведицы, льва, оковы, которыми они его заковали, упали с рук его, оплеля виноградными лозами и плющом мачту и паруса корабля. Дионис представлялся в образе *быка* и *козла*, сатиры, следовавшие за ним, были *козлоногими*, вакханки, охваченные священным безумием, опоясанные змеями и сокрушающие все на своем пути, славили Диониса Бромия ("бурного", "шумного") — мотивы Эгиды, щита из козлиной шкуры, вызывавшего бурю, сторукого Эгеона, морского божества, имевшего своим эпитетом Βράρεωс 'тяжелый, шумный'.

Нельзя ли представить это как развитие темы "козла", козла Египта, козла морского, но на новой ступени, в новом, развернутом, преображенном качестве?

Тема Диониса, бога производительных сил земли, звучит в египетском Осирисе, боге производительных сил природы, царе загробного мира.

Мы бы не вспомнили о ней, об этой египетской древности, весьма экзотической и тяжелой для представления и нахождения связей, если бы тема Египта уже не всплыла, не прозвучала в связи с греческим материалом и если бы в русском языке, в русском фольклоре не встречались странные и малопонятные (как ни странно без египетского материала) кот / козел *Васька* и *Сидорова коза*, которую *дерут* (*драть как Сидорову козу*).

Сидор имеет происхождением греческое *Исидор*, Ἰσιδóρος, что переводится *дар Иси́ды*. Какой такой *дар Иси́ды*, богини плодородия, воды и ветра и мореплавания, супруги Осириса, зачавшей от него, мертвого, и родившей, давшей миру Гора, бога-сокола, крылатого солнца и покровителя, защитника царя и царской власти (кстати, каковой являлась и сама Исида). В болотах дельты Нила воспитала Исида своего сына, ставшего затем богом света и отомстившего за отца богу пустыни и мрака Сету (вспомним болотных козлов *антилопы*).

К царю, царскому культу имеет прямое отношение и Осирис: он занимает центральное место в царском культе, отождествляется с умершим царем. Как бог растительных сил

земли, он уходит после смерти под землю, его погребают с умершим царем, и с новым царем он вновь возрождается. На его плечах покоится вся вселенная и из пота его рук вытекает Нил.

Исида в культе предстает в образе небесной *коровы*, с рогами и солнцем на голове. Культ Осириса, в поздних своих проявлениях, отождествлялся с культом священного *быка* Аписа. Но по целому ряду признаков Осирис представляет собой воплощение *козла*: похороны и возрождение, отношение к миру мертвых и загробному миру, то, что он божество производительных сил, его трансформативность, живое-мертвое и мертвое-живое, от него, мертвого, Исида рождает Гора. Наконец, Нил, вытекающий из его рук, в греческом языке прямо связан и имеет корнем Αἴγυ – "козёл".

Интересно, что в зооморфных образах египетской мифологии мы не находим козла: есть священные *бык, корова, баран, змея, крокодил, кошка, лев, шакал, сокол, ибис*, но нет *козла*. Не означает ли это его "невидимости", "скрытости", "упрямности", "подземности", связанных с появлением и исчезновением, кажимостью, неуловимостью, "недаваемостью в руки", с рождаемостью (трансформностью), умираемостью, и отсюда запретностью к объявлению, к называнию с высокой степенью табуированности, что приводит к его "отсутствию", "замещенности" в *царственном* египетском пантеоне?

По-видимому, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо более широкое и обстоятельное изучение материала. Поэтому мы только задаемся вопросом, высказывая осторожное предположение, не беря на себя смелости отвечать.

Если все же принять подобную версию, которая вместе с тем всем ходом наших рассуждений и данными материала отнюдь даже не исключена, то тогда отдаленно, глухо, но мифологически мотивируемо на глубоком, арханческом уровне, можно понять русского кота / козла *Ваську*, поскольку *Василий*, греческое Βασίλειος — царь (идея царя, царской власти в культе Осириса-Исиды-Гора как защитников, оградителей и воплощений царя), и русскую *Сидорову козу*, как дар Исиды, богини плодородия, продуцирующих сил, воплощаемых в Горе-соколе (образ мужской инициации, перехода в зрелое, продуктивное состояние в различных мифологических традициях, и русской в том числе, отразившейся в сказках — сюжет о Финисте-ясном

соколе, например).

Латинские *capere* и *hircus* дают еще более выразительный, хотя может быть, менее мифологизированный материал.

capere, -*pti* козел; козлиный запах; острый запах человеческого пота

capere морщить, хмурить; хмуриться

capra коза; едкий запах пота

capreolatim переплетаясь, запутанно

capreolus дикий козел, серна; подпора, стойка, подкос; подпорка для виноградных лоз, рогатка

caprificus дикая смоковница, фиговое дерево; смоква, фи́га (бука. козий фикус); *перен.* гордыня, честолюбие

capripes, -*edis* козлоногий, с козлиными ногами

Этимология этого слова связывается с 'вепрь' и представлена у Гамкрелидзе и Иванова следующим образом:

«Основу с первоначальным значением 'вепрь', 'кабин' можно увязать с основой со значением 'бросать', 'извергать' (семя): др.-инд. *vāpati* 'извергает семя', *vāpra* — 'насыпь' (земляная) Такая этимология вероятна в свете древних представлений об этом животном как о производителе прежде всего, что и отражается в значительной степени в мифологической традиции...

Другая основа, связанная семантически с др.-инд. *vāpati* 'извергает семя', *vāp-r-a-* 'насыпь', вероятно, представлена в древнеиндийском слове *kāp-r-th(-a)* 'penis', увязываемом с греч. *κάπρος* 'дикий кабан', 'вепрь', лат. *capere* 'козел' ... др.-исл. *hafr* 'козел', др.-англ. *haefr* 'козел'...» (Гамкрелидзе и Иванов, цит. кн.: с. 515.)

Свойство высокой степени продуктивности, мужской производительной силы, вошедшее в русский язык в мотивацию этимологии слова *вепрь*, в латинском было трансформировано в *capere* "козла", что отнюдь не противоречит, как мы видели ранее, ни его исходному иницирующему смыслу (в греч. α'ίξ), ни его дальнейшему смыслу развития в дионисийском τράυος.

Второе слово-корень латинского языка имеет следующие проявления:

hircus козел; козлиный запах

hircinus козлиный (*barba* борода), козловый; пахнущий

козлом

hircōsus издающий запах козла, воняющий козлом

hircūlus козленок

hircuōsus козловидный

Тема этого *козла*, реализуемого в латинском *hircus* затрагивает идею, как видно из представленных значений, "дух" и "запах", идею "козловидности", "козьего вида", подобия и некоей духовидной смердящей сущности, что также, хотя и несколько отдаленно, увязывается, соотносится с "летучестью", присутствием-неприсутствием, трансформируемостью, исчезновением.

Мифологически в семантическом пространстве козла / козы значимой представляется

– кожа (шкура, шкурка) – Эгидя, щит из шкуры козы, козлиная шкурка, которую сжигает девица-жена козла в русской сказке (*Сопливый козел*, № 277 у Афанасьева);

– лошади, кони (*козлы-кони* бога грозы и молнии, *козел* русских пословиц, которого подковывать надо, который ведет *коней* на водопой, *коза*, на которой *объехать* или *подъехать* нельзя, *козел*, которого приносят в жертву первым, перед *конями* в обряде Ашвамедха, как вестника богам (с. 587 у Гамкрелидзе и Иванова), из чего, видимо, может следовать, что то, что для человека *конь*, *лошадь*, т.е. его воплощенное "я", его сила земного существования, движения и проявления, то там, в невидимом, для богов, в потустороннем мире *козел* (?), откуда его продуктивное, иницирующее начало для перехода – жизни и смерти, возможно, воплощающегося в загадочном, не мотивируемом общенидоевропейском "проклевывающемся" *q^hlok'*?);

– одноногость и иогатость, откуда *прыгучесть*, *нестояние* на одном месте и вместе с тем упорство, стояние, мужественность и крепость фаллического начала (Дионис, сатиры, Пан, Агенор, в греческом *ἄγρῳρίη* "мужество, неукротимость, упорство", одноногий козел *ajā-ēkarad-* Мирового дерева, *розжи да ножки русского серого козлика* и т.п.);

– связь с бараном – *старший брат барана, ведет барана за собой, куда козел, туда и баран* (в русских сказках, пословицах), т.е. иницирующее, ведущее в отношении барана начало;

— связь с доением и молоком, но как бы по отрицанию, от обратного — *как от козла ни шерсти, ни молока* (*шерсть*, как известно, мотивирующее овцы / барана, *молоко* — коровы / быка), однако при внешней бесполезности, "необнаруживаемости" названных качеств, очевидна, видима опять-таки иницирующая и продуцирующая роль козла в отношении все того же барана (и, следовательно, *шерсти*) и, в определенном смысле, быка, ибо козел, видимо, становится быком, или, может быть, точнее, бык имеет своим началом козла.

Последнее отношение — козла и доения, козла и молока — заслуживает более пристального внимания. По отрицанию к доению сюда же относится, по-видимому, русское *драть козла* в смысле 'блевать, скидывать', особенно с перепоя (замечает Даль).

Мотив доения, точнее мотив "ночного" доения прослеживается в названии птицы *козодой*, лат. *caprimulgus* (т.е. тот *козел*, который 'вспрь'):

«козодой — птица "Caprimulgus". Книжная калька через нем. Ziegenmelker "козодой" или польск. kozodój, или же прямо из лат. caprimulgus, греч. α'ιγोधήλας; эти названия возникли под влиянием пародного поверья, согласно которому эта птица высасывает ночью молоко у коз ...» (Фасмер, т. 2, с. 279.)

У Даля дается:

«*Козодой* м. птица кузнец *сиб.* дремлюга *юж.* лилок, чурилка, лелёк, ночник, -ница, полуночник, Caprimulgus еигораец, по перу это сова; по стати ласточка.»

К птицам, имеющим отношение так или иначе к козе и, возможно, мифологическое или "этномологическое" отношение, можно отнести также русск. *конепас*, большой болотный кулик (ср. связь с болотом, болотным козлом, болотная дельта Нила Исиды, *Сидорова коза*, а также *коней пасты* — о козле) и греческое α'ιγίλιψ 'козий коршун', или просто 'коршун' (коршун тоже, кстати, птица ночная, птица ночи).

Кузнец, дремлюга, ночник, полуночник и чурилка, а также возможно, *лелёк, лилок* — с одной стороны, ощутимо мифологизированные названия, с другой, в них просматривается, помимо темы "ночи", идея продуцирующего, креативного мужского начала (*кузнец*) и начала защитного, начала границ, термина и рубежа — *чурилка* (русс. *чур, чур меня; через чур и конь не ступит; зачураться*).

Особенностью птицы *козодой*, что ее делает сходной с *ласточкой*, является широкий рот – *Рыло порото по самое ухо; Вавило – широкое рыло* (о ласточке).

В Энциклопедии встречаем такое определение птицы:

«КОЗОДОИ ... отряд птиц. Объединяют 3 сем.: *жиряки ... белонogi* и настоящие К. Настоящие К. ... – сумеречные и ночные птицы, крылья и хвост длинные; оперение мягкое, окраска песочных или бурых тонов. Клюв короткий, но разрез рта большой (увеличен за счет щетинок по краям рта), что облегчает ловлю насекомых. Глаза большие. Ноги короткие. К. неспособны охватить пальцами ветвь и садятся не поперек, а вдоль ветви. Полет бесшумный.» (БСЭ, т. 12, с. 391.)

Не эти ли необычные, невольно привлекающие внимание свойства птицы послужили основой мифологических о ней представлений и дали ей имя, принятое и распространившееся по самым разным европейским языкам и в самых разных фольклорно-мифологических традициях?

Ласточка, так похожая на козодоя (по устройству рта и по стати) также обнаруживает связь с молоком, коровой, смертью и – пробуждением, началом, весной, морем, что дает основание относить ее к иницирующему кругу, к мотивам юношеской инициации:

У Даля в пословицах –

Где ласточке ни летать, а к весне опять прибывать.

Ласточка день (весну) починает, а соловей кончает (не фазы ли обряда мужской инициации – начала и завершения – здесь обозначены, ср.: соловей поющий, способный петь, как мужское зрелое?)

Кто при первой ласточке умоется молоком, бел будет.

Если ласточка пролетит под коровой, то эта будет кровью доится (незрелость мужского неиницированного, его связь со смертью, потусторонним, кровью?)

Ласточка в окно влетает, к покойнику.

Гнездо ласточки разорять грех.

Кто разорит гнездо ласточки, у того будут веснушки.

И показательна загадка о ласточке:

Молод конь за морем бывал: спинка соболина, брюшко белянка.

Не менее интересны в мифологических своих основаниях (?) и названия ласточки – *краснозобки, косатка* (с корнем *кос*, *косой*?), *кошанок* (*кош*, *коша*, *кошка*?), *большой черный стриж* (от *стричь* – во время обряда инициации проходящих его *стригут*?), *серп, серпик* (мотив смерти и обрезания?).

В связи с рассматриваемыми мотивами доения и молока, а также козла / козы, а с ними появляющегося вола интересна приводимая у Даля в статье вол следующая приговорка: *Трынка, волынка, гудок; прялки, моталка, валёк, да матери их козодойки*. Даль замечает: праздник; говр. шутч.

Волынка у Даля дается как производное от *вола* – «укрошенный (кладеный, легченый) самец крупного рогатого скота, говядо; в плодном состоянии своем бык, юж. бугай, а самка корова.»

У Фасмера *вол* дается как образование, преобразование корня *вел-* (*велий, великий*, т.е. большой), правда, предположительно.

"Большой" для *вола* и связь с водой, волглый, влага, валить(?) проявляют себя в пословицах:

Вола в гости зовут не мед пить, а воду возить.

Голова, как у вола, а все вишь мала, т.е. глуп.

Как ни дуйся лягушка, а до вола далеко.

Характерно для него также "бычиное" -- рев, по ущербный, по отрицанию: *Рычать вола коровой, заедать сено соломой*. А также гладкость, голость: *Кормят вола, чтоб кожа была гладка. Семь сёл, один вол, да и тот гол.*

Ср. также *Жди, как вол обуха* и *Сломил козел голову по самую бороду*, – и то другое явно эротического характера.

Любопытна связь вол с грибами: *волуй*, или *валуй*, также *холуян* (*Между гор, между ям лежит птица холуян*), *волвянка, волданцы, волганцы*. Возможно, поскольку вопрос об этимологии слова *вол* открыт, увидеть этимологическую связь *вола* и *валить*, а также *волглый, влага, волжний, волдырь, волн'а* и *в'олна* – *шерсть* (и следовательно, наметить связь с 'шерсть', и тем с овцой / бараном), *Волдай, Вологда, володеть, волочить, волос, волокно, Волхов, волхв, волк, волиба, Вольнь, в'олить, воля, вода*.

Связи эти, во многом случайные, возможно, внутренние, на звуковом, фонетическом уровне, по закону фонетической

аттракции, о котором имеются уже довольно серьезные научные публикации, притягивают смысловые ассоциации, составляя, формируя семантическое поле традиции, проявляемой в языке и фольклоре.

«*Во́лынка* (у Даля) ж. телячий или козий мех, снятый дудкой (целиком), бурдюком, зашитый наглухо и снабженный сверху надувною трубкою; а снизу одною или двумя игральными, по которым *волыночник* или *волынец* перебирает пальцами, сжимая мех под левой мышкой; *коза*, юж. *кобз'а?*, запд. *дуд'а*.»

Волянка, отсюда русский глагол *волынить*, *тянуть волянку*, она же *коза* – в нем. *ziehen* 'тянуть', от этого *Ziege* 'коза', и у Гамкрелидзе и Иванова:

«Семантическую связь с ... группой названий 'овцы', 'мелкого рогатого скота' обнаруживает и специфическое тохарское обозначение 'овцы': тох. А *śos* 'овцы', 'скот', связываемое этимологически с и.е. *t'euk³⁴-. 'тянуть', 'вести' (лат. *dūcō* 'веду', др.-англ. *tiegan*, др.-в.-нем. *ziohan*, нем. *ziehen* 'тянуть', 'тянуться', 'отправляться'). (с. 585 цит. кн.)

Если смысловое основание 'тянуть' столь этимологически значимо для интересующего нас круга явлений, столь архаично в своем представлении и проекции (также, как, скажем, *трясти*, *скакать*, *прыгать* для козла / козы), если оно встречается для самых разных животных, проявляя себя для них различно, но значимо и, видимо, специфично для каждого: скажем, *кота* – *за хвост тянуть* или *Коза с волком тягалась (рога до копыта остались)*, *И не хочет коза на базар, да за рога ведут* (или *тянут?*), *Быть бычку на веревочке (козе на бузе – на привязи, у яслей, где держат ком соли, буз'у, замечает Даль, но буз'а также и 'пиво, сусло, брага')*; если *тянуть* также связано с идеей досиия, волянки, дерганья, перебирания пальцами, если *тянуть*, *вести* (сюда же значение он не *тянет* – не может, и *тянуть* голосом) связывается с идеей перехода, перевода, перегона скота, настолько, что закрепляется в ряде языков в соответствующих названиях (бараны, овцы, козы), – то почему бы не предположить в этом комплексе и возможную, весьма вероятную идею вытягивания, взращивания, продуцирования, способствования движению вверх, увеличиванию (ср.: *Как ни дулся лягушка, а до вола далеко* и лат. *bīfo* м. 'жаба', того же

корня, что *bōs* 'бык').

Вол, следовательно, может быть понято как *большое*, как то, что *тянется*, *растягивается* (или *тянет*, ср. также *вольну* *тянуть*), но что уже, само по себе, не совсем пригодно, что предназначено лишь для работы, для тяжести — *воду возить, а не мед пить*.

Вол содержит в себе идею одновременно выпячивающегося, выпирающего, вылупленного: *Замашка воловья, глядеть исподлобья. Волоний язык*, язык вола, лизун, идет в пищу. *Вологлюдка*, растение, дубровка, живучка. *Волоний* орех, волосный, грецкий. *Волонер, волтруп*, здоровый лентий. *Волыглаз* *м.* *волыглазка* *ж.* (пск.) пучить глаза, зевать, пялоглазить. *Волыглаз* *м.* *волыглазка* *ж.* (пск.) пучеглазый, у кого большие, бесстыжие, воловьи глаза. (у Вл. Даля)

В этой связи и в связи с птицами, имеющими так или иначе отношение к разбираемому предмету, привлекает к себе внимание еще одна птица, название которой может быть объяснено не только с точки зрения реальных свойств-проявлений, но и внутренне, "мифологически" (что, впрочем, одно другое не исключает). Это довольно странная, не совсем обычная и в определенном смысле исключительная птица, единственная в своем роде птица — *волоклюй*.

«**ВОЛОКЛЮН** (*Buphagus*), род птиц семейства скворцов. 2 вида — красноклювый В. ... и желтоклювый В.; распространены в степях Африки к Ю. от Эфиопии. В. — постоянные спутники зебр, антилоп, буйволов и домашнего скота, т.к. осн. пища В. — клещи, личинки мух и др. наружные паразиты копытных животных. В. кормятся, лазая по телу животных; цепляются, как дятлы, очень острыми когтями и опираются на жесткий хвост. Питаются также выделениями из ран на коже животных, при этом, возможно, могут механически заносить в раны паразитов крови.» (БСЭ, т. 5, с. 323.)

Русское слово, *волоклюй*, несомненно, представляет собой кальку с латинского *Buphagus*. Птица эта не свойственна русской культурной почве и экзотична. Но почему перевод имеет именно такой вид — *волоклюй*, а не, скажем, *быкоклюй*, или *быкоед*, что ближе к латинскому слову?

Лат. *bōs* 'бык', а не 'вол', образовано от *boō* 'кричать, реветь, звучать, раздаваться' (что ближе к этимологии русского

слова *бык*). Но вместе с тем; второй своей стороной, лат. *bōs* соотносится не с быком, а с волком: в идее *раздуваться, дуться* — лат. *bissa* 'щека' (полная, надутая, в отличие от *gena* 'щека' как то, что прикрывает собой — скулу в данном случае), от этого *bisso* 'простак, пустослов', опять-таки и лат. *bīfo* м. рода 'жаба' сюда же; ср. лягушку и волк в русском смысловом представлении (соотнесении).

Лат. *bōs*, тем самым, объединяет *быки* и *волы* русского представления, но чем является тогда вол и чем отличается он от быка, и почему птица названа *волоклрой*, а не *быкоклрой*?

Вол, по-видимому, *большое, надутое, гладкое, но не содержательное* быка (ср. лат. *bisso* 'простак, пустослов' и русское *Голова, как у вола, а вишь мала*, т.е. глуп), вол — это бык не в силе, мокрый, влажный, гладкий, но не в полной своей поре, не в зените, не в ярости. Ср., скажем, по пословицам с быком:

Стал как бык, и не знаю как быть.

Кому па'ит (везет), у того и бык доит.

Не сули бычка, а отдай чаю молочка.

Уперся как бык в стену розами.

Взять быка за рога.

Бык, да и тот отвык.

Богатый, что бык рогатый: в тесные ворота не лезет.

Ни мужика, ни быка (не осталось).

Твое дело правое, да его быком прет.

Бык ревет, на поветь хвост дерет? (очеп)

Любопытна в ряду наших рассуждений загадка:

Стоит бычища, проклёваны бочища? (дом, окна).

Бык, следовательно, *прет, стоит, упертый, рогатый, крепкий, бык доит* (правда, кому повезет, но все же), *в тесные ворота не лезет, ревет, хвост дерет*. Быку кланяются — *Поживешь на веку, поклонись и быку* (ср.: *Стоит Антошка на одной ножке, кто ни пройдет, всяк поклонится* — и ответ Грив).

Волоклрой, кормясь паразитами домашней (и другой рогатой и копытной) скотины, обрабатывая их раны, имеют дело, тем самым, с *быком* не в поре, не в силе, не с упертым, не с твердым, не с тесным, а с влажным и мокрым *трудогай-волом*,

спокойным, ручным, тянучим, хотя и большим.

Лат. *Virphagus* содержит в своем составе греческий корень βοῦς и заимствовано, взято из греческого (видимо, позднее образование). В греческом βοτοφαγέω означает "закалывать быков" (ср. *колоть* — *клевать*), от σφάττω "закалывать, зарезывать, приносить в жертву, убивать", хотя корень в *Virphagus* φαγ-ειν, что означает "есть, пожирать".

Возможно, вол соответствует идее жертвенного быка, быка, приносимого (или уже принесенного) в жертву, быка поваленного, ударяемого (ударенного) обухом. В греческом слова и формы с таким значением от βοῦς "бык" довольно многообразны.

Жертвенный бык, или вол, закалываем(ый), пожираем(ый) его "кляют" (колют). Жертвенный бык "ослаблен", поскольку сила его не его, она передается (передана уже) переходит, трансформируется, "тянется", извлекается из него для другого, — для "пожирателя", "закалывающего", "кляущего", т.е. того, кто клянет, пожирает, закалывает, жертвенного быка.

В самой идее клевания, проклевывания, расклевывания содержится, по-видимому, идея передачи-заимствования свойств, *проклевывания* к новому, к обретению новой силы, новой жизни, новых свойств.

Не разбирая нами трюнка, волынка, гудок; прылка, моталка, валёк, и матери их *козодойки*, имеющая отношение к празднику, к праздничному "гудению", может быть, конечно, понята как шутливо-ироническое, эротическое "представление" юношеской инициационной игры, демонстрация "пустого", "праздного", не значимого, не продуктивного и не продуцирующего проявления не "бычьей" ешс, не в самой поре, инициируемой только (волом? волынкой? — ср. тянуть, волыннить) мужской созревающей силы.

Но может быть понята и разобрана глубже, мифологически и мотивационно глубже, как смысл психофизического, "сновидческого" (тех смыслов, что проявляют, реализуют себя в сновидениях) восприятия динамических, "вселенских" процессов, как некий закон природного, натурального основания, проявляющий себя равно во всем — в ступенях юношеской инициации, в пробуждении просыпающейся природы, в начале всякого креативного акта, действия, совершения, в достижении любого статусного движения, в завоевании царства, в

установлении порядка, в строительстве дома и города, во всяком значимом переходе, который будет иметь основанием "проклеивание" и его стимуляцию, предшествующие рождению, появлению из яйца, во всем том, что имеет основанием ритуал козла и козы, *доение (козла / козы), "козодойку"*.

Яйцо этимологически в индоевропейских языках оказывается связанным с козлом / козой и овцой / бараном. У Фасмера (т. 4, с. 552): *яйц* о ... сербо-хорв. *j'aje*, ... польск. *jaje*, в.-луж. *jejo*, н.-луж. *jajo*, полаб. *jojī*.

Праслав. **aje* родственно ир. **āia-*, осет. *aik* ... "яйцо" ... д.в.-н., ср.-в.-н. *ei*, др.-исл. *egg*, ... др.-корн. *пу*, корн. *оу* ... далее – лат. *ovum*, греч. *ὄν* "яйцо".

Др.-инд. *ajā-* "козел", *ajā-* "коза", *ajikā* "коза" с выделяемой темой *aj-*, с одной стороны, лат. *ovis*, греч. *ὄ(Φ)ις*, ирл. *oi*, д.-в.-н. *оп*, обозначающие овцу, с другой (тематическое *oi-/ou-*), можно, конечно, рассматривать как случайные совпадения с **aje* "яйца", но можно, не утверждая безусловной общности происхождения всех трех слов-корней, поискать смысловые схождения, возможно, мифологического характера, архаических представлений яйца, козла / козы и овцы / барана, но, возможно, также не столько мифологических, сколько психофизических, моделирующих, если их можно так условно назвать, имея в виду некий комплекс, выражаемых в звуке предощущений, передающих, воплощающих психоориентационную проявленность человека.

Обратимся к мало рассмотренному нами *барану / овце*, прежде чем сделать какой-нибудь вывод. Откроем Далия:

«**БАРАН** м. овечий самец, овец: овец *арх.*, *куг'ан ирк.* вал'ух, легченый; из диких: *каменный баран*, *горный баран*. *Ovis argali*, аргали, на Алтае, в Камчатке, *степной-каменный баран*. (быть может, он же?) *муфлон*, *аркар*, на Устьурте.»

Другие значения этого слова следующие:

«*Бараном* зовут и выделанную овчину, и кожу, отделанную как козел, бараний сафьян, который тем отличается от козла, что задирается и лупится.

Бар'ан, древн. стенобитное орудие: окованное с конца бревно, на весу, которое раскачивают и бьют; *роман*, *таран*; *уптрб.* для сильной накладки чего вперед и для бою, нпр. при прокладке

деревян. проточных труб, при ломке камней, соли (*в Илецке*), для выломки дверей и пр.

Арх. носовой или кормовой стояк судна, *морс.* штевень, *волжск.* пенёк.

Касп. толстый брус поперек кормы, на шкёутах, для закладки за него тяги (талей) и подъема руля, при переходе через отмели.

Влд. подъемный бревенчатый снаряд, огромная вага, рычаг на перевесе, для подвыски изб, при перемене вепцов и пр. На мельн. рычаг, для подвыски жерновов.

Прибор или снаряд вращательного движения, для навоя ...

Нижс. род саней с ручным воротом, для спуска канатов.

Хворостинная дуга, дужка, скоба на бороне: по *барану* ходит в`ицвое кольцо, побег`ало, за которое впрягается лошадь.

Сиб. передний верхний вязок у нарты, взятый за головяшки полозьев: на нем держится вся упряжь.

Сиб. железный таган, коза, на носу лодки, где жгут смолье, когда бьют рыбу острогою.

Задвижная печная выюшка, задвижка, закута.

Подвесной гончарный рукомоиник с двумя ушками и рыльцами накрест.

Большой двуручный плотничий струг, он же *бар`анок*, бирюк, медвёдка.

Игра в жмурки: *играть в бараны*.

Смирный, простоватый человек, которым помыкают. *баран бараном, всяк им орудует*.

Бар`ашек, бар`анчик, болотная птица из сем. куликов, бекас.

Бар`ашек в бумажке, взятка.

Подчищать барашка, бриться: забр`ить рекрута, по старому порядку.

Бар`ашек, гайка с завитками, с усами, для отвертки вручную.

Сиб. огниво, кресало с усами.

Плоское кольцо, листовая шайба, подкладываемая под нарезную гайку, чтобы эта не топилась в дерево.

Пуп`очки или почки на ветле, вербе, раките.

Белая курчавая волна, пена на волне, зайчик, беляк,

белоголовец.

Курчавые, светлорусые волосы, кудри и кудреватый ребёнок.

"Образ", внутренняя форма "барана", просматривающиеся в приведенных значениях, дают представление о чем-то закругляющемся или круглом, тяжелом, вращающемся, раскачивающемся, бьющем, о чем-то, что дугой, дужкой, что вспомогательное, служит орудием, что связано с другим и обеспечивает его проявление, его действие, о том, что подвешено и раскачивается, вращается, ходит вокруг оси (ворет, рычаг, таран, подвес).

Интересен, в сравнении с козлом, этот внутренний образ, фиксируемый, проявляемый в наименовании человека: *козел* – глуповатый, самодовольный щеголь, *баран* – смирный, простоватый человек, которым помыкают. В одном – идея самодостаточности, уверенности в себе, представление о возможности жить своим умом, своей волей, своими желаниями, самодовольства, в другом, напротив, покорность, смиренность, незамысловатость, подчиненность чужой, посторонней воле, "орудийность" (*всяк им орудует*).

Такое соотношение козла и барана уже наблюдалось нами в иной связи:

баран "идуший" (из др.-тюрк.), но он не сам идет, его ведут, он идет со стадом, и он и есть прежде всего это "стадо", множественность, мобильность, *множественная подвижность*, проявляющие себя также и номинативно, как это видно и в большем числе его названий по языкам и в одном языке (*овец, овен, котька, быря*).

Если *баран, бараны* – стадо, то *козел* – один. В этом некий природный, иницирующий и креативный смысл. *Баран* связан с прибылью, умножением, увеличением, ростом. *Козла* хоронят, приносят в жертву богам подземным, *козел* связан с подземным, загробным миром. *Козел*, в этой роли своей, подобен зерну, в определенном смысле он и есть зерно, убиваемое, погребаемое, чтобы обеспечивать, поддерживать жизнь живого. *Баран*, напротив, представляет собой развитие, расширение и продолжение жизни, распространение се. *Козел* был минойским богом убывающего года, *баран* – прибывающего (см. Мифы народов мира, т. I, с. 664).

Египетские представления о баране, связанные с Амоном, богом солнца, священным животным которого был баран, содержат в себе идею, уже отмеченную нами для Осириса и его сына Гора. Амон отождествлялся с Гором, который также был богом солнца, и также как и Амон, защитником и охранителем царской власти. Но если культ Осириса и Гора распределен между ними двоими, то баран-Амон соединяет в себе, сочетает оба эти начала (это похоже на быка-вола в двух своих ипостасях, в двух "именах" представлений у русских и одного, совмещенного, совмещающего два в себе одном – лат. *bōs*, греч. *βοῦς*).

"Козлиное" начало барана Амона прежде всего в его имени: егип. *'imn* букв. "сокрытый", "потаянный". Оно же проявляет себя в его плодородной силе, в его силе иницирующего, производящего все из себя начала, но далее сила эта предстает, воплощает себя как "баранья": творец всего сущего, он множествен, в нем "невидимо" присутствуют, в нем существуют все боги, люди, предметы: "Вышли люди из его глаз, стали боги из его уст"; "ты один обладаешь множеством рук". Фараон почитается как его сын по плоти, он защитник царской власти и с нею Египта. (Мифы народов мира)

Козел и баран, таким образом, связаны как обратное и прямое, как две стороны одного, как *невидимое* и *видимое*, *мертвое* и *живое*, *мертвое*, обеспечивающее и дающее жизнь живому, одно и многое, источник, начало и распространение, рост, расширение, множественность. Два начала, которые могли сочетаться в одном, рассматриваться как единое, двуединое. Любопытно, что двойственность, идея двойного, "два", заключены и в баране, прежде всего в баране / овце – в "баране", который овца и баран: то одно, то другое, то единое, то и другое одновременно.

Двойственность и единство одного и другого, одного в другом "барана" заключена уже в самой пословице *Без имени (без вымени) овца – баран*. Двойственность барана – "женского" (овцы) проявляет себя в загадке: *На блюде баран, никем не рушан, а всяк его кушал* (груди матери) – в этом же и неуничтожимая, "нерушанная" питательная и плодная сила "барана". Два в одном, два креативного в одном – и в пословице *Две бараньи головы в котел не лезут* (о неуживчивости, о ссоре двух глупых людей у Даля).

Баранья глупость, твердость, твердолобость, крепость, по-видимому того же "неотвратимого", "несубвиваемого", "плотного", "крепкого" продуктивного свойства бессмертного, нестигаемого "круглого" свойства жизни.

И в русском, и в латинском, и в греческом, также как и "козлиное", также как и "коровье", "баранье" соответствует "женскому", номинативно соответствует "женскому"; овца, коза, корова обозначаются словами женского рода и соответствуют понятию 'самка рогатого животного'. Для 'самца' солдуются, возникают вторичные, производные либо заимствованные обозначения.

Так, в латинском существующее слово *ovis* обозначает овцу, для обозначения барана, самца, используется описательное *ovis mas*, т.е. буквально овца-самец, овца-мужчина. То же и в греческом: 'οἷς, 'οφις, 'овца', а для обозначения барана используется слово 'άρσην, которое соответствует понятию «мужской» и связано, очевидно, этимологически с индоевропейским корнем *pers-en, который нами уже рассматривался, с первоначальным значением 'оросить', 'изливать (семя)'.

Вероятные этимологические связи в греческом от 'οἷς 'самец' можно увидеть в следующих образованиях, связанных этимологически, или, возможно, по закону фонетической аттракции:

'οἰστέω пускать стрелу, стрелять (из лука)

'οἰστός стрела

οἰστροῦ колоть жалом, приводить в бешенство, раздражать

οἰστρος овод, слепень

οἰστροβής бешеный

οἰσῆνος ивовый, ветловый

οἰσλή грязная, немытая овечья шерсть

οἶος жребий, участь; несчастная участь, смерть

οἶψο жить в супружестве, иметь связь с кем-л.

οἶχνεω идти, ходить, проходить

οἶχμαи уходить, отправляться

Смысловые связи выбранных слов поддерживаются кругом тех смысловых соотношений, которые нами уже

наблюдались в связи с этимологией барана / овцы.

Другая форма греческого слова – 'όφις, – даст такой ряд аттрактивных значений:

'όφις змей, змея

πτηνός 'αρρηστής 'όφις о стреле, букв. летящая (пернатая, крылатая) белая (блестящая) змея [*связь змеи и стрелы в «баране», по-видимому, не случайна*]

'όφλημα долг

'οφεῖλω быть должным, обязанным

'οφέλλω умножать, увеличивать, усиливать, возвышать

'όφελος польза, прибыль

'οφθαλμός глаз

Не исключены также, по-видимому, связи с такими словами:

οιος какой, каковой

ο'ίω оставлять одного

ο'ίμαι полагать, думать

οιο от 'ός свой

что, в свою очередь, отдаленно, соотносимо с *aje "яйцо"?

Для заключений, однако, более определенного характера, для утверждения и более полной ясности, а также для привлечения в ряды этимологических соответствий других слов, сходнозвучных и семантически близких, необходим обстоятельный этимологический анализ, обширное историко-семантическое исследование, мы же брали слова, допускающие такую возможность, по двум основаниям: во-первых, по признаку звуковой корневой близости (аттрактивности), во-вторых, по признаку, смысловой связи, по отражению в них, в этих словах, смысловых связей, достаточно очевидных и уже выявленных в авторитетных этимологических исследованиях. Для пересмотра (возможного) некоторых этимологических заключений и расширения (возможного) списка соотносимых, связываемых корней и слов необходима обстоятельная, системная разработка темы.

Любопытными могут оказаться связи 'ό(Φ)ις 'овца' с οἶνος 'вино', 'οφρύη 'холм', 'οφρύς 'брови', ο'ίωνός 'птица', но мы не будем здесь этого утверждать.

В латинском *ovis* "овца" имсет следующие переносные,

дополнительные значения: *бран.* 'баран, дурень' (в русском языке такого человека называют словом *баран*, а не *овца*, следовательно, опять же, как и в случае с быком / волком, двойственность русского представления, разделенного, поддержанного номинативно, в латинском номинативно не разделена) и *поэт.* 'шерсть'.

В латинском, также как в греческом, можно встретить "омонимичные" (?) связи-соотношения, но иного характера. Выпишем их, не для того, чтобы утверждать их этимологическое единство, но чтобы просто задуматься над такой возможностью:

ōvum яйцо

ovātus овальный, яйцевидный

ōvīco смешивать (взбалтывать) с яйцом

ōvo (одного корня с *еное* эван, ликующий возглас в честь Вакха, — любопытная связь-соотношение с Дионисиями и "козлиным" началом "барана") торжествовать, ликовать; кричать, галдеть, шуметь, выть

ovātio (от *ōvo*) овация, малый триумф (торжественное вступление полководца-победителя в Рим верхом или пешком — не на колеснице, в отличие от триумфатора)

ovātus ликование, торжество

Яйцо, сочетающее в себе два в одном, двуединое (*желток с белком*), в смысловом отношении весьма соответствует "барану".

Баран имеет отношение к *воде*, и это отношение креативно и связано для него с козлом: в русской загадке *Бился баран с козлом, помутилась вода с песком* (мешать масло). Баран — к *воде*, козел — к *песку* и вместе *мешают масло*, т.е. создают некое сущее. *Вода* имеет отношение к *крови*, животному началу *души*, *песок* — к *зерну*, идее скрытого, заложенного, невидимого количества, как звезды, как песок морской (связь козы и звезды уже отмечалась нами в связи с загадкой у Даля *Шли козы по мосту, увидели зорю, попрятались в воду*, звезды, — и здесь также не случайно, видимо, отношение к *воде*).

Креативно, "моделирующие", на глубоком структурном уровне — *небо, небесная корова*, третье и, видимо, тем самым и не только тем самым, воплощающее в себе число "три", льющая молоко, питающая землю, дающая жизнь (ср. *коровой*, от слова *корова* в свадебном обряде у русских, как то, что продуктивно,

дает жизнь, служит продолжению рода, – небесной коровы Иисиды, и дара Иисиды – Сидоровой козы), – небо и небесная корова состоит из "воды", дающей жизнь, "движущейся", "идушей", текучей, "повешиваемой", вертящейся, круглой, овальной, "яйца", субстанции, т.е. "барана", и из неса, зёрен, звёзд, проклевывающих(ся), продырявливающих, прорывающих, открывающих, как лопающиеся почки, как раскрывающиеся цветы, "рогами", "раздирающими" (*драть козу*) "небесное яйцо" жизни и составляющих его жизненную раскрывающуюся, но невидимую основу, дающую путь, движение сокам, – козы, начало "козлиное".

Итак, баран соотносим, по-видимому с набором следующих действий и признаков, отличающих его от "козла":

- биться, стучать, топотать (по пословицам и по названиям барана в русском языке и его диалектах)
- бродить, идти, ходить (др.-тюрк. значение "баран", а также в других индоевропейских языках, ранее отмеченное)
- водить (барана), ходить одному за другим, вместе (*Куда один баран, туда и все стадо. Иди, что баран за водырём*)
- стричь, шерсть, чесать, голый (*Баран без шерсти не живет. Голой овцы не стригут.*)
- считать, прибыль, прибавление, рост (*овец считать; В чужом стаде (хлеву) овец не считают*)
- сытый / голодный (*Сыта овца кричит, голодна овца кричит. И волки сыты и овцы целы*)
- одрать, задирать, рана, ранить (*Лежит баран: не столько шерсти на нем, сколько ран, колода, на которой дрова рубят. Чорту баран, готов одран, о самоубийце. Бараний сафьян, который отличается от козла тем, что задирается, лупится*)
- хлев, стадо, рога, горы (*Баран в хлеве, нога в стене, крюк дверной. Бушка-баран, не ходи по горам: убьют тебя, не пеняй на меня. Баран бараном, а рога даром. Козёл по горам, баран по горам. Села баба на баран, Поскакала по горам. Словно бараны, все в кучу сбились*)
- бешенство (для овцы – *За бешеной овцой не крылатому пастырю быть. Умнога отца да бешена*

овца, — тема, близкая "козлиному" Диониса, ср. священное безумие вакханалий).

Выявленные соотношения и связи для барана, козла, быка позволяют увидеть некое единство, сходство общего, проявляющегося в различии как динамизирующаяся, развертывающаяся сила, потенция продуктивности, проявляемая во внешнем, для внешнего, имеющее, тем самым, "космическое", "вселенское" воплощение и также и, прежде всего, для человеческого.

Основой названного единства общих, растущих, усиливающихся и (обратно) падающих, заходящих свойств является то, что составляет основу стимулирующих, креативных, инициационных обрядов и представлений.

Связь, соотношение козел / коза — баран / овца — бык / корова раскрывает смысл многих мифологических представлений, смысл различных традиций, реализующийся, закрепляющий себя в числовом — "один", "два", "три", мировоззренческом — дух, душа, тело, "жертвением" — принесение в жертву козла, барана, быка — кодах и представлениях, которые между собой соотносимы и связаны общей идеей разворачивающейся, усиливающейся, растущей продуцирующей, питающей и дающей силы.

1995 г.

Шкура животного: пространство и форма другого существования

Шкура, она вроде как имя к человеку пристала, но если имя — "оболочка" и знак достигнутого состояния, и имя при этом не может быть "не подходящим" по отношению к своему носителю, отмечая и закрепляя неотъемлемую сущность и свойства носителя, то шкура не такова, шкура — внешний знак, не соответствующий упрямой, срываемой сущности, и потому часто средство обмана: в русских сказках шкура баранья, козлиная, собачья надевается на человека для обмана нечистого (Афанасьев, № 221); подобным образом Одиссей обманывал

круглоглазого, т.е. Циклопа.

В египетских текстах Пирамид соотношение шкуры и имени в охарактеризованном нами ключе выглядит следующим образом: "Железный потолок рая развернется перед Пепи (царем), и он проходит сквозь него, одетый в шкуру леопарда, с железом и кнутом в руке; он сохранил свою плоть, он счастлив со своим именем, и он живет со своим двойником"¹⁷.

Пройти сквозь железный потолок он может, лишь будучи одет в шкуру леопарда, но основанием его продолжающегося, торжествующего его бытия, существования в жизни после жизни становится сохранность плоти и неистребимость, "процветание", по египетским представлениям, имени.

Первый и необходимый вопрос, который должен быть задан в этой связи: зачем человеку шкура животного и какое она имеет к нему отношение применительно к собственному его бытию? Почему невозможно и в каких собственно случаях невозможно существование без нее?

Целый ряд фольклорно-мифологических и "языковых" представлений о шкуре довольно естественно вписываются в структуру современного сознания, поскольку не противореча ему, другие, напротив, будучи глубокими, заслоненными, скрытыми, далеко не столь очевидны.

Первое, что необходимо представить для характеристики шкуры, это то, что шкура имеет защитную функцию, шкура снимаема (или сменяема), шкура — внешняя оболочка и как внешнее, вовсе не соответствует тому, что в нее "зашиито" и не должна этому соответствовать по природе своей.

Далее это то, что с уничтожением шкуры, с ее "сжиганием", не уничтожается то, что она в себе содержит, оно лишь утрачивает способность своего "оборачивания", возможность своего возвращения к состоянию в шкуре, тому состоянию, знаком и местом которого шкура была; оно теряет свою обеспечиваемую шкурой и соответствующую ей защищенность, ибо шкура не просто защитный кофак или "стеклянный" кокон, безразличный, "прозрачный" в отношении себя самое, шкура значима в отношении того, шкурой чего она

17 La Pyramide du Roi Papi I, строка 169, цит. по кн.: Уоллис Бадж Е.А. Путешествие души в царстве мертвых. Египетская Книга Мертвых. М.: Золотой Век, 1995, с. 43.

есть, шкура — средство трансдукции, перехода, мутации, воплощения, "пересечения" миров. Шкура, тем самым, и знак и средство существования, пребывания в мире "животного" бытия.

Это мир оболочниковый, мир облекающий, мир "покровов". В определенном смысле он не самостоятелен, точнее он мир предшествий, преддверий, "входной" и защитный мир в отношении другого, внутреннего, по отношению к которому он проявляет себя как обеспечивающий, питающий, дающий "жизненные" начала (начала *животные*).

"Животное" шкуры, сбрасывающее затем ее, находясь в ней, прежде чем ее оставить и прежде чем затем совершенно лишиться ее, страдает, мучается в своей шкуре. Но, страдая и мучаясь в ней, боится ее утратить и, лишаясь, оказывается оторванным от чего-то важного для себя, отброшенным, отнятым от какой-то существенной для себя пуповины, связывавшей с чем-то незримо влекущим и неотвратимо преследующим, требующим "своего", не отпускающим от себя до конца, нависающим постоянством неуволнимого и непонятного возвращения.

Это "животное" состояние шкуры сродни, по-видимому, преднатальному, до появления на свет, утробному состоянию человека, состоянию, дававшему ощущение защищенности, безопасности, но чреватому травмирующим, разрывающим и отрывающим переходом в мир земного существования. Сродни и тем, что "нависающие", неотвратимо преследующие, "следовые" впечатления этого предшествовавшего, "оболочникового", "животного" ниобытия отпечатываются в психике затем уже зрелого человека и незримо ведут его к ощущению неизбежного возвращения.

Однако, держа это в голове как отпечаток порождающего его впечатления, обратим внимание на другое. Шкура, связываемая с "натальностью" перемены (ср. известное выражение *Человек меняет кожу*), воспринимается как чужое, чуждое, не свое, и момент ее сбрасывания и затем утраты должен быть сопряжен фактически с обретением силы, сакральной, духовной по своему существу. Находящийся в шкуре и стремящийся в шкуру в момент нахождения вне ее не совершенен, не самодостаточен, ущербен в мире, в который он входит без этой своей защищающей оболочки, без шкуры. Шкура, тем самым, связывается со смертью и инициацией, прохождением ее по

ступеням.

По-видимому, шкура важна способностью для восходящей, растущей души умением, решимостью сбросить ее, вовремя отказаться и уничтожить. Эта ее предназначенность к уничтожению, эта ее "проверяющая", испытывающая заряженность в отношении входящего в новый мир, эта ее отмеченная, маркированная "сменяемость", могущая служить непривязанности, способности к отказу для приобретения, отражается в двойственности, двуполярности, амбивалентности связываемых с ней представлений.

Этимологически слово *шкура* связано с исконно славянской праформой **съкора* (русс. *скора*, встречающееся в диалектах). От *шкура* образовано слово *шкурат* в значении "выделанная кожа". Слово это встречается в фамилиях и прозвищах (*Скуратов*, *Скруятников*, имя собств. *Скурло*). Согласный *ш-*, как считает Фасмер, "носит отрицательную экспрессивную функцию". [Фасмер 1987, 4; 451]

Такое положение и такой переход *с-* в экспрессивный *ш-* для русского языка не исключительны: ср. *скелет* и *шкелет*, а также *шаг* из первонач. *сяг* (*сЯгнуть*, *сЯгать*, *посягать*), *шквара* из *скаври*, *сябер* и *шабер* (сосед), *шерсть*, возникшее из др.-рус. *сьръсть*, *шершавый*, *шершень*, имеющие этимологические корни на *с-* и др. Для нас важно не столько это, сколько наличие фонетически закрепленного показателя негативной оценочности, характерного для данного слова.

Негативная (или двойственная и сомнительная) оценочность проявляет себя для данного слова и фразеологически (через устойчивые, закрепленные в языке словоупотребления) и лексико-семантически (в закрепляемых за данным словом значениях).

Однако помимо негативной или сомнительной оценочности, в самом лексико-фразеологическом круге значений не менее важны и более определенные, более характеризующие черты, формирующие невидимым образом первоначальный этимологический облик интересующих нас представлений.

Шкура — это то, что может быть свое или чужое, сегодня одно, а завтра другое: *Своя шкура к телу ближе. В чужую шкуру не влезеешь. Каково тебе (тебе бы) в моей шкуре (в мою шкуру)? Как поживаете? "Все в одной шкуре!"* И это одно

может быть противопоставляемо не одному и многому: *В одной шкуре выходишь, в одной шерсти не выходишь*. И это свое и чужое связывается с возможностью (желательностью, нежелательностью) мены: *Либо чужую шкуру (голову) добыть, либо свою отдать*.

Шкура — это то, что, будучи защищающим и обеспечивающим, первое испытывает на себе посягательство со стороны потенциально враждебного и вредоносного: *По шкурке с брата* (ободрать, облупить, ограбить). *Содрать с кого шкуру* (наказав или отобрав добро силой либо принуждением). *С живого шкуру снять*. *Чего недометишь, шкурой ответишь*. *Не о ремешке речь, о всей (целой) шкуре!* *Что сукна с моей шкуры пошло, сказала горюха овца!* *Не тужи, сказал мужик: Скоро самой съедим!* Шкура может быть разной, в зависимости от того, на ком она (отсюда, по-видимому, возможно обратное: надев не свою шкуру, другого, приобретаешь свойства его): *Мы люди темные, на нас шкурки тоненькие*. И напротив: *Волк в овечьей шкуре*. Вслед за шкурой возможно дальнейшее посягательство, “до костей”: *Стригу овцу, так и шерсть моя, а шкуру сниму, так и мясо съем*. Число сменяемых, снимаемых, сдираемых шкур равно семи — *Семь шкур спустить* (*семь кож воловых надевает на себя батрак* в сказке у Афанасьева, № 192), — что соотносимо с числом стадий, ступеней, фаз развития, становления сущего.

Шкура — это то, что, будучи снимаемым, сдираемым, оказывается внешним, “приштым”, тем, к чему пришивают (не пришивают), то, во что зашивают, но в чем “защитом” своего ума (своей сущности, своего сакрального) самого по себе нет, что внешне и отдельно по отношению к своему содержанию: *Чего нет за шкурой (за кожей): того к шкуре не пришьешь*. *За шкурой ума нет, так к шкуре не пришьешь*. *Шубка надета, а шкурки пришита*. *Защить кого в шкуру* (ср.: в мешок, от слова мех, т.е. та же шкура — у Даля мех характеризуется как звериная шкура, снятая с шерстью, а шкура — как сырая кожа животного, целиком и с шерстью, — и также *Купить кота в мешке*).

С этим последним комплексом представлений о шкуре (и косвенно, опосредованно и с котом) связаны инициационные проявления медведя и кошки: *Брат Кондрат, пойдем кошек драть: мне шкура, тебе мясо!* (Сюда же тогда, но в ином, инициационном, повороте — *По шкурке с брата*, ободрать,

облупить); *Если кошку обдерут, тебе шкурку дадут*. И выражения *кошка драная, облезлая кошка, кошкодера, кошкодрила*. Связь кошек (у которых, по представлениям семь жизней) с потусторонним, с подземным миром, а также возможность контакта с ним через их посредство, проявляют себя в средневековых “сатанинских” обрядах и магии, проигрывающих мотив обдирания, сдирания шкуры для достижения возможности “прорыва” и взаимодействия с проявляющимся, приходящим тогда инфернальным, обратным, подземным, невидимым, инжним. Исподняя сторона, таким образом, земного и видимого, поддерживающая его и обеспечивающая тeneвую, *темную* сторону благополучия и силы в нем, оказывается связанной с шкурой (шкуркой), — не в этом ли еще дополнительный смысл выражения *Мы люди темные, на нас шкурки тоненькие: Мы люди темные*, т.е. “обратные”, инфернальные, близкие к инфернальному, *на нас шкурки тоненькие*, — мы близко с ним связаны, незначительная, тоненькая преграда, почти незаметная, отделяет нас от темного, темноты, тьмы подземного?

Медведь (комплекс представлений медвежьего праздника, один из смыслов которого в восстановлении, возвращении могущего быть нарушенным миропорядка через приобщение к силе тотема-первопредка, установившего этот мир, мир человеческого) также связан с инициацией и иницирующим, но это инициация космоса, мира, в котором живет человек, и шкура медведя, медвежья шкура оказывается отсюда столь креативно значима в традиционных ритуально-мифологических представлениях. Медведь и шкура медведя — в лесу, как в опосредующем земли и неба пространстве и времени, мира Верхнего и мира Среднего: *Шкура продана — а медведь в лесу! Не убив медведя, не продавай шкуры. Шкура убитого медведя* (о несбыточных планах, о недостигнутом, недостижимом).

Смерть, ритуальное убийство и с ним возрождение (*Шкура продана — а медведь в лесу!* что можно понять и прямо, ибо смысл убийства медведя на медвежьем празднике в обращении, в возвращении души убитого в лес) имеет иницирующий, *восстанавливающий* смысл через взаимодействие и посредство с миром умерших, через возвращение к источнику человеческой жизни в его первопредке (медведе-тотеме).

Отсюда опосредующая, “отправляющая” функция шкуры:

в шкуре отправляются, надев шкуру, уходят в иной мир (приходят из иного мира); ударами в бубен из шкуры (ср. *шкура на барабан*) обращаются к духам, к миру богов, достигают, устанавливают связь между Верхним и Средним мирами.

Дальнейшая этимология русского слова *скура* (шкура) объясняет многое из затронутых нами связей:

«*скура* "шкура", *скорка* "корка (хлеба)", севск. ...словен. *skoга, skoŕja* "кора"... Родственно лит. *skaiga* "лоскут", лтш. *skara*... "обрывок", англос. *scæga*... "часть, доля" ... д.-в.-н. *scēgan* "стричь", лат. *scrotum* "шкура", алб... *shker, shŕjer* "раздираю"... лит. *skirti* "разделять"...» [Фасмер 1987]

Сюда же, без *s* – *кора* и ей близкие.

Этимологически *шкура* связана с раздираньем, отделением, снятием коры: *с* – *кора*. *Скрести, скребок, скребница, шкрябать*, позволяющие выделить первоначальное *с-кр-* (*ш-кр*), соотносимое с *кр-* как тем, что покрывает, как тем, что *кора* (сюда же возможны *кора, крыть, крыша, кров, кровь, крыло* как *кроющее, закрывающее, защищающее*). *Шкура, скура*, следовательно, то, что собой и в себе *с-крывает*, но что одновременно и вместе с тем предназначено к сдиранию, разрыванию, снятию (*с-коры*), то, что разделяет, отделяет одно от другого, один мир, порядок одних, своих, сущностей, от других, чужих, противоположных. Отсюда и необходимость своевременного сдиранья, снятия и уничтожения (сжигания) шкуры (шкурки) для перехода и обретения себя в необходимом новом, другом (щарвна-лягушка, женх-козел и др. аналогичные сюжеты).

Ряд однокоренных к слову *шкура* дает подтверждение и развитие, проявления выделенного исходного смысла: *шкорка, шкирка, скорка, скура, скорлупа*, (*скура* + *лупить*; *шкура* = яйцо, скорлупа), *скорупый, скорузлый, заскорузлый* (покрытый коркой), а также (у Даля) *шкурять* в значении "гнать, прогонять" (обл.), *шкритка* – "отбитый черепок", *шкурать* (арх.) "о птице стремиться, опускаться на падаль"; у Фасмера *шкура* – "древесная кора", *шкоролупка, шкорлупа, шкремётка* – "черепок", *шкураполки* – "головастики" (донск.), *шкера* – "овца" (горопещк., по-видимому, как то, что в шкуре, имеет шкуру), *шкырка* – "овечка" (смол.), *шкура* – "кусок льда" (череповецк.).

Вторым значением у Даля для слова *шкура* с пометой юж.

дается следующее: "древесная кора и вообще кора, кожа, скорлупа, кожура", и к этому *шкурка* (столяри.), как то, чем защищают, счищают, сдирают, *шкурят*, и сам глагол *шкурить* в значении "сильно бить, стегать", *шкурят* (зап.) – "лоскут старой кожи", *шкурлат* "старая холява, голенище".

Третьим значением дается *бран.* "худая и дурная собою женщина", а также "распутная" (ср. в современном языке выражение *продажная шкура* и *шкурные интересы*, *шкурник*, связанные с представлениями, выводимыми на основе *дрожать за свою шкуру* и *продавать шкуру* — *шкура продана, а медведь в лесу*). Это последнее соотношение *шкуры* и *продажной женщины* наблюдается и в латинском: *scortum* означает "блудница" и "шкура".

Однако, по-видимому, не в совмещенности представлений одного и второго (*шкуры-коры* и *шкуры продажной*), а в пограничности, маргинальном характере и обмениваемой "защитности" по смыслу *туда* и *сюда*, и *нашим* и *вашим*, чужому для своего (*налево* и *направо*, *вертеть хвостом*), в инициирующей востребованности семантических компонентов значения комплекса "шкура животного" состоит возможность означенной реализации смыслов *шкура-кора* и *шкура-блудница*.

Преображенский, рассматривая этимологию слова *кора*, выделяет индоевропейский корень *(s)ker – в значении "резать, рубить", соотнося его с греч. *keirō* "стричь, обрубить, срезывать". К этому можно бы было добавить *kormós* "обрубок, ствол, пень", *koréō* "мести, выметать", а также *koréō*, *korénnymi* "насыщать, наполнять", и далее *kóros* "сытость, пресыщение, отвращение", *kóros* "метла" и *kóros* "юноша, отрок", *поэт.* "сын", "дитя во чреве"; *kórē* "дева, девица, дочь", *kóreuma* "девственность", а с ними *korthūō* "возвышать", *kórymbos* "вершина, верхняя часть чего-либо", *kóryx* "шлем", *korýnē* "булава, палица", *koryphaios* "высший, главный, верхний", "глава, предводитель", *koryphē* "темя, макушка (головы), вершина (горы)"; "верх, самое главное, сущность", *korōnē* "кривое, изогнутое", "загнутый конец лука", *korōnē* "ворона" и *kórax* "ворон" от *krádzō* "кричать" (не сдирать ли, не продирать ли, не разрезать ли резким — тоже от *резать* — криком?).

Мы не будем настаивать на сколько-нибудь достаточной мотивированности и уж тем более очевидности связи приведенных

лексем, для этого необходим обстоятельный, подробный и системный анализ не только данных корней и слов, но и многих других подобных. Но целый ряд выявляемых, наблюдаемых и просматриваемых неслучайностей соотношения, связи идентичных и совпадающих показателей звуковой формы слова (с учетом известных фонетических законов и соответствий) с семантическими, архаическими, более ранними, и мифологическими в том числе, показателями, даст возможность предложить большую обусловленность звука и смысла в слове, большую их взаимную закреплённость и спаянность, чем это принято в этимологических разысканиях.

Семантический комплекс "защиты" и "разрезания", "снятия" и содержимости", выявленный, определенный нами для шкуры, "инициируемости" начал космического, природного, с одной стороны, и человеческого, социальной его проекции, с другой, мог бы, по-видимому, объяснить такие соотношения, как "стричь, обрубать, резать" и "юноша, отрок, сын, дитя во чреве", "дева, девница, дочь" (инициируемое, обрезаемое, сдирающее, меняющее шкуру-кору и одновременно с этим «защитное» для своего). «Вершинность», «сущность», «главенство», «шлем», «булава», «палица» и «кривизна», связанные с идеей выпячивания, прорыва, разрыва в пространстве видимого, возможны также как некое сбрасываемое и рождающееся, вырастающее из шкуры-коры. К *скребанию, сдиранию, снятию, шкурению* коры возможна связь с «метлой» и «мести» (ср. здесь же, словно бы в параллель русское *Новая метла чисто метет*: метла — начальник). И совсем уже неожиданным на первый, не основательный взгляд и случайным может показаться русское *корешок, кореш* (от *корень*? или будучи связанным, соотносимым с ним?), едва ли не с тем же этимологическим корнем *(s)ker — 'резать', в значении «друг, приятель, парень, одного возраста, общей поросли», и греч. *kóros, kouros* «юноша, отрок». Слова эти, видимо, этимологически не параллельны, мотивируются разными основаниями, но их почти «дословное» смысловое и звуковое (формальное) совпадения вряд ли случайны, имея единую, общую порождающую смысл и форму основу архаических представлений традиции, отразившихся в языке.

В этих коротких, не претендующих на достоверность и полноту заметках мы отнюдь не стремились дать новые

этимологии к рассмотренным здесь словам, задача была лишь в том, чтобы показать возможность иного подхода, учитывающего концептологические, мировоззренческие основы порождающего слова языкового сознания, – подхода, который предполагает системность, последовательность и обстоятельность для разрешения в дальнейшем вопросов этимологии.

1995 г.

Звери и животные: два состояния души человека

Скрытое и невидимое обладает свойством только особым образом показываться умеющему видеть его и понимать.

Казалось бы, довольно несложный вопрос – животные дикие и домашние. Одни – чужие, таинственные, далекие, неопределенные в своих отношениях к человеку, сила неотвратимости в них, их можно убить или задобрить, но ненадолго, не совсем: *Как волка ни корми, он все в лес смотрит.* Другие – свои, привычные, они – *животы*, быдло (от слова “быть”, в том нет никакого уничижения), нажитое, жир, имущество, то, что дает обеспечение, кормит, душа живая рядом, ты сам, часть тебя, с которым какие, казалось бы, могут быть осложнения.

Оказывается все далеко не так просто, и то, что, представляясь привычным, видится очевидным, на деле, по существу своему, может показываться чем-то совсем другим, и путают часто нас прежде всего слова, которые, как правило, совсем не то означают, что привычно думать, поскольку слова больше связаны с невидимой тайной, сутью предмета, открывающейся только в особом, открытом прозрении состоянии, да и то не каждому.

Наша привычная замена сущности формой, подмена видимым, представляющим невидимого и скрытого – для защиты его от недолжного с ним обращения и в то же время для нашей собственной от него защиты, ибо между ним, этим миром, и нами лежит завеса взаимной противоположности и вместе с тем непостижимого единства, которое может разрушиться, если его нарушать, – эта привычная нам замена, которую мы и не

чувствуем и не замечаем, мешает понять и увидеть действительное положение вещей, ибо слова для обыденного сознания (впрочем, и для научного тоже, как правило) давно стали еще одной прочной завесой, скрывающей смысл.

Я очень далек от мысли раскрыть этот скрытый смысл, далек и от мысли, хоть сколько-нибудь натужась, слегка приподнять завесу, скрывающую суть вещей, хотя бы уж от того, что этого вовсе не стоит делать, завеса сама открывается тем и тогда, кому и когда, точнее для кого и когда, это необходимо, и никакие ни праздные, ни любопытствующие к ней прикосновения нисколько не потревожат ее. И это знание и эта уверенность давно известное и общее место.

Свое намерение я вижу в другом, оно скорее научное и смысловое, чем другое какое-нибудь. Научное в том отношении, что связано с языком, точнее с пониманием языка и отношением к языку, и в этом последнем своем положении — смысловое, поскольку связано с определением смысла языкового существования и бытия. Если уже, намеренно это скорее этимологическое, точнее семантно-этимологическое и мотивационное, т.е. связанное с определением смысла и сущности значимых, смысловых оснований слов, тех оснований, которые определяют во многом происхождение и семантическое (смысловое) бытование слова.

Само по себе это намерение, в чистом виде, наверное, было бы неинтересно не настроенному специально читателю, не лингвисту, не семасиологу, не этимологу, и не подвигло бы его на прочтение всего дальнейшего, если бы не замешено было на общечеловеческом, затрагивающем каждого, духовном предмете — через сущность слова смотреть и увидеть сущности человека, или, может быть, наоборот, через сущности человека рассматривать сущности слов. Впрочем, это одно и то же, слово и человек, во всяком случае для того понимания и для того его поворота, о коем речь.

Итак, задаваясь вопросом, в чем отличие, в представлениях, для человека, носителя первоначального, духовного, а не вторичного, материального смысла, животных диких от животных домашних, начнем несколько издалека, дабы увидеть связи и многое подцепить.

Начнем с "Видения", помещенного в "Народных русских

легендах” А.Н. Афанасьева под номером 17. В нем, в этом видении (видении, а может быть, также и в видении), забегаая вперед оговоримся, в концентрированном, сжатом, и потому удобном для рассмотрения, виде проявлено концептуальное основание интересующего нас предмета – отношение к миру живого, к миру одушевленных сущностей, окружающих человека, видимых, представляющихся ему, тех, которые им распознаваемы и которые рядом с ним, и не надо переворачиваться, “умирать”, переходить в противоположные, невербализуемые состояния сознания, чтобы их увидеть. В то же время в этом видении видимый мир предстает перевернутым, в своем обратном, невидимом обличии, предстает в облике своей души, опять забегаая вперед оговоримся, а не в облике плотской своей оболочки, той души, которую видят духовными, опять-таки, а не плотскими глазами, или очами.

Для рассмотрения приведем полностью эту легенду, в двух ее вариантах, опубликованных А.Н. Афанасьевым, потому что один и другой варианты существенным образом дополняют друг друга:

«а. Шел прохожий и выпросился ночевать к одному дворнику. Накормили его ужином, и улетел он спать на лавочку. У этого дворника было три сына, все женаты. Вот после ужина разошлись они с женами спать в особые клетки, а старик-хозяин взобрался на печку. Прохожий проснулся ночью и увидел на столе разной гад: не стерпел такой срамоты, вышел из избы вон и зашел в ту клетку, где спал большой хозяйской сын; здесь увидел, что дубинка бьется от полу до самого потолка. Ужаснулся и перешел в другую клетку, где спал середний сын; посмотрел, а между женой лежит змий и дышет¹⁸ на них. “Дай еще испытаю третьего сына”, – подумал прохожий и пошел в третью клетку; тут увидел кунку (куницу): перескакивает с мужа на жену, с жены на мужа. Дал им покой и отпирался в поле; лег под зород (*большая куна, стог*) сена, и послышалось ему – будто какой человек в сене стонет и говорит: “Тошно живому (скотине) моему! ах,

18. Здесь и далее орфография источника.

тошно животу мосму!"

Прохожий испугался и лег было под суслон (*несколько снопов хлеба, сложенных в кучу*) ржаной; и тут послышался голос, кричит: "Постой, возьми меня с собой!" Не послалось прохожему, воротился к старику-хозяину в избу, и зачал его старик спрашивать: "Где был, прохожий?" Он пересказал старику все виденное и слышанное: "На столе, — говорит, — нашел я разной гад, — от того, что после ужина невестки твои ничего благословясь не собрали и не покрыли; у большого сына бьется в клетки дубинка, — это от того, что хочется ему большаком (старшим, главным в доме, хозяином) быть, да малые братья не слушаются: бьется-то не дубинка, а ум-разум его; промеж середняго сына и жены его видел змия, — это потому, что друг на друга вражду имеют; у меньшого сына видел кунку — значит, у него с женой благодать Б-жия, живут в добром согласии; в сене слышал стон, — это потому: коли кто польстится на чужое сено, скосит да сметет в одно место с своим, тады чужое-то давит свое, а свое стонет, да и животу тяжело; а что колосье кричало: постой, возьми меня с собой! — это которое с полосы не собрано оно-де говорит: пропаду, соберите меня!" А после сказал прохожий старику: "Наблюдай, хозяин, за своей семьею: большому сыну отдай большинство и во всем ему помогай; середняго сына с женою разговаривай, чтобы жили советнее; чужого сена не коси, а колосье с полос собирай дочиста". Распростился с стариком и пошел в путь-дорогу.»

«в. Ходил по миру старинькой старичек и попросился ночевать к одному мужику. "Пожалуй, — говорит мужик, — я тебя пушу; только станешь ли всю ночь сказывать мне сказки?" — "Хорошо, буду сказывать; дай только отдохнуть". — "Ну, ступай!" Вошел старичек в избу и лег на полати. Хозяин говорит: "Подика, почтениной, поужинай". Старичек слез и поужинал. "Ну, старичек, сказывай сказку". — "Погоди, лучше я поутру расскажу". — Ладно!" Улеглись спать. Вот старик проснулся в ночи и видит: теплятся перед образами две

свечки и порхают по избе две птички. Захотелось ему испиться; слез он с полатей, а по полу так и бегают ящерницы; подошел к столу, а там лягушки прыгают да крикают. Посмотрел на старшего хозяйского сына, а промеж им и женою змея лежит; посмотрел на второго сына — на его жене кошка сидит, на мужа рот разинула; глянул на меньшого сына, а промеж им и женою младенец лежит. Страшно показалось старичку, пошел он и лег на гувне (*овин*), а тут кричат: "Сестра! сестра! прибереи меня". Лег под изгородой, и тут кричат: "Выдерни, да вторни (*воткни*) меня!" Лег под чугун, здесь кричат: "На бобре вешу, на бобёр упаду!" Пошел старичек в избу. Просыпается хозяин и говорит: "Ну, рассказывай сказку!" А старичек ему: "Я не сказки буду рассказывать, а правду. Значишь ли, что я в твоём доме видел? Проснулся я и вижу: теплятся пред образами две свечки, а по избе две птички перепархивают". — "Это мои два ангела перепархивали!" — говорит хозяин. — "Да ещё видел я: промеж старшим твоим сыном и его женою змея лежала". — "Это от того, что они в ссоре". — "Глянул я ночью и на другого сына, а на его жене кошка сидит, на мужа рот разинула". — "Это значит, что они недружно живут, хочет жена мужа извести". — "А как посмотрел на меньшого сына, так меж им и женою младенец лежал". — "Это не младенец, ангел лежал, оттого что живут они дружно, согласно". — "Отчего же, хозяин, как слез я с полатей, так по полу ящерницы бегали; а как подошел к столу и хотел испить, так по нем лягушки прыгали да крикали?" — "Оттого, — сказал хозяин, — что снохи мои никогда угарочка (*лучины*) не подметут, а квас, как нацедят в кружку, так не благословясь и поставят на стол". — "Пошел было я спать на гувно, а там кричат: сестра! сестра! прибереи". — "А это вот что значит: мои сыновья никогда мётел благословясь на место не поставят!" — "Потом лег я под изгороду, а там кричат: выдерни, да вторни!" — "Это значит, что изгорода вверх низом поставлена". — "Потом лег я под чугун, а там кричат: на бобре вешу, на бобёр упаду". — Хозяин говорит: "А это вот что — коли я помру, то и весь мой дом

опустится!”

(Из собрания В.И. Даля: первая записана в Архангельской губернии, а вторая в Зубцовском уезде Тверской губернии).

С точки зрения интересующего нас предмета (отличие домашнего и дикого животного состояний) обе легенды в совокупности своей представляют материал, дающий возможность увидеть ряд оснований классифицирующего, дифференцирующего характера, которые помогут нам в ходе дальнейшего рассуждения.

Прежде чем перейти непосредственно к делению животное дикое и домашнее, рассмотрим сначала некоторые общие представления.

В первом (а.) варианте просматривается следующий порядок: сначала прохожий видит “разной гад” на столе – не стерпел такой срамоты, затем у старшего сына видит, что дубинка бьется от полу до самого потолка – ужаснулся, потом, у среднего сына, видит змея, после чего хочет испытать третьего сына, у него видит кунку – и дает им покой.

С интересующим нас животом (скотиной) встречается в сене – испугался возгласу “тошно животу моему!” и лег под суслон ржаной, там тоже он слышит голос колосья “Постой, возьми меня с собой!”

И затем, в объяснении, гад на столе – оттого, что “ничего благословясь не собрали и не покрыли” означает присутствие бесов, нечистого, мокрого проявления, дубинка – неодушевленный предмет, действующий как одушевленный, сама, ведомая невидимой силой-рукой, бьющаяся от полу до самого потолка, – “бьется-то не дубинка, а ум-разум его”, два других означающих, змей и кунка, – состояния вражды и благодати Божией соответственно, состояния нерасположения и расположения душевных.

Животное, живота – своего и чужого, в сене: “кто польстится на чужое сено, скосит да сметет в одно место с своим, тады чужое-то давит свое, а свое стонет, да и животу тяжело”. Как свое, но не то, что живот, а то, что должно быть рядом и что с собой берут, которое как сестра (что следует из второй легенды) и что нельзя оставлять, не то пропадет, – таким предстают колосья.

В этой первой легенде, таким образом, просматриваются категориальные основания классификации, знаковой классификации и дифференциации, смысловой дифференциации окружающих, одушевленных и неодушевленных предметов мира, точнее живых и не живых, хотя и это не верно, ибо все они, эти предметы одушевлены и живые.

Основания эти, видимо, следующие: гады, как земноводные, земли и воды — начала нижнего, хтонического, бесовского и пренеподного состояния, но змей не относится к гадам, он — зверь.

Поскольку легенды, представленные у А.Н.Афанасьева, по своему содержанию духовные, т.е. представляют собой устные прозаические рассказы религиозного, духовно-нравственного, учительного содержания, воплощая традиции так называемого простопародного христианства, простонародной веры, сохраняющей, наблюдающей в своем христианстве черты не исчезнувшего язычества, — поскольку они таковы и опираются во многом на христианские представления о мире, есть смысл вспомнить к данному месту библейское представление о змее: “Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог”. (Быт. 3:1) Создал же Он в день шестой “душу живую по роду ея, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их” (Быт. 1:24 и 25), прежде чем создать человека по образу и подобию Своему.

То, что змей представлялся не гадом, а зверем, следует и из самой легенды: он не с разным гадом сидит на столе, а между мужем и женою, и не к неблагословленному и покинутому на столе приходит, а означает существующую между людьми вражду, воплощает собой их душевное состояние, являясь в определенном смысле воплощением их души, самую невидимой их душой, открывающейся лишь в ночи, не при свете дневном, и знающему, понимающему человеку. Между мужем и женою, соотносясь в одном случае с кункой (куницей) и кошкой в другом (во второй легенде).

Вторым основанием дифференцирующего представления о мире выступают предметы, орудия, то, что создано, произведено человеком, его руками, и то, что послушно обычно его рукам. Эти предметы, не одушевленные сами по себе, а руководствуемые невидимой силой, выступают воплощениями ума-разума человека, своего создателя, обозначая в невидимом мире сущностей

различные состояния его ума, то, что он бы хотел, к чему бы стремился, о чем его скрытая, потаенная дума, ведомая только тьме ночной. Этот класс предметов и обозначаемых ими состояний не будет нас интересовать в связи с разбираемым предметом.

Третье основание, напротив, с этим предметом напрямую связано. То, что привычно для нашего сознания воспринимать как животное, зверя, сопрягается с состояниями души человека. Человек, являясь в животном, земном, а не духовном, возвышенном, в котором он “по облику и подобию Божию”, своем обличии, но в том, в котором он душа живая, т.е. душа животная на земле, в этом виде своем, для ночного видения, когда невидимое становится видимым для духовных глаз, оказывается и показывается животным и зверем.

Затронутый здесь вопрос не такой простой, как может показаться на первый взгляд, и одной только экспликацией, проявлением, идеи тождества себя отнюдь не исчерпывает: дескать, в мире невидимом, для ночного видения, всяк человек есть зверь, тот или иной, в том или ином обличии. Благо и за примерами далеко не ходить: тут и многочисленные териоморфные образы мифологий, и сюжеты сказок, легенд, и гоголевские ведьмы в образе черных кошек, и оборотни и вурдалаки (волкодлаки). Но не о том сейчас речь, хотя ничего из упомянутого не следует забывать или отвергать в его сути. В данном случае есть смысл обратить внимание на другое. Не человек во всей совокупности свойств своих, и не душой своей как таковой предстает перед нами животным, зверем, а что-то из этих свойств.

Есть показательное в интересующем нас отношении выражение – *победить в себе зверя*, т.е. обуздать себя, овладеть собой, своими желаниями и страстями. Говорится также – в нем, во мне, в таком-то *проснулся зверь*, или *зверь проснулся*, – в знак агрессивного, кровожадного, дикого, неуправляемого его состояния, причем тот, о ком говорится такое, – мужчина, о женщине не принято так говорить. Само понятие охоты, как предполагаемого убийства зверя, связанное корнем с *хотеть* и *похотью*, предполагает, видимо, также состояние зверя, рыщущего, падающего, кидающегося – на зверя; убийство влечет убийство, убивая (зверя) убивают восставшего зверя в себе, –

охота, желание, похоть удовлетворяются.

Зверь, следовательно, мыслится страстью, желанием, чувством, эмоцией человека, направленными на другую, внешний по отношению к человеку объект. Это не душа, но это одно из ее состояний, может быть постоянное, отождествляющееся с душой, дающее кожу свою, оформление, шкуру ей, если состояние это для нее основное или единственное, непобежденное, не "убитое" ею — не разотождествленное с ней.

Четвертое основание рассматриваемой дифференциации представлений о мире, извлекаемое из легенд, будет в том, что *животное*, *животы*, однокоренные к *жизни* и *жить*, сюда же *жизир*, не сопрягаются прямо и однозначно с состояниями жизнеобеспечения, с тем, что дает и питает жизнь, что поддерживает и продолжает ее, что составляет пространство жизни, что воплощает ее в себе и обнаруживает себя как ее носитель. Отсюда следует то, что животное мыслится лишь как сосуд, воплощение,местилище (одно из многих) обеспечения жизни, которое и в сене, и в дереве и в плоде его, и во всем питающем для поддержания жизни.

Посему столь растекаемо неопределенным для современного понимания предстает древнерусское "животы мои" — это и скот, и скarb, и всяческая домашность, и дети, и жены, и всё, что связано с жизнеобеспечением и продолжением рода, и современное "живот", и, особенно, *животочки* в свадебном обряде — выросшие жених и невеста — надежда, плод, семя, жизнь, продолжение рода.

Русское *животина* и *животинка* с суффиксом единичности *-ин(а)*, как, скажем, в слове *горошина* от *горох*, *снежинка* от *снег*, в данном случае единичного вовсе не означают: не один предмет, одно животное из подобных, скажем, одна корова или коза из стада, нет, суффикс *-ин(а)*, равно как и слово, от которого образовано *животина* его посредством (*живот*), означают другое. *Животина* — это и все животные дома, и одно, и часть, *животина*, таким образом, не одно животное, а воплощение *живота*, его "плоть", его очевидность, как *говядина* от *говядо* (крупный рогатый скот). *Живот* же и *животы*, как его проявления (типа шум — шумы, шорох — шорохи), обозначают разлито-перетекающую субстанцию жизни, своего рода "душу" жизни, проявляющую себя в животном.

Пятое основание может показаться весьма неожиданным для неподготовленного читателя. Смысл его в том, что душа человека — в поле, в хлебе и в хлебном колосе, только вот какая его душа? Душа у человека одна и душ много, в этом противоречия нет и это одно и то же, и нельзя оставлять душу свою, пусть даже часть души своей, если так понятнее представлять, на поле.

Душа, о которой речь в данном случае, есть душа родовая, душа человека, единая у него с его родом, с которым он образует целое, с мертвыми и живыми рода, питающими и поддерживающими его, которых он также поддерживает и питает, как они его. Эта душа — сестра (или брат, что одно и то же), которую нельзя оставлять, ибо она пропадет, не придя, не вернувшись в свое родовое из поля в дом, с тем, чтобы потом, в следующем цикле, вернуться из дома в поле, поскольку в этом взаимном обмене, круговороте, вращении, обращении колеса и состоит движение силы жизни. Впрочем, этот аспект, родового жизни, поля и дома жизни, также будет оставлен без рассмотрения, как и второе, выведенное ранее основание.

Прежде чем рассмотреть подробнее, что же такое звери и животы, какие они бывают и почему, и какие состояния души человеческой, и какой ее части они воплощают в себе, и чему соответствуют, прежде чем обратиться к этому заявленному вопросу, рассмотрим в дополнение к сказанному некоторые упущенные соотношения и связи к выделенным пяти основаниям из второй приведенной легенды из сборника Афанасьева.

В этой второй легенде проявляют себя представители Верхнего мира — ангелы в образе птиц и младенца, лежащего между спящими. И обнаруживает себя некоторое различие между гадами: ящерицы бегают по полу, а лягушки прыгают да крякают на столе. Первые связаны со стихией огня (поскольку огонь может быть и inferнальным, черным по существу своему), вторые — с водой, — “Оттого... что схожи... никогда угарочка не подметут, а квас, как нацедят в кружку, так не благословясь и поставят на стол”.

Появляется также дополнение к представлению о змие — змее. Если первый сюжет, со змием, который дышит на спящих, предполагает противопоставление змия кунке (куннице), то во втором змея, лежащая между спящими, соотносится, ставится в

один ряд с кошкой, которая на мужа рот разинула. Лежать между – как знак отношения, разделения либо связи (как в случае с младенцем-ангелом) и дышать на, разинуть рот на кого – как знак отношения, направленного и выраженного, с одной стороны, и змий – змея – кошка, противоположные кунке (кунице), с другой, – все это в проявленных сочетаниях раскрывает свой смысл как вражда – змий, который лежит между и дышит на тех, между которыми он лежит, как ссора – змея, которая лежит между, и как состояние, характеризующее “недружно живут, хочет жена мужа извести” – на жене кошка сидит, на мужа рот разинула.

Из этих трех состояний ссора мыслится как состояние пассивное, не агрессивное, не направленное деструктивно на противоположный объект, ибо змея просто лежит.

Интенсивность и характер состоянию души человека придают, точнее их характеризуют, следовательно, не столько сами териоморфные образы чувств, не столько сами персонификации, сколько их положения, или позиции, относительно человека.

Значимы, таким образом, и те, кто, и то, как, для определения характера отношений. Это так же, как и в гадательном коде: важно и то, какой масти карта и какого значения, и где, между чем лежит, с какими другими значениями и позициями сочетается.

Во второй легенде встречается еще одно проявление звериного кода: хозяин отождествляется с бобром – “на бобре вену, на бобёр упаду”. “А это вот что – коля я помру, то и весь дом мой опустится!” – говорит на это старику хозяин. Даль, правда, в своем словаре считает необходимым разграничивать словами *бобр* и *бобёр* двух разных зверей – речного бобра, бобра-строителя (*бобр*) и морского, камчатского, морскую выдру (*бобёр*), но традиция мифологических представлений, отраженных в фольклоре и языке, видимо, этим различием пренебрегает.

Бобр, или бобёр, в фольклорных, свадебных и не только свадебных текстах связывается обычно с идеей хозяина и достатка, прочного положения. Это состояние души, достигшей вершины своей мужской социальной реализации хозяина дома, владельца достаточного хозяйства, отца достаточного семейства, прежде всего сыновей, но также и дочерей – души, на которой всё держится, которая сама и есть основа благополучия и

благосостояния, но с которой и всё упадет, поскольку она вершина, зенит, самая верхняя точка, после которой только падение и закат.

Убить бобра – не видать добра, – гласит поговорка, но и *коли бобр умрет, то и весь дом упадет*. Такова, видимо, и житейская мудрость и неотвратимая последовательность, череда переходов и перемен: за высшим состоянием неизбежно падение, то, что хорошо в одном, может быть плохо в другом. *Бобр*, видимо, обозначает еще и состояние неадекватное, первернутое, проявляющее себя только во внешнем, в видимом плане, которое на деле в ночи вопит, внутри не подкрепленное, как та изгородь, под которую лег старичок: “выдерни, да вторни!” – “Это значит, что изгородь вверх низом поставлена”.

Бобр, по-видимому, представляет благополучие, не имеющее продолжения во времени, благополучие данное, для себя, ибо сыновья у такого бобра не всё ладом живут, бобр иаживал, копил, собирал, но семью свою и домоведение не наблюдал, не внушил детям своим должного и правильного отношения между собой, друг к другу, верного отношения к дому, всему, что в нем, к тому, как должно его упредить и содержать.

Это понимание смысла бобра и того состояния, которое он воплощает, просматривается и в поговорках к бобру у Даля:

Убить бобра, т.е. свинью замест бобра, говор. о неудаче.

Каков бобр, бобрчик? Дрянной бобршник. Бобршник со свиньшю.

Убить бобра – не видать добра; переиначена: *не убить – не видать*.

От бобра бобренок, от свиньи поросенок.

Около бобра не обобрать, а всего ободрать.

Калязинцы свинью за бобра купили.

Все равны бобры, один я соболе.

Все бобры добры до своих бобря.

Бобр, или *бобёр*, связан с добром, но добро это (то, что добыто, и само слово *добро* от *добыть*) переимчивое, переимчивое, текучее, то, которое можно и обобрать (ободрать), и то, которое только до своих бобря, т.е. под себя, для себя одного. И *бобёр*-то сам и бобр, бобрчик, и дрянной бобршник, и со свиньшю, и сам свинья, ибо замещается постоянно свиньей,

свинью убивают вместо бобра, калязинцы свинью за бобра купили.

Бобёр и свинья, таким образом, суть одно и то же, перед и зад, прямая и обратная стороны. Об оборачиваемости, изменчивости, перевёртываемости бобра говорят и то, что у Даля как равные приводятся поговорки – *н убить бобра – не видать добра, и не убить бобра – не видать добра*. Даль, правда, замечает, что одна из них переначена, но и переименование отнюдь не случайно, а вытекает из характера самого бобра, точнее смысловых представлений о нем, – как ни вертись оно, то, что называют *бобром*, задом ли, передом, а всё одно на одно выходит, всё оно прах, неустой, нелад и дыра одна, потому как изгорода вверх низом поставлена, и потому как ее бы надо выдернуть, да вторнуть, а так получится всё чугуи – “на бобре вешу, на бобёр упаду”.

Первая и вторая легенды, приведенные у Афанасьева, дают также еще одно основание: о различении верха, низа и середины – трех миров, Верхнего, Нижнего, Среднего – в их отношении к человеку. В первой легенде проявлений Верхнего мира нет, есть проявления Нижнего и Среднего. Во второй наблюдаются знаки – сущности всех трех миров.

Верхний и Нижний мир – миры необусловленных, не зависящих от человека сущностей, отделенных от него, непосредственно с ним не связанных, эти миры далеки от него, его жизнь, состояния его души себя в них не проявляют. Представители, видимые естества (кто они?) этих миров являются, объявляются в занимаемом человеком пространстве, в его “пределе”, в его рубеже в связи с его должным, согласным, правильным поведением (младенец) либо как защитники, охранители духа его (две птички в избе) – представители Верхнего мира, или, напротив, в связи с его недолжным, неправильным, допускающим пробой защиты, открывающим вход для проникновения inferнального, поведением, – это гад разный, ящерицы, лягушки.

Но ни Верхний, ни Нижний миры не передают и не показывают при этом состояния души человека, не являются обликами, видениями его души. Это роли и функции Среднего мира, к которому принадлежит также сам человек, ибо создан он был тогда же, когда земля произвела, по слову Божию, “душу живую по роду ея, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их”

(Быт. 1:24) в день шестой, и следовательно, душа живая, произведенная от земли, единая у человека с ними, другая же душа его, или дух, который от Бога, по образу и подобию Его, от земной души его отделена и на нее не похожа, но не о ней в данном случае речь.

В ряду созданий земли среди скотов и зверей встречаются также гады, представители мира Нижнего, душа которых вроде бы с человеческой не едина, по наблюдениям над материалом рассматриваемой легенды. Но это противоречие заложено в них самих: гады суть произведения и земли и воды (земноводные), они амбивалентны (амфибии), они присутствуют также и в пятом дне творения – “И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее”. (Быт. 1:20-21). То, что в русском переводе передается двумя вроде бы разными словами – пресмыкающиеся для воды и гады для земли, – в древнееврейском оригинальном тексте соответствует одному слову *remes* и для воды и для произведений земли, показывая фактическое их тождество, водного и земного существований.

Из этого ряд интересных следствий: во-первых, птицы и гады водные, как созданные в один, пятый день, обладают душой единой и едиными проявлениями и как единое противостоят душе живой дня шестого, произведенной земли – скотам, и гадам земным, и зверям полевым, и человеку с ними, в животной его душе. Во-вторых, гады двойственны, обладают двойной душой, либо двумя животными душами – земной, шестого дня, общей у них с человеком, и водной, пятого дня, единой с рыбами, морскими животными, птицами. В-третьих, и это также следует из приведенного отрывка из Бытия, ни птицы, ни рыбы не представляют собой души – душа живая есть пресмыкающиеся, водные гады, а рыбы и птицы просто творения Бога как произведения воды, то, что произвела вода (рыбы), и как творения его для небесной тверди (птицы).

Из последнего представления, видимо, важные следствия для понимания места и роли птиц и рыб в их отношении к душам и силам Верхнего, Нижнего и Средних миров, но в данном месте это расследование неотвратимо уведет в сторону от предмета,

поэтому всякие замечания по данной теме будут даваться лишь как попутные.

Из двойственности, амбивалентности, амфибиальности гадов следует также двутнесенность их к двум мирам, опосредованность между мирами, Нижним и Средним, и, возможно, разделенность, дифференцированность на гадов земных и гадов водных. Очевидная двойственность их проявляет себя в языке: корень *гад* в слове *гадать*, *гадание*, *гадатель*, предполагающих обращение из мира Среднего к миру Нижнему, к силам этого мира для получения знания также и мира Верхнего (гады и птицы, созданные в один день и связанные таинственной потому креативной в своей основе связью) содержит в себе также и идею двойственности — то ли будет, то ли нет, так или не так, бабушка надвое сказала, — отражающей, воплощающей в себе двойственную, амбивалентную природу гадов.

В день шестый земля произвела “душу живую по роду ея, скотов и гадов, и зверей земных по роду их”. (Быт. 1:24) Существенным для нашего дальнейшего рассуждения будет определение того, кто же такие скоты и кто такие звери земные, поскольку при всей привычной, казалось бы, простоте своей и очевидности вопрос этот оказывается далеко не столь ясным.

В старинных сонниках словом *звери* определяются и звери дикие и то, что привычно рассматривается нами как домашний скот:

“Зверей, пасущихся на пастве, видеть, значит дружбу, приютство, пользу и успех во всяком деле и предприятии, а для того, сей сон весьма счастлив для ищущих у кого-нибудь любви и приязни.

Зверей, едущих падальщину, видеть во сне, значит опасность иметь от корыстолюбивых людей.

Звери дикие, виденные во сне, также вредные и ядовитые, имеют отношение на неприятелей наших, на болезнь, потерю, злое время и всякое несчастье. Вообще же значат препятствие и медленность во всяком деле, каковые нам обыкновенно от болезней и неприятелей наших происходят”.

Для разграничения домашних и диких используются в

соннике соответствующие определения – *звери дикие* и *звери рабочие*, само же слово *зверь* не закреплено специально ни за первыми, ни за вторыми, и означает, по-видимому, нечто общее вторым и первым.

К зверям, как следует далее, относятся и собака, и кошка, и всяческое вообще животное, но, видимо, млекопитающее. О домашнем скоте говорится следующее:

“Звери рабочие, виденные во сне – смотри о них в статьях лошадь, вол, осел и прочие”.

Из чего следует, видимо, что наше понятие *домашние животные* в некое время (XVI-XVII века, раньше и, может быть, позже) как таковое не существовало, поскольку емкое *животы* подходило ко всякому, одушевленному и не только одушевленному, находящемуся в хозяйстве, а *животина*, *живность* – к скоту и птице, куда не могли входить, скажем, собака и кошка. В любом случае и самый характер представлений об окружающем человека животном мире, и слова, использующиеся для его обозначения, были отличны от наших.

Ночные видения, как мы видели, если не полностью раскрывают скрытый смысл проявляющих себя в них существ, то связаны с ними, затрагивают его, открываясь лишь сведущим. Рассмотрение поэтому скрытых значений интересующего нас предмета через видения ночи, когда все кошки, по пословице, серы, дает первоначально неясное, размытое, обобщенное представление, представление, общее множеству, на первый взгляд, но впоследствии проступающее, дифференцируемое, дробящееся, при более пристальном изучении.

На первый взгляд, звери полностью уподобляются в сновидениях людям. Это видно и из приведенных примеров и из других в том же соннике:

“Зверей, разговаривающих человеческим языком, слышать, есть нечто хорошее и приятное, тогда когда они говорят о чем-нибудь хорошем, но худое, если слышим их о чем-нибудь худом разговаривающих”.

В другом месте там же:

“Зверями заедену быть – значит содержать людей на своем коште. Богатым значит сей сон бесчестие от

простолюдинов, иногда он предвешает болезнь. Рабам – освобождение от рабства, когда им приснится, что они такими зверями заедены.

С зверями драться – значит вышесказанное.

Зверей пестрых видеть, значит обращаться с людьми непостоянными, а иногда биту быть и иметь испещренную спину от побоев”.

Все это весьма убедительно подтверждает выдвинутое ранее предположение о том, что звери определяются как состояния души, страсти, эмоции, чувства, желания, похоти человека, и облик зверя, то, кто он – вредное, ядовитое, рабочее, лошадь, осел, вол, хищное или пасомое, – и то, чем он во сне занимается, определяет смысл и характер страсти, состояния души и в конечном итоге и человека (людей по их роду), если он, этот человек (эти люди) с данным состоянием своей души отождествлены (а обычно так).

И всё это так, но при первом, не пристальном, взгляде, когда видится более общее, когда всё размыто, смазано, не отделено одно от другого, когда в ночи кошки серы. При более внимательном рассмотрении проступают не увиденные первоначально различия. Показателен в этом отношении следующий “сонный” фрагмент:

“Зверька какого-нибудь во сне видеть ласкаемого своею женою значит, что она с нашим лучшим другом вступит в не позволенное обращение, но если она его от себя с неудовольствием отгоняет, то сне ей предзнаменует тяжкую болезнь, и если она в то время беременна, то и плода истребление”.

Первая часть сновидения, казалось бы, логично довольно следует из рассмотренного нами ранее, хотя и она требует некоторых пояснений. Вторая же часть, и в отношении к первой, и в отношении к тому, о чем говорилось, весьма неожиданна. Было бы удобно и обоснованно вроде предположить, что если она от себя зверька с неудовольствием отгоняет, то избегает, тем самым, отказывается от не позволенного с ней обращения нашего лучшего друга, на деле же, оказывается совсем не то и не так. Может быть, есть смысл тогда пересмотреть основание первой части:

действительно ли друга и страсть его символизирует данный сюжет или что-то другое?

Чтобы ответить или попытаться только ответить на этот вопрос, предпримем небольшое этимологическое расследование слова *зверь*, посмотрим, что же оно означало, какой семантический комплекс, какую смысловую идею в себе заключало.

Но прежде есть смысл вспомнить уже рассмотренное, соотнеся данный фрагмент с другими, из рассмотренных легенд Афаисьева, поскольку ночная схема зверька и жены в них уже встречалась.

Там были следующие сюжеты: змей между мужем и женой лежит и на них дышит, змея между мужем и женой лежит, куика (куница) с мужа на жену перескакивает, и с жены на мужа, и, наконец, кошка на жене сидит и на мужа рот разинула.

Из всех четырех сюжетных схем последняя, видимо, наиболее подходит к разбираемому случаю: кошка не между женой и мужем, а на жене, и не скачет с одного на другого, а неподвижна. В разбираемом сновидении также зверек имеет отношение к одной только жене, она его привлекает, гладит, либо, напротив, от себя отгоняет и, как в случае с кошкой, разинувшей рот, здесь, видимо, также предполагается некая направленность зверька, привлекаемого либо отгоняемого от себя, проявляющаяся если не в разинutom рте, то во взгляде, позе, соответственной устремленности зверя, из чего можно было бы заключать, что его ласкают или же отгоняют.

Отставим пока без определения самого зверька — кто он может быть, хорек, ласка, белка, заяц, норка, бобр, водяная крыса, мышь, серая или черная крыса, горноста́й, соболь, — по размышлении и при знании возможных значений окажется, что не столь уж много возможных из них остается, однако не это сейчас предмет наших размышлений. Кто бы он ни был из всех, пусть и немногих возможных, и даже если он никто из них определенно, а просто зверёк (во сне, по-видимому, такое возможно, поскольку остающееся впечатление сновидца вполне может быть само им не определено, да и присниться вполне может некая обобщенность, идея зверя, в любом облике), — это определяет, видимо, характер того, что имеет отношение к жене и исходит от нашего друга или болезни, но не раскрывает интересующего нас характера

разбираемой схемы.

Ночные зверьки брачного ложа, постели наводят на мысль о коте, духе-охранителе брака, о так называемом Любе и его антагонисте Нелюбе. Первый представлялся в виде кота с большими ушами, мохнатым, золотоволосым, со стеблем стрелолеста в зубах. Второй был черным и злобным, с веткой белены во рту. Возможно, это было одно существо, но в двух своих противопологающихся проявлениях, переходящих одно в другое, меняющих свой характер и природу свою в зависимости от устанавливающихся отношений к нему, духу-охранителю, со стороны супругов.

Кошка, сидевшая на жене и разевавшая рот на мужа, по видимости характера своего должна бы быть черной. Одностороннее взаимодействие с ночным зверьком со стороны одного из супругов, в данном случае жены, также, по-видимому, знак неблагополучия и разлада. Поскольку защитная, охранительная функция Люба состояла в том, чтобы отгонять Нелюба от брачной постели, постольку, видимо, всякое появление ночного зверька-пришельца, к тому же к одному только из супругов, могло означать существующее между ними несогласие, не единство их, односторонность соответственных отношений, отсутствие охранителя Люба, который бы не допустил его появления.

Отсюда само видение ночного зверька при жене, ласкает она его или от себя отгоняет, мужу ничего хорошего не сулит, ибо это знак ее отсутствующей связи с супругом, знак не-Люба.

Отгоняет она пришельца или ласкает, казалось бы, в сложившихся обстоятельствах брачной односторонности имеет смысл для нее, но на деле знак мужу, и знак, касающийся непосредственно не просто семейно-брачных его отношений с женой, а знак его пораженного родового, непосредственно связанный с продолжением его рода.

Дело в том, что являющийся зверек в контексте рассматриваемых событий не аллегорический образ лучшего друга (и почему, собственно, лучшего?), а знак присутствия родового чужого рода, того родового, которое связано с идеей продолжения рода, но продолжения рода для своего родового, что для родового чужого равносильно не жизни, а смерти, деструкции, уничтожению. Поэтому отгонит ли или, наоборот, приласкает

жена приходящего, означает лишь то, каким образом она себя поведет к совершившемуся уже вторжению, к нарушению уже согласно и единству, к присутствию родового чужого рядом, у брачной постели. В одном случае это будет открытое нарушение супружеской верности с ее стороны, в другом – ее женское, рождающее детей, дающее продолжение родовому мужу, будет поражено, поскольку и тяжкая болезнь (в этом случае слово тяжкий мифологически обозначает “утяжеленность” женского естества, женской рождающей природы родовым чужим, не одного только мужа), и истребление плода фактически знак одного и того же. Неприятие ею происходящего, отторжение от присутствующего в ней другого создает внутренний конфликт своего и чужого, родового мужа и родового не мужа, что ведет к поражению и болезни.

Идея “с нашим лучшим другом” связывается с понятием друг – другое, поскольку присутствует родовое другое, не данной семьи, это родовое другое может быть только *друга = другаго*, и здесь дело опять-таки не в обманке наблюдаемых вещей, а в их сущности: друг, и лучший друг – это вовсе не обязательно тот напарник, товарищ и компаньон, наперсник, ближайшее доверенное лицо, которое называют “наш лучший друг”, это просто *другое лучшее*, лучше данного родового, может быть, потому, что более сильное, может быть, по другой причине, лучшее потому, что его предпочла жена, для нее оно лучше данного.

“С нашим лучшим другом”, таким образом, может восприниматься как с тем другим, которое лучше нашего, и потому нашего предпочтительнее и нашему предпочтено, и, будучи лучше, т.е. сильнее и здоровее нашего, оно может испортить наше и погубить, наслать на него болезнь и истребление плода.

Предложенная трактовка, возможно, и не единственна, возможно, и не верна или же не совсем верна, не во всех своих составляющих. Ее можно рассматривать как допустимую, вероятную реконструкцию сокровенного смысла, блуждающего в ночных видениях и реликтах мифологической памяти, сохраняющейся в нас от далеких предков. Реконструкцию на основе некоторых имеющихся лингвистических и концептуальных архаических данных. Предложена она была вовсе не для

разрешения проблемы ночного явления к жене, а для того, чтобы, высветив, пусть даже не верным светом (кто, собственно, о сновидениях может сказать, в чем их верность и прямота?), отчетливее, яснее увидеть скрывающегося, прячущегося в ночном видении, но искомого “зверя”, увидеть с семасиологической, этимологической, лингвистической его стороны, ибо дальше в том соннике сказано:

“В зверя быть превращенну во сне, различное знаменование имеет и должнствует быть толковано по свойству каждого зверя, например, в собаку – яреда и болезни ожидать, в кошку – лукавым человеком обманутым быть”.

Так что же такое этот прячущийся и скрывающийся зверь?

Дикие состояния нашей души, истерзанной, изъеденной такими же другими зверями? Родовое наше, в нас спящее и просыпающееся лишь ночью, когда мы спим, и к нам являющееся в том или ином своем облике? Или другое что, нам неведомое и непонятное, или ведомое, но оборачивающееся, обманчивое, меняющееся, так что мы и не узнаём и не знаем, не видим его в хитросплетениях и нервных фигур и образов?

Как тут не вспомнить старинные гротески на стенах и куполах средневековых храмов и подземелий, с таким любовно-ироническим трепетом и с такой экспрессией описанные Умберто Эко в его “Имя розы”?

Но это всё же, при всей его устрашающей прелести, весьма далеко от нас и поставленной нами задачи. Хотя, может быть, как знать... Но браться за ее решение в данном месте, видимо, рановато.

Заглянем пока что в словарь. Нас будут интересовать трактовки происхождения слов *скот* и *зверь*, о которых не сложилось еще ясного представления. Попробуем поступить с этими трактовками несколько вольно, по своему усмотрению, на свой внутренний языковой и мифологический вкус, так, как обычно не делают, ибо есть опасность легко удариться в субъективизм и передёргивание, что со строго научной точки зрения недопустимо. Но нас оправдывает в этом эксперименте несколько соображений.

Во-первых, зыбкая, скользящая, меняющаяся природа выбранного материала и присущий ей самой по природе ее субъективизм (что такое субъективизм и существует ли он вообще или это стороны, проявления единого для чего-то?).

Во-вторых, успешно применяющийся к сновидениям и вполне оправдывающий себя метод психоанализа построен в первую очередь на индивидуальных, субъективных ассоциациях, — почему бы не попробовать его применить к этимологическому материалу? (к тому же, субъективные по кажущейся внешне природе своей индивидуальные ассоциации выводят часто на совсем не субъективные, а общие закономерности и основания).

В-третьих, нарушая установленный и общепринятый порядок подхода к этимологическому исследованию (а его необходимо нарушить хотя бы уже потому, что он установлен для семантических объектов далеко не мифологической и тем более не “сновидческой” по характеру своему природы), — так вот, нарушая такой порядок, почему бы не нарушить его совсем и на его место избрать некий иной порядок (какой? — об этом речь, возможно, еще впереди).

В-четвертых, в науку ругаемой и порицавшейся долгое время так называемой народной этимологии, т.е. той, которая возникает естественным образом в среде самого языка, в среде неискушенных его, природных носителей, в этимологии, основанием на первом попавшемся часто чувстве, ощущении смысла слова, есть свой собственный, немалый научный смысл, если правильно понимать проблему, с чем уже согласились ученые и о чем есть серьезные научные изыскания.

И, наконец, в-пятых, а за ним и в-шестых, идея свста, пусть и неверного, лучше любой темноты и, как говорится, ломать не строить (а строить, следовательно, не ломать, судя по всему), эта идея подталкивает к стремлению осветить исследуемые объекты, известные, плохо известные, неизвестные и те, о которых думают, что они известны, с иной стороны, пусть это и не будет тем светом, который правил или признан всеми за таковой, пусть они просто будут освещены и покажутся, прояснятся, увидятся, не залепленные вросшими в них представлениями о них, и того, может, будет довольно, ибо (есть на эту тему известная истина) одна ошибочная теория, один ошибочный взгляд может дать больше иных суровых, выдержанных и правильных

построений.

А в-шестых, коль было о них, о шестых, заявлено, ощущение свободного полета над материалом ни с чем не сравнимо для ищущего (или намеревающегося искать), так почему бы и не испытать его, если испытавшему его далее может открыться скрытое, а не испытавший его не увидит внизу ничего, кроме того, что увидено до него другими и показано, предъявлено ему как уже увиденное?

Это было необходимое лирическое отступление, необходимая вольность, прежде чем заняться серьезным делом.

Итак, слово *скот* в этимологическом словаре у М. Фасмера объясняется следующим образом:

«**скот**, род. п. -**а**, *скотина*, укр. *скот*, род. п. *скотіа*, блр. *скоціна*, др.-русск. *скоть* "скот", "имущество" ... "деньги, подать" ... *скотыница* "казна"» и т.д.

М.Фасмер склонен рассматривать славянское слово как заимствование из германских языков, приводя при этом однокоренные готское, древнеисландское, немецкие слова со значениями "налог", "монета, состояние", "деньги", "сокровище".

Приводит он также другие этимологии, которые в основном считает сомнительными или ошибочными и к ним слова из других языков, рассматривавшиеся авторами этих этимологий как однокоренные: древнефризское слово со значением "деньги, скот", осетинское со значением "хлев". Приводит не убедительное, с его точки зрения, предположение о сходстве слов *скот* и *щетина* (откуда *скот* якобы имел первонач. знач. "свины", замечает Фасмер).

Якобсон, поясняет в квадратных скобках О.Н. Трубачев, тем не менее, считает возможным родство слав. *skotъ* и *щетина* и происхождение герм. *skatt-* из слав., причем герм. *n*, по его мнению, передавало слав. *г* глухой смычный без придыхания.

Оставим в стороне вопрос о формальных признаках сходств и несходств, для этимологии крайне важный и весьма убедительный, нас будет сейчас интересовать не этимология как таковая, т.е. установление того, какое слово от какого произошло и какое оно имело значение, а этимология, если так будет понятно, духа смысловой формы, отражающей, впечатляющей, отпечатывающей себя в значении слова и связанной с духом (или духами, как будет угодно) и других смысловых впечатлений.

находящих свое воплощение в способе, или характере, смысловой ориентации человека в окружающем мире. Итак, оставим пока без внимания муки и страдания словесной формы, а поверив, приняв, вобрав все, в том числе и ошибочные, этимологии (поскольку что-то ведь они отражают, пусть даже не знаем мы что, но для нашего туманно-размытого, неясного, обобщенно-первоначального взгляда пока и не важно, что), обратимся к еще одному словарю, Толковому словарю В.И. Даля, с тем чтобы посмотреть, какие впечатления о скоте имеются в этом источнике.

Даль дает следующее:

«СКОТ м. *скотина* ж.ед. и собирт. общее название домашних, хозяйственных животных: лошадь, корова, верблюд, овца, коза, олень ипр.; но, как встарь, так и поныне, бол. волю и коровы. *Въ татарехъ изомре все, и кони, и скоти, и овцы*, летпс. *Крупный скот*, лошадь, вол ипр. *Мелкий скот*, овцы, козы, свиньи ипр. *Рогатый скот*, волю, овцы и козы. *Рабочий скот*, волю, лошади. *Говяжий скот*, быки, коровы, на убой; *племенной*, на приплод. *Скот* зовут *животиной*, животом, на юге *худобой*; крупный рогатый скот, *говядо*, ср. *У нас мало скота держат, и не умеют ходить за скотиной. Бить, резать, принимать (на нож)* или *молить скотину*, на пишу, на сало и шкуру ипр. || *Скот*, в ед. ч. и *скотина* об. бранно, подобный скоту человек. || *Скот*, стар. деньги.»

Даль приводит следующие пословицы и выражения с этим словом:

Скотина не скажет, а пить-есть хочет.

И скотину недолго испортить, нетокма человека.

И скот Божья творь. Всякий скот Божья тварь, а иной человек от диавола.

Скотина греха не знает.

Серебра-злата оловянна пуговица, медной посуды крест да гайтан, рогатой скотины ухват да мутовка.

Ни скотинки, ни животинки. Ни дойной скотинки на селе нет, ни скотиночки, ни скотининки.

Скотинушка с поля идет.

Бык наш такая скотиница, насилу в ворота влезет!

Всякая свинка лезет в скотинки.

Наживи хлевину, а там и скотину.

Скотинку водить, не разиня рот ходить.

*Скотинку гладь не рукой, а мукой.
Не рукой гладь коня, мешком.
К весне и добрую скотину за хвост поднимают.
Скотина чешется бок-о-бок, а свинья о кол.
Волк режет скотину, медведь дерет.
Валаам премудр, а скотом обличен был.
Лицом детина, да разумом скотина.
Девки не люди, козы не скотина.*

Формирующееся на основе представленных пословиц и выражений у Даля, некое смысловое поле *скота*, *скотины* вращается вокруг идеи обретения через труд, через приложение усилий.

Однако это не полный смысл. *Скот*, *скотина* представляется некой природной данностью, Божьим творением, вне моральной оценки, греха, но как то, что можно испортить неправильным обращением. Скотина требует ухода и холи, но не бесплотной, а материально выраженной в еде-питье. Скотина рогата и дойна, связана с животом и жизнью, мужским и женским, но зрелым, полным и совершенным, противопоставляясь свинье (свинья не скотина, хотя в скотны лезет), противопоставляясь козам (как девки, незамужние, холостые, пустые с точки зрения ценностей родового, не люди, так козы не скотина, ибо коза, по народным и мифологическим представлениям, не податель и поддержатель жизни).

Скотина не мудра, это не то, в чем есть начало разума, и не то, что разумно, но разума требует, разумного обращения – *Валаам премудр, а скотом обличен был*, – и эта вечная в ней “премудрость” природы сильнее и крепче человеческих мудствований, затей и ухищрений.

В каждом человеке, как есть в нем начало зверя, есть и начало скотье, есть в нем натура скотья, но если зверя в себе побеждать должен человек, то скоту в себе он не должен уподобляться, само же оно по себе в нем, будучи в нем как природно необходимое, требует за собой ухода и холи, правильного обращения, становясь в этом случае основой благополучия, благосостояния и достатка – как деньги, которые суть благо, добро только если уму достаются, а безумному, не умеющему должным образом обращаться с ними, несут бесчестие

и пагубу. Плохо, когда о человеке скажут он скот, но также плохо, когда нет у него скота или же скот его у него худой и жалкий.

Скот, скотина преимущественно мужское в человеке начало, начало жизненной силы его, но то мужское начало, которое без женского не живёт (*пить-есть хочет*), без женского чахло. Оно рогато, дойно, денежно, даёт питание (пищу, сало и шкуру) и достаток, обеспечивает и поддерживает жизнь человека, делая её достойной, счастливой, полной, целостной и совершенной.

Такое представление закрепляется и в языке: *скотом, скотиной* называют обычно мужчину недостойного, грязного, непотребного, аморального поведения, к женщине такое определение не применимо, только разве что просто как ругательный экспрессив (но так можно кого и чем угодно назвать, без реализации в речи языкового значения).

«Скота» в человеке не нужно, исходя из сказанного, рассматривать исключительно в низком, неуправляемом и похотливом смысле, не следует также уподоблять все проявления скота и все в нем скотье исключительно аморальному, грязному, недостойному, просто скотье в нем не должно в нем возобладать над другим, будучи, вместе с ним, в нем Божье-тварным, творимым, организуемым, пестуемым, ухаживаемым и холимым, а не пускаемым без волн, без узды, куда ему вздумается. Уход и еда-питье своего скота в себе и хозяйский глаз за ним – очевидная основа достатка и благополучия.

В экзистенциальном смысле, смысле жизненного существования воспринимается образ ночного видения скота и в соннике.

Приведем статью полностью:

«Видеть во сне красный и упитанный скот, мирно пасущийся на зелёных пастбищах, означает процветание и счастье, которое Вы разделите с приятным спутником жизни.»

(Процветание и счастье, заметим в скобках, приурочиваемые к скоту, неотрывно связываются с приятным спутником жизни, что замечалось и в приводимых пословицах далевого словаря — ср.: *рогатой скотины ухват да мутовка; Скотинушка с поля идет; Бык наш такая скотина, насилу в*

ворота лезет!; Наживи хлевину, а там и скотину: Скотина чешется бок-о-бок и др.).

«Видеть во сне грязный, тощий скот – значит, что Вам придется всю жизнь тяжело трудиться, так как Вы направили силы не туда, куда следовало бы, и работу свою не будете любить. После такого сна надо подумать об изменении своих привычек.»

(Здесь также вполне очевидны уже упомянутые идеи направления сил, разумности, правильности избранного пути и прилагаемых усилий, идея работы в связи со скотом; идея скота грязного и тощего как засушенной, не питаемой, не руководимой, не направляемой жизненной силой).

«Видеть панически бегущий скот – означает, что Вам придется приложить максимум усилий, чтобы Ваша карьера не рухнула.»

(Следовательно, бегство скота, т.е. исчезновение его в человеке, уход из него или от него, ведет к крушению, к утрате жизненных обретений, того, на что он ставил, чего добивался, чему посвящал свои силы и с ними труды).

«Видеть стадо коров во время дойки – значит, что Вы будете счастливым обладателем состояния, на которое претендовали многие. Для молодой женщины этот сон предвещает, что ее любовь не пострадает от ее выбора.»

(Появляется важная дифференциация: для молодой женщины сон означает не то же, что для всех остальных, ибо мужское жизнеобеспечивающее скота в человеке всем остальным даст не то же, что молодым женщинам, ибо их счастье, их достоинство, их “деньги” – правильный выбор, который и будет для них означать обладание).

«Видеть во сне, как доят корову с полным выменем, означает, что Вас ждет огромная удача. Если Вы видите теленка, сосущего молоко, то Вы на грани утраты возлюбленного, ибо медлите проявить свою взаимность, или утраты своего имущества из-за пренебрежения делами.»

(Корова с полным выменем, следовательно, есть то, что ждет человека при условии правильно организованных им трудов, должного соучастия, приложения собственных сил духовных и умственных по интересующему объекту, по вероятное счастье

уйдет, растворится, исчезнет, не реализованное для Вас, оставшись в неосвязаемом мире тех состояний, которые его формируют – работа, дело, усилия, достаток, благосостояние, не материализуясь и перетекая в другие такие же состояния, но с другим для вас знаком – утраты, потери, лишения; создававшееся Вами и принадлежавшее вроде бы Вам при недостатке необходимых усилий и действий не оборачивается удачей для Вас и Вам, следовательно, не принадлежит, обладание было мнимым. Мужской компонент, мужское основание скота Вашего благополучия просматривается и на сей раз – возможна утрата либо возлюбленного либо имущества в этом сне).

«Видеть во сне телят – знак того, что Вы станете любимцем общества и завоеуете сердце верного человека. В коммерческих делах этот сон предвещает прибыль от торговли, для влюбленного – узы, которыми он будет дорожить.»

(В данном случае телята совсем не тот теленок, который сосет молоко, это телята будущего “стада”, и вновь проявляет себя идея привязанности, уз, любви, идея “денег” и мужского обеспечения ожидаемого благополучия и “сердечного” счастья).

«Если телята не очень хороши, не ждите благополучия и Вам будет гораздо труднее получить то, к чему Вы стремились, чем Вы предполагали.»

(Это и вполне понятно, как с грязным и худым скотом; из нехороших телят гораздо труднее получить хорошее и сытое стадо, это потребует гораздо больших затрат и усилий, чем можно предположить).

«Длинноногий и черный, грязный скот сулит Вам врагов», – замечает в завершение сонник.

(Поскольку скот, как следовало из рассмотренного, так или иначе опять-таки связан с идеей благополучия или неблагополучия своего родового, постольку скот может быть свой и чужой, – для своего же черное не свое, а чужое, – как черным был кот Нелюб, приводивший к постели чужое чужого рода. Но чужое (черное) еще не обязательно враг. Признак “грязный” делает его причастным низу, земле-воде, гадкому гада, а “длинноноготь” оформляет его агрессивные, направленные против вас и вашего родового намерения. Отсюда, во всей совокупности признаков, проявляется враг – тот, кто чужой,

двойственно-низменный и направленнно агрессивный. Во всех предыдущих фрагментах "сна" цветовой признак скота не актуализировался, видимо, от того, что скот, если свой и добрый, всякий хорош, любого цвета – *Черная коровка, а белое молочко дает*).

Теперь рассмотрим аналогичным образом, по этимологическому словарю М.Фасмера и Толковому словарю В.И.Даля, материал на зверя, с тем чтобы иметь возможность, сравнив со скотом, сделать некоторые обобщения к уже сказанному и, главное, попытаться еще раз понять и себе представить, что же именно называется словом и почему столь различны звери и животные, хотя физически называют одно и то же – животных, представителей животного мира, млекопитающих, посетителей жизни, обладателей в себе некоей общей души живой, но земного происхождения, шестого дня.

Итак, у Фасмера статья **зверь** предстает в следующем виде:

«укр. *звір*, др.-русс., ст.-слав. **зверь**¹⁹ θρῑον, также собир., болг. *звяр*, сербохор. *звјер* ж. [далее приводятся аналогичные параллели из других славянских языков, словенского, древнечешского, словацкого, польского, верхне- и нижнедунайского]».

Слово исконного происхождения, родственное соответствующим литовскому, латышскому, древнепрусскому, греческому и латинскому и с тем же значением, имеющим смысл "дикое животное", "дикий".

В данном случае, в том, что касается собственно этимологии, поводов к несогласию, разночтениям, неуверенности или сомнениям у Фасмера нет. Все однозначно и просто, корни подобраны и, хотя, может быть, не вполне представлен их набор в индоевропейской, а не славянской части, не вполне ясен, не приведен какой-то общий исток, скажем, в древнеиндийском или общиндоевропейском, как это обычно делается, в остальном картина почти убеждает.

Заглянем для верности в Преображенского. Там картина выглядит несколько более полной, хотя в основе своей та же самая. Преображенский добавил несколько форм из греческих

¹⁹ На месте *е* в этом слове должна быть *я*ть.

диалектов и дал индоевропейскую первооснову **ghner-*, хотя и не объяснил при этом ее значения, что обычно ему не свойственно. Видимо, значение этой первоосновы вывести затруднительно.

Слово, следовательно, и в одном и в другом словаре, объяснено, представлено фактически без значений, поскольку и "дикое животное" и "дикий" вряд ли можно считать его семантическим этимолоном, прообразом, да и как-то уж подозрительно мало самих этих форм набирается по неславянским языкам индоевропейской семьи, чуть не латынью и греческим все ограничено (ибо литовский, латышский и древнепрусский — балтийские языки, ближе других индоевропейских к славянским и у них со славянскими весьма специфические взаимодействия и отношения).

В любом случае слово *зверь* предстает весьма любопытным и настораживающим для дотошного взгляда.

Обратимся к Далю.

«ЗВЕРЬ м. вообще, животное четвероногое, млекопитающее; дикое, лютное, плотоядное, хищное; местами собств. волк или медведь, где что водится. || *Человек, подобный зверю. *Красный зверь*, волк, лиса, куница. *Зверь копытчатый* (одно-, дву-), с копытами; *зверь лапистый*, с пальцами и когтями. || Сиб. местами *зверем* зовут собств. лося, сохатого, даже верблюда.»

По самому определению своему — дикое, лютное, плотоядное, хищное, особенно волк и медведь, — зверь в закреплённом представлении о нем соотносим со скотом. Вспомним *Волк режет скотину, медведь дерет*. В отношении к последнему он выступает как пожиратель, скотом питающийся, скот погубляющий, уничтожающий. И если в свете рассмотренного скот — основание благополучия и достатка, семейного блага, денег и жизнеобеспечения, то зверь — это то, что способно все это поглотить, пожрать, расстроить.

Однако это один из возможных аспектов зверя, это, видимо, тот зверь, которого надо в себе убить. Но зверь множественен, и так, как скотина, скот, своим присутствием в человеке затрагивает, раскрывает одну из сторон его естества и потому необходим в нем. Только должна быть правильно в нем устроена, должна знать свое место в нем, эта еще одна сторона его естества, предполагающая, требующая должного к себе

отношения, глаз и ума, руки и силы.

Что же такое зверь? От понимания его существа в человеке будет зависеть и то, что же делать с ним.

Выберем пословицы и выражения к зверю из далевского словаря, как это делалось со скотиной:

Летит зверок через Божий домик, говорит: моя сила горит? пчела.

По зубам, да по когтям и зверя знать, или и зверю слава.

Убитого зверя не держи в поле, худо будет.

Без раны зверя не убьешь. По зверю и рана.

На всякого зверя по снасти.

Зверя бьют, поры ждут.

Зверок с вершок, а хвост семи верст? игла с ниткой.

Сад загорожён и зверь сбережён! говорит дружка родителям молодой, по исправной свадьбе.

Пиво не диво и мед не зверина; а всему голова, что любовь дорога!

В приведенном списке пословиц и поговорок в связи с интересующим нас предметом особое внимание на себя обращают те, которые связаны с мотивом свадьбы, любви, семейно-брачных отношений. Если под этим углом зрения рассмотреть все приведенные выражения и пословицы, то становится ощутимым общий искомый смысл.

Если скот, скотина были мужским началом в человеке, обеспечивающим, дающим ему жизнеобеспечение, то зверь преимущественно начало женское, внутреннее – в поле, в саду, загороженное, которое должно сберечь и которого, когда бьют, поры ждут (здесь и мотив чисто свадебный, ибо свадьбе время, и в смысле возраста зрелости и в смысле времени в цикле года, здесь и мотив зачатия и беременности: в свадебных песнях молодой муж – охотник, убивает серу утицу, лебедя, исполняя тем самым свою роль и свое назначение).

К свадебным мотивам следует отнести и последнюю поговорку-присловье: пиво и мед на свадьбе в их символическом значении женского эротического, при этом *диво*, от слова *дикий*, и зверь, зверина в соотнесении с дивом отнюдь не случайны и повторяют уже рассмотренный нами этимологический смысл

слова *зверь* у Фасмера.

Эротический, свадебный, брачный смысл зверя, равно как и его отнесенность к началу женскому, не следует рассматривать как основной и единственный для него, это лишь яркое, очевидное, наглядное проявление смысла более глубокого, скрытого, потаенного и одновременно более общего. Как и в случае со скотиной, мотив мужского эротического начала был лишь удобной формой экспликации, представления (хоть он отнюдь не чужд существу предмета, а лишь не единствен и внешен, поверхностен, проявление, одно из проявлений, а не сам коренной его смысл), так и в данном случае, со зверем, женский мотив родового и эротического, точно также, лишь проявление, одно из проявлений, скрытого, глубинного и общего смысла.

Хотелось бы предостеречь при этом еще от одного легко возникающего упрощения, связанного с концептуальной особенностью современного восприятия отождествлять сущности с формой. Когда речь идет о мужском или женском, это вовсе не следует относить только к женщинам или мужчинам. Человек, будь то мужчина он или женщина, носитель в себе равно обоих родовых начал, и мужского и женского, и об этих началах речь в наших рассуждениях применительно к зверю или скотине. Но так же, как и в оговорках предыдущего абзаца, форма тоже значима, она лишь не единственно и поверхностно, внешне значима, и поэтому мужчина ли или женщина в физиологическом своем естестве, по форме, видимо, осязимо, зримо, воплощают каждый в себе соответственно мужское либо женское родовое начало, являясь одновременно носителями и другого, противоположного. В противном случае человек не полон, а с точки зрения родового его, значимой для рода ценности не совершенен, ущербен, чего-то существенного в нем не достает.

Если нет в нем скотского или оно неполно, худо или грязно, не может он, этот человек, и в первую очередь мужчина, но и женщина тоже, составить счастья ни себе, ни другому, не будет с ним жизнь обеспечена, и не исполнит он, тем самым, необходимого назначения своего. Если нет в нем от зверя, нет в нем звериного, не способен он к брачно-семейной жизни, к продолжению рода, к созданию семьи, опять-таки, равно, будь то женщина или мужчина, хотя свойство это по природе своей не мужское, а женское и внешне, физиологически выражается в

организме женском.

В этой связи любопытна чисто языковая, но по сути своей концептуальная особенность, которой нам уже приходилось касаться: *скотом*, *скотиной* в языке называют мужчину, из выведенного нами это вроде бы объяснимо, но дело в том, что и *зверем*, а также всё, что со зверем связано — *зверский*, *зверьё*, *звериный*, *зверствовать*, — также обычно называют мужчин и всё, к ним относящееся и от них исходящее, к женщинам же, как правило, переносно, когда хотят подчеркнуть в них мужскую, а не женскую, мягкую, кроткую сущность, но грубую, жесткую, жестокую, лютую и свирепую.

Смысловой этот парадокс объясняется природой самих означаемых: скотье в себе человек должен подчинять хле и воле, он не должен уподобляться скоту, и когда его называют *скотом*, имеют в виду именно этот случай уподобления; звериное же в женщине — это не просто то, что в ней должно или не должно быть, в том или ином его виде, требующем работы, усилий, это сущность, начало, основа женского организма, иначе она не была бы женщиной, начало это в ней “убивают”, подчиняют себе, своему, человеческому обрядовым, свадебным, брачно-семейным и прочим образом, но это начало в ней, без которого не могло бы быть продолжения жизни. Какой тогда смысл в этой связи называть ее *зверем*, если нет в ней “мужских” проявлений зверя?

Другое дело мужчина. Его звериное, “женское” производное в нем, в чистом природном виде своем, не в узде, не прирученное, деструктивно, оно разрушительно, губительно для него самого, для рода, для окружающих. Ибо его звериного должно стать только на то, чтобы быть “охотником”, если же просыпается в нем звериное само по себе, оно тогда “убивает” — не зверя в женском для продолжения рода, для пропитания его, для жизни, оно тогда “режет скот” своего и чужого благополучия, оно тогда может и больше, убивать не “зверей” в человеческом, а людей, нарушая порядки распределения сущностей, порядки миров и их устройство, но это уже сюжеты патологического сознания и восприятия, весьма далекие от предмета нашего рассуждения.

В связи с уточненным значением зверя есть, видимо, смысл вернуться к тому сновидческому зверьку, которого жена ласкает либо отгоняет, с тем, чтобы уточнить по возможности

проявляющий себя в этом видении смысл.

Приласкать зверька означало вступить в «испозвольсное обращение с нашим лучшим другом» – тешить зверя его, “зверька” в нем, его охотничье женское, до женщин охочее, но зверька, а не зверя, т.е. за рамки определенного действия не перходящее.

То же, что она зверька от себя отгоняет с неудовольствием, означает фактически ее неприятие “зверя”, “зверька”, “звериного” как такового, т.е. неприятие ею начала женского, отказ от женского, женской роли и назначения в себе. Отказ этот и неприятие ведут к поражению в ней соответствующей сферы – тяжкой болезни и истреблению плода, если она беременна (болезнь в этой связи может быть только женской).

Неожиданный материал в связи со зверем и различными сторонами его значений, закрепившихся в мифологических представлениях, находим в латинском и греческом языках. И Фасмер, и Преображенский среди других языков древних корни русского слова *зверь* находят в латинском и греческом.

Языки древние, к которым относятся оба названных, по семантической природе своей существенно отличаются от современных. Наиболее впечатляющее отличие состоит в неожиданных порой, многочисленных смысловых переносах и связях, обусловленных логикой не современного, а архаического, мифологического мышления. Современные языки далеко не всегда сохраняют структуру этих первоначальных смысловых впечатлений, в то время как в языках древних, мертвых она видна.

Слова, однокоренные (а в свете определенного нами поля значений *зверь* взгляд на то, что может быть однокоренным, представляется более емким и полным, и то, что не попало бы в круг однокоренных по признаку только “днкий”, выделенному и найденному в этимологиях, теперь, на основании выявленных и просмотренных связей, может считаться семантически общим и, следовательно, при поддержке формы, и однокоренным). – так вот, эти самые однокоренные слова, хотя, повторим, мы здесь заняты не этимологией как таковой, ибо подобный анализ требует тщательности, последовательности, выверенности, основательности, а наблюдением, или наведением мостов, неизбежно упущенных при формальном сугубо подходе к этимологическим изысканиям, без учета специфики

мифологического компонента архаического сознания, производящего языковые значения и формы, — так вот еще раз, однокоренные слова к слову *ferus* “дикий” в латинском можно выделить следующие (даем их в порядке несколько произвольном, чтобы только представить характер возможных соотношений и связей):

1) *ferus* 1) дикий, неприрученный; дикорастущий; 2) *перен.* некультурный, грубый; 3) суровый; свирепый, жестокий.

2) *ferus*, -i *f* дикий зверь, животное.

Существительное *ferus* ‘зверь, животное’ выступает как второе значение, как вторичное, т.е. переносное, по отношению к первому — ‘дикий, неприрученный’ и, что не менее показательно, слово это женского рода (f). Латинское *fer-*, следовательно, воспринималось как обозначение, характеристика признака, свойства, а не как носитель предметного представления (кто-то или что-то).

ferveo, ferui, -ere 1) кипеть, бурлить, клокотать; нагреваться, быть горячим; 2) быть переполненным; кишеть; 3) *поэт.* бушевать, шуметь, быть в волнении, волноваться; 4) *перен.* блистать, сверкать; 5) гореть, пылать.

fervidus, -a, -um [*ferveo*] 1) горячий, кипящий; жаркий, знойный; клокочущий; волнующийся; 2) пылкий, страстный, пламенный; 3) гневный, сердитый; 4) блистающий, яркий.

fervor, -oris m [*ferveo*] 1) жар, зной; 2) кипение, волнение, бушевание; 3) пыл, горячность, пылкость.

Свойство это, закрепленное в корне *fer-*, проявляет себя похоже так, как это и можно было бы предположить на основании внутренних его характеристик “звериного женского”, которое было рассмотрено нами ранее. Язык подобрал и развил это внутреннее в различных проявлениях своих, в языковых значениях, сохранив, точнее передав их, соответствующей формой.

fermentum, -i n [одного корня с *ferveo*] 1) брожение; *перен.* смятение, волнение, гнев; 2) бродильное начало, дрожжи, закваска, фермент; 3) брага; 4) удобрение.

fermentesco, -ere [*fermentum*] бродить; набухать, вспухать.

ferox, -ocis 1) отважный, мужественный, храбрый, неустрашимый, воинственный; 2) дикий, неукротимый, необузданный; высокомерный, наглый, дерзкий.

ferocio, -ire [ferox] 1) быть отважным, неустрашимым; 2) быть необузданным, неистовствовать, бушевать.

ferocitas, -atis [ferox] 1) мужество, храбрость, отвага, неустрашимость; 2) дикость, необузданность; высокомерие, наглость. [Латинско-русский словарь]

Латинский язык удивительным образом и очень ярко сохранил то самое противопоставление звериного мужского и женского, о котором мы говорили подробно раньше. Для свойства мужество, храбрость, отвага, т.е. для свойств мужского, это на грани с другими, нежелательными, деструктивными свойствами и переходит в них — дикость, необузданность, наглость, неукротимость, высокомерие. Для женских свойств звериного характерно другое. В латинском языке, помимо слова *ferus, -i*, женского рода, есть также другое слово, тоже женского рода — *fera, ae*, однокоренное с *ferus*.

fera, -ae f [ferus] дикий зверь, животное.

Форма этого последнего слова более женскообразная, более ассоциированная с женским, специфически “женская” для латинского языка (на это указывает его окончание). От этого слова выстраиваются иные связи, специфически “женские” зверя:

ferax, -acis плодородный, плодоносный; изобильно приносящий что-л., изобилующий чем-л.

feraciter [ferax] плодотворно, обильно, пышно.

Сюда же, видимо, следует отнести

feralis, e 1) печальный, погребальный, похоронный; заукойный, поминальный; траурный; 2) *перен.* пагубный, гибельный, губительный, смертоносный, —

поскольку жизнь и смерть — это одно начало, единый источник: дающее жизнь, дает и смерть, новую жизнь, разница только между тем, в каком это мире. Сюда же и пагубный, смертоносный, гибельный, поскольку идея зверя это отнюдь не чуждо и, даже напротив, предполагается им.

Идея плодородности, плодородности отражается в слове *fertus* — ‘плодородный, плодovitый’, которое традиционно связывается не с интересующим нас словом *ferus* ‘дикий’, а со словом *fero* — ‘носить’. По-видимому, и это допускает характер смысловых отношений, это единый корень, во всяком случае такое предположение вероятно, с учетом того, что обозначает *fer-*:

fero, tuli, latum, ferre 1) носить; нести; *ventrem f.* находиться в состоянии беременности; 2) поднимать, воздвигать; возносить, воссылать (последнее значение ср. с глаголом *ferveo* кипеть, бурлить, клокотать, но в "мужском" его оформлении); 3) получать; 4) уносить; 5) приносить, подносить, преподносить; 6) вести; 7) показывать, обнаруживать; 8) выносить, сносить, терпеть, выдерживать; 9) оказывать; 10) сообщать, доносить, докладывать; 11) предлагать, вносить, 12) гласить, определять, требовать; 13) говорить, разносить, распространять; 14) думать, обдумывать, размышлять.

С учетом заложенной в семантике корня плодородной, плодоносящей силы такие переходы значений от некоего исходного, "побуждающего", к носящему и далее разносящему, не должны показаться страшными или необъяснимыми. В этом же ряду удивительным образом к месту оказывается и та дубинка в разобранной нами легенде, которая прыгала от пола до самого потолка и была умом-разумом.

К этому же корню следует, видимо, отнести и *ferio, -ire* 1) ударять, бить, толкать; 2) *f. mare перен.* грести, плыть по морю; 3) чеканить; 4) закалывать; 5) убивать; обезглавливать; 6) обманывать; 7) достигать, касаться, — как предпочтительно "мужское" звериного.

Наверное, не покажется странным соединение *fertus* и *fetus*:

1. *fetus, -a, -um* 1) оплодотворенный, носящий в себе плод, беременный; 2) засеянный; урожайный, плодоносный.

2. *fetus, -us m* 1) порождение; рождение на свет; урожай, произведения земли; 2) произрастание, рост; 3) потомство, молодежь, дети, птенцы.

fetura, -ae f [*fetus*] 1) размножение, продолжение рода; 2) *перен.* произведение; 3) потомство, молодежь, молодая поросль.

В этой связи большой соблазн выделить в рассматриваемом корне *fer-* два элемента *fe-* и *-r-*, каждый из которых должен обладать неким самостоятельным смыслом. Такое разделение не случайно и может быть обосновано выкладками чисто лингвистического характера (см., например, стройно изложенную Н.Д. Андреевым систему двусогласных корней в его книге "Раннеиндоевропейский праязык". Л., 1986), но не в основательности излагаемого, не в его несомненности (а

именно как раз, может быть, и в его сомнительности, которая придаёт ему легкость, воздушность и желание поискать и найти самому) состояла задача.

С выделением, пусть даже пока условным, этих двух элементов возникает дальнейший соблазн попробовать поискать, что же именно они означают.

Для начала поищем в греческом словаре, поскольку в греческом, как оказалось, интересующего нас материала с корнем *fer-* почти не обнаружилось, зато есть не менее интересный и показательный и, несомненно, связанный с рассмотренным нами латинским, материал с корнем *fe-* (греч. *the-*). (Греческие слова приводим в латинской транскрипции).

Образования собственно от греческого *ther-*, приведенного у Фасмера и Преображенского, все связаны с мотивом охоты: охота, ловля, добыча охоты, охотник, охотиться и т.п.

Корень же *the-*, если принять их версию, дает такие свои производные: прежде всего *thelys* 1) женский (в прям. и перен. знач., т.е.: женского пола, происходящий от женщины, свойственный женщине, слабый, изнеженный); 2) цветущий, обильный.

Далее все производные от *thelus*:

theladzo (*thele*) кормить грудью; 2) сосать

thelasmos сосание

thelydrias изнеженный, женоподобный

thely-noos имеющий женский ум, смиренный и т.п.

Тот же *the-*, но с другим элементом дает

thego острить, точить; *перен.* раздражать, возбуждать; закалять, делать мужественным

thegane оселок, раздражительное средство.

thekaios могильный

theke вместилище, шкатулка, ящик, гроб, могила, могильный склеп

thektos заостренный

К этому же списку может быть приложимо и

theomai (*theaomai*) зреть, смотреть, видеть; созерцать (умом), рассматривать.

Такая связь вовсе не исключена, ибо мифологическое соотношение видения, зренья, глаз и жизни, начала жизни,

рождения, зачатия, с появлением на этот свет, т.е. начать видеть и стать видимым в этом, видимом мире, – эта связь прослеживается в представлениях многих народов. О соотношении зрения и острого, оружия (ср. *theaomai* зреть, видеть и *thego* острить, точить) писал А.Н. Афанасьев в своей небольшой работе “Мифическая связь понятий света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи” (М., 1854).

Приведенный материал из греческого во многом схож с латинским, но и отличается от него. Показательным представляется прежде всего отличие по глаголу, точнее, по тому, что в глаголе дает возможность себя обнаружить: в латинском соотносимы три слова – *ferus* ‘дикий, дикое животное, зверь’, *fera* ‘дикое животное, зверь’ и *fero* ‘нести’ с его производными.

В греческом *ther-* мужского рода и все производные от него предлагают мотивы охоты, *thely-* дает женский ряд кормления грудью и прочие женские производные от *thely-*, глагол же *theaomai* как бы не внешен, не результат, как в латинском (нести, возносить, воздымать) некоего внутреннего “бродящего” признака в *ferus*; а внутренен, давая начало, исток (зреть, смотреть, созерцать), – глагол, если можно так определить по ощущению, в греческом реализует “мужской” компонент звериного, в латинском, напротив, – “женский”.

Как показывает приведенный семантический материал, женское “зверя” в мужчине и женское “зверя” в женщине существенно различимы и для языка, и для концептуальных, мифологических представлений.

Если на первый взгляд, под влиянием приведенных примеров и рассуждений к ним, у неискушенного или неподготовленного читателя может возникнуть мысль, что так, мол, можно сравнивать и сопоставлять что угодно и с чем угодно, получая самые неожиданные и пикантные результаты, поскольку в них нет, в этих рассуждениях, ни смысла, ни логики, необходимо заметить, что это совсем не так, и в этих рассуждениях, и в самих этих наблюдаемых и выводимых связях есть своя логика, хотя и весьма отличная от современной, это логика “сознания” языка, архаическая и мифологическая в своей основе.

Эта логика более связана с языком и более свойственна ему, ему имманентна, нежели логика современных о языке представлений. Часто наши неожиданные и кажущиеся нелепыми,

по размышлениям, языковые впечатления истинны, и уж во всяком случае далеко не всегда обманчивы, в них определенно что-то да есть от общего "языкового" смысла, трудно только бывает без должного знания все это разложить и по порядку выстроить, но это уж дело ученых. Важно только не заглушать в себе, не забивать этого просыпающегося в нас "зверя" смысла, а уметь находить на него в себе же охотника, который сам найдет, что с ним делать, чтобы вышел из этого интереса польза делу.

Осталось все же невыясненным, что же такое это самое индоевропейское *ghuer-, приводимое в этимологических словарях, и какой оно смысл имеет. Это не "дикий", "дикий" скорее следствие, следующий за ним смысл, может быть, и не сразу следующий. Точное его определение, видимо, следует отложить для более строгого, более основательного, с выкладками, с доказательствами, исследования. Мы же можем лишь предположить. Это, видимо, тот невыразимый для современного языкового сознания семантический комплекс, который является нам причиной бурления, клокотания, кипения, внутри, того, что дает зарождение страсти, того, что поднимает, возносит, дает возможность зреть, видеть и прозревать к новой жизни, к новому ощущению, к новому бытию, который делает человека в конечном итоге полным и совершенным, женщиной женщиной, а мужчиной мужчиной, который, во многом, основа всей жизни, но жизни земной, на земле и в поле – пространстве жизни. У Н.Д. Андреева в его упомянутом исследовании звукокомплекс, праиндоевропейский, двусогласный корень ghw- определяется как "горячий" (с. 303, №87). Возможно, это тоже не совсем точное и емкое его определение.

Осталось, прежде чем закончить небольшой этот очерк, выяснить три небольших вопроса, с тем чтобы начатое в начале получило свое завершение. Первый из них, который подведет к разрешению двух других, состоит в следующем: так кого, или точнее, что же всё-таки создал Бог в день шестой, что за душу живую в виде скотов, и гадов, и зверей земных, прежде чем сотворить человека и в один день с ним?

На этот вопрос мы можем уже, вероятно, ответить с интересовавшей нас стороны (все остальные возможные стороны не принимались в расчет). Созданы были в скотах и зверях два основания жизни – питающее, обеспечивающее, «пложающее»

(скоты) и охочее, рыскающее, возбуждающее, подъямлющее и несущее жизнь (звери земные). Без них, без двух начал этих невозможна была бы жизнь на земле животного, и человеческого за ним, организма.

Эти два составляющих души земной вроде понятны. Но к чему еще третьи, гады, к тому же стоящие между первыми и вторыми? Гад разный, как в легенде у Афанасьева, тоже, оказывается, весьма нужен. Соединяя в себе два начала, земли и воды, начало влажное, сырое, мокрое, грязное, гадкое, он способствует зарождению жизни, это влажная утроба, лоно земли; без него нельзя. Внешне он гадок и неприятен, но в нем есть скрытая тайна земли, ее рождающей силы. Смыслы, связанные с его основанием, двойственны, противоположны и не просты: это "стыд, срам", "злой", "грязь, нечистоты", "испытывать отвращение", "гадкий, отвратительный", но и "допытываться", "говорить, беседовать", "стараться, думать", "мысль, дума", "паходить чутьем", "соображать", "честь", "предположение, подозрение, загадка", "речь, предположение, вера", "достигать, находить", "хватать", "забывать", "добыча".

В этом ряду, видимо, скоту и зверю стоять совсем не зазорно. В их общем ряду, триадой скот, гад, зверь и четвертое — человек содержится тайный, глубокий смысл постижения живого земного счастья душой человека от себя через зверя и гада в скоте. Но этот смысл недостаточно просто понять, его должно прожить в земной жизни, он должен быть не просто постигнут умом, а реализован экзистенциально, в существовании.

Этот код жизни непросто вербализован и в том, кто такие и что такое суть животы. И это второй наш вопрос из трех поставленных в заключении.

Посмотрим опять у Даля:

«**ЖИВОТ** м. жизнь человека и животного; что есть в твари живое, оживляющее плоть, образующее земную жизнь. || Собирает все живое, все, что живет, дышит. *Лишиться живота*, умереть; *лишить кого живота*, известить, убить. *Живот вечный*, вечная жизнь. || Утроба, брюхо, третья большая полость чело- и подобно ему устроенных животных, от груди (от гусаковой перепонки, *diaphragma*) до таза; в животе: желудок, кишки, печень, селезенка, все вообще орудия пищеварения. *Надорвать живот*, *надавить живот*, *стать без живота*, повредить себя

чрезмерною ношей и усилием; || хохотать до упада, до изнеможения. *Животы* мн. брюхо, желудок, брюшные внутренности, trebuха. *С тощакoв животы подвело. Животы не нитка: надорвешь, не подвяжешь.* || Домашний скот, особ. рабочий, лошади; || стяжанье; все движимое имущество, богатство. У него всех животных одна избеика.»

И приводятся такие присловья, пословицы и выражения:

Мы животами обеднели.

Без живота или животных тягла не потянешь.

Холодна вода не мутит живота, или ума.

Ешь, покамест живот свеж.

И худой живот, да хлеб жуеет. И поджирый (и тонкий) живот без еды не живет.

Живот крепче, на сердце легче.

Разорви тому живот, кто неправдой живет!

Не все в живот, что живет.

Ты, чтобы живот поправить, ан кишки все вон лезут!

Не нас сирот, а себя в живот, разит злодей.

Ты раскинула печаль по плечам, распустили сухоту по животу! пес.

Смерть животы кажет, достаток.

Отцевщина и дедовщина — храповщина; а мил животок, коли сам наживешь!

На чужой живот гляди, да сохни.

Весь живот прах возьми!

На ветер живота не напасешься, на смерть детей не нарожаешься.

Пошли животы на великого государя, в опале отбирали нмушт.

Животинку водить, не разиня рот ходить.

Хлеб да живот и без денег живет, с ними можно жить.

Смерть живота не любит.

Либо смерть, либо живот.

Всякий живот боится смерти. Родится человек на смерть, а умрет на живот.

Не на живот рождаемся, а на смерть.

Живота не надъишу, орл. не радостна жизнь.

Рад бы сердцем, да живот, что лыко, мочь, сила.

Животы, что голуби: где хотят, там и сидят.

Дворянские животы и тонкие, да долгие: тянутся, да не рвутся; а посадские и толстые, да короткие, о достатке, роскоши.

Взять кого в животы, арх., влгд. усыновить, принять в дом, особ. о зяте; приязн'ить, откуда животник м. влазень, приязн'енный, и животница ж. влазн'иха, дочь, живущая с мужем на отцовском хозяйстве.

Емкое слово *живот*, таким образом, представляет, видимо, время, плоскость жизни, земное видимое, физическое проявление, реализацию человека. Это прежде всего нить жизни, это то, что тянется, но когда-нибудь оборвется, что имеет конец, что может быть тонко или толсто, что можно замутить, что может быть крепким, что можно отдать, что противоположно смерти, но без которого нет и смерти, что непостоянно, своевольно, само как хочет, что человек наживает, но и что растрчивает. Это фактически не его жизнь, не жизнь одного человека, а его родовая жизнь, проекцией которой он выступает, является, которая от него не зависит, не им управляется, но которую проживает и делает прочной либо мотает, выматывает, разматывает сам он жизнью своей.

В этом смысловом соответствии становятся объяснимыми и различные, внешне мало связанные, хотя привычные, значения слов *живот*, *животы*, и их производные, и неожиданное в пословицах противопоставление *живота* (*животины*) и *скотины* — *Обреченная скотина не животина*, не живучая, обреченная роком, не богатство (обреченное смерти мужское скотье, как основание благосостояния и счастья, не служит плетению нити родовой жизни и продолжения рода, развития, разворачивания рода в пространстве жизни не создает), точно также *Вольная (чужая) скотина не животина* (вольный, гуляющий, чужой не создаст родового благополучия, не даст живота, нити жизни роду). В этом же смысловом соответствии понятен глубинный смысл Животной книги, книги живота, жизни, дел, в которую записываются жизнь и дела, судьба и смерть человека; она же II Поминальная книга, синодик (см. у Даля).

Итак, подоспел (или созрел, вызрел) и третий, последний для завершения вопрос, ради которого, собственно, все сказанное и затевалось. Так что же в действительности, по-настоящему,

называет слово? если одним и тем же словом, как мы видели во многих наших примерах, называется совершенно различное по виду своему и даже по нашему о том мнению? И если напротив, одно и то же и внешне тождественное или похожее, часто называется словами совершенно различными?

Вопрос этот отнюдь не праздный, вопрос этот вечный, каждый, наверное, им задавался, и вся наука языкознания едва ли не только о нем, если вникнуть в нее, посмотрев на само основание. Поэтому, чувствуя и понимая большую ответственность и вековую тяжесть поставленного вопроса и на него ответа, мы избежим на него отвечать, пусть каждый, для себя самого, отвечает сам, как он может, как себе мыслит, как позволяет ему его опыт и обстоятельства. Мы же к поставленному вопросу можем добавить только несколько замечаний, как обобщений из ранее сказанного.

Слова, они те же люди, они внешне просты и видимы в своих оболочках, но вне оболочек или, может, внутри своих оболочек, как знать? они также имеют душу, и эта душа в них очень похожа на душу людей, которая и едина, и многообразна, создана (или возникла, это кому уж как) она как единое, но потом разбежалась, и душа эта, слов, хитрым образом связана с душами тех предметов, которые они называют, если не покажется это сразу странным, душа эта у них едина с тем, что она называет.

В этом странном утверждении много слов, не совсем, может, идущих к делу, но идея весьма проста, она такая же, эта идея, как в том, что зверь, или скот, или гад, или что другое, несомненно, то, что мы привыкли думать, то, что об этом сказано в словаре, где описывают значение, но и что-то другое, то, что есть в скоте, звере, гаде, чего выражением, проявлением он является, но что вместе с тем не он сам.

А что это, каков его корень, каков первоначальный его этимон, или пусть не самый первоначальный, а тот, который отразился, который начало, исток той традиции, той концептуальной системы, созданной мыслящим, "думающим" в нас языком (ибо язык тоже имеет свое сознание, отличное и не всегда понятное нашему), той системы, которая породила, создала, вырастила многообразные и сложные проявления словесной культуры, живущие в нас и вокруг нас, — это, наверное, и есть задача будущей этимологии, которой нет, но предпосылки,

данные и основания для которой уже существуют и в современной, и во всей ей предшествующей науке.

Июль, 1995 г.

Транзитивная модель достижения

Обрядовая передача свойств.

Язык семантик – реальной, категоральной, вербальной²⁰

Статья посвящена проблеме внутреннего соотношения трех семантических проекций в составе знаково-концептуальных представлений носителей того или иного языка и сознания (традиции, культуры): 1) проекции реального, проявляющего себя в конвенционально-манипулятивных или ритуальных действиях; 2) проекции вербального, отображенного в первую очередь в значениях слов и корнеслов, а также закрепленных в языковом сознании устойчивых высказываний; 3) проекции категориального – обобщающего, классифицирующего и грамматикализующего, интерпретирующего реальное и вербальное системно. Основу внутреннего сходства трех названных проекций предполагается искать в особенностях устройства и динамики валентностной модели, описываемой пятью точками (= фазами), представляемыми в виде парадигматического соотношения значений форм, наподобие надежных, отображающих, соответственно, субстанциальную, сингулятивную, формальную, модальную и казуальную составляющие внешнего и внутреннего, видимого и невидимого естества того или иного явления, понятия, предмета. Анализ производится, с опорой на экспликацию пятивалентностной модели, на материале так называемой 'передачи свойств' как составляющей обрядов перехода (*rites de passage*), прежде всего свадебных и

20 Работа дается в журнальном своем варианте (см. список публикаций в конце), в том числе и в отношении принятых сносок.

погребальных, и интерпретируемой как транзитивная модель общей модели достижения (приобретения / лишения, получения / избавления). Вербальная проекция исследуемой системы иллюстрируется в 'формах значения' общеславянского корня „вар-“, отображенных в различных славянских языках, с акцентом на валентностный, „надежно“ обусловленный характер сложившихся соотношений.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: семантика, сознание логическое и пралогическое, „языки“ семантики этноязыки, имя — денотат — сигнификат, валентностные и парадигматические структуры, обряды перехода, фазы обрядового действия, семантика словокорня

Основу настоящего исследования составляет такое восприятие семантики, при котором отраженное вербально понимается как комплекс представлений объективного (приписываемых ему свойств) при условии обязательного тождества представляемого и представляющего, — концепция слова, соответствующая определенной стадии и типу развития (состояния) сознания и известная в литературе после работ Л. Леви-Брюля как пралогическая, партиципирующая²¹.

Подобный взгляд в определенном смысле более соответствует слову, его семантической природе, нежели иной, опирающийся на логику структур современного сознания, в силу изначальной неизменности природы сущего: возникшее, развиваясь, изменяется, не переставая быть собой, — подмена мотивационной базы семантического феномена языка не изменяет механизма его семантического проявления, меняет лишь характер интерпретации.

Условия тождества предполагают рассмотрение трех обозначенных сторон — реального (выражаемого в ритуализованном предмете-действии), категориального (отраженного в парадигматике традиционных представлений), вербального (в мифологизированной семантике слова) — как единого, семантически тождественного 'сделать' = 'подумать' = 'сказать', взаимовключающего и соотносимого (каждое 'сделать' имеет свои 'сделать', 'подумать', 'сказать', каждое 'подумать'

21 ЛЕВИ-БРЮЛЬ, Л. Первобытное мышление. Москва, 1930.

и каждое 'сказать' – свои).

Отличие, при сходстве данных, видится в объясняющей природе семантического феномена 'языка'. Каждая из сторон имеет 'язык' своей собственной семантики, и вместе, сочетаясь, они создают единый 'язык' традиции. Природа 'языка' такова, что, будучи отражением природы означаемого, он способен к превращениям семантической формы при собственной своей неизменности как механизма. Любая сфера сознания способна иметь 'язык' – 'язык' семантики, 'язык' форм семантического своего проявления – при собственности набора форм такого 'языка' и при общности, тождественности языка как механизма независимо от сферы.

Возможно, и природой сфер оправдано, исследование языка *реального* (семантики реального – социальных представлений о реальном и социальных проявлений в нем), языка *категориального* (семантики социальных представлений обобщенного), языка *вербального* (семантики, движимой в слове). Равно как и совместного – языка традиции. При таком подходе необходимы, однако, дефинитивные ограничения – определение понятий применительно к анализу, его задачам, аспекту, характеру.

Под *языком семантики* будет пониматься система смысловых, семантических форм, имеющая и повторяющая грамматическую языковую природу, форм, способных, сочетаясь, порождать *высказывания*, в компонентном составе которых обнаруживает себя природа 'лексического', 'морфологического' и 'синтаксического'. Язык семантики (языки семантик) – это способ (способы) порождения и восприятия смыслов той или иной сферы сознания, ее речевого проявления (оформления и обнаружения).

Языки семантик, иными словами, это *языки понимания* когнитивных сфер речевой, мыслительной и акциональной деятельности, имеющей коммуникативный, т.е. социализированный характер. Применительно к тому или иному национальному языку (этноязыку) интерес представляет исследование того уникального и одновременно с этим унифицированного для этноса способа семантического порождения и восприятия, который может быть определен как язык семантики данной этноязыковой традиции и который воплощается для соответствующего ей языка в специфических

способах семантического оформления (номинативная природа лексемы, ее семантическая структура, ассоциативный и эмотивный фон слова, характер и условия лексической сочетаемости, закономерности порождения высказываний, идиоматика, фразеология, паремология).

'Язык' семантики этноязыка во многом опосредуется и дополняется (чтобы не сказать "состоит из") 'языками', формирующими, создающими естественный фон и среду его проявления. Это 'языки' сфер, с одной стороны, составляющих области самостоятельного проявления человека, с другой, — входящих как компоненты в сферу вербализуемой семантики этноязыка. Языки реальной, категориальной, вербальной семантик представляются именно таковыми.

Сфера *реального*, соответственно, предстает в облике социально-знакового, конвенционального проявления человека в его агенции, действиях, манипуляциях, имеющих коммуникативный (языковой) характер. Наиболее яркое выражение подобного проявления — сфера обряда и ритуала. *Категориальное* понимается как обобщение, "грамматический облик" — знание и парадигматика: знание общих (категориальных) свойств, как таковых и применительно к объектам, парадигматика — как устройство, обобщение обобщений, грамматика знания. *Вербальное* — как выражаемое в слове, передаваемое словом, закрепленное в значениях слов, лексически, фразеологически, в языке, его семантике и структурах.

Тот объект ('передача свойств'), который взят для иллюстрации соотношений семантики реального, категориального, вербального, представляет собой структуру, конкретным проявлением которой должны быть действия (цель действий), имеющие результатом переход, перенос некоего невидимого и желаемого — энергии, силы, причастности, наделенности — от одного лица (или предмета) к другому, переход, который предполагает обладание у передающего, императив (волевой импульс, желание) передачи хотя бы у одного из агентоучастников (таковым может быть и посредник) и приобретение (лишение) — как итог.

Передача свойств — важная составляющая целой совокупности обрядовых, культовых, шире — межагентных и межобъектных — взаимодействий, действий энергетического

статусного характера, цель и смысл которых состоит в повышении, понижении, перемещении, изменении, приобщении, отторжении для обретения нового положения (статуса). Результатом действий является то, что носитель новых свойств становится новым лицом (предметом): изменение свойств ведет к изменению формы и сущности, т.е. существа объекта.

Рассматриваемая структура, будучи динамической и переходной, раскрывает в своем условии концептуально важную категориальную составляющую ранних, пралогических, в нашем случае семантических, представлений и их последствий: наделенное новым комплексом свойств уже иное, новая сущность, не то, что было, иная данность и, как следствие (или предпосылка), – объект равен комплексу представлений о нем, предмет составляет тождество с комплексом свойств, приписываемых ему. Меняются свойства – меняется предмет, переставая быть тем же самым; повлиять на свойства – значит включить новые, лишить старых; заместить – означает изменить положение, статус предмета, а также сам предмет.

Семантически (*вербально семантически*) это ведет к тому, что всякое имя (*nomem*), вербальная, лексическая оболочка, называя объект (*денотат*), характеризует и обозначает в нем то, что составляет его подвижную (*релятивную*) сущность – свойства. Имя, тем самым, связывается с означаемым не денотативно, а сигнификативно, имя называет свойства, обращено к свойствам в предмете (*деноте*), – при изменении свойств предмета требуется другое имя.

Объект оказывается зависимым от природы своей формы, от того, каковым он видится и предстает, ровно настолько, насколько эта видимость зависит от его свойств и обуславливается ими, – смысл и сущность составляют внутренние, энергетические наличия, комплексы представлений невидимого, некая сущностная сила – мана, сакральное, *bios*. Волк, лиса, дерево, человек; дорога не есть только то, что видится таковым, имеет вид волка, лисы, дерева, а *носитель свойств* волка, лисы, дерева. Отсюда возможно наличие свойств 'волка' ('лисы') у предмета не-волка (не-лисы), и следовательно, 'волком' ('лисой') будет, и можно поэтому назвать всякого, кто обладает комплексом семантических (*мифологических*) свойств, характеризующих представление о волке (лисе).

Семантическое, интерпретируясь мифологически как душа, дух, сакральное, тотем, духи предков, тени, *тень* – в названном, как присущее ему, его невидимое и темное, подвижно и перемещаемо (транзитивно) в силу способности духов, теней (= свойств) перемещаться, вселяясь, передаваясь, покидая. Значение (сигнификат), определяемое набором свойств (представлений), в качестве мотивационной концептуально-логической первоосновы имело бы набор духов-теней, составляющих существо (*essens*) данного, самое данность: для раннего семантизирующего сознания свойства предмета = его духи²² (тени в нем, его невидимое).

Комплекс свойств, формирующих представление о предмете, равный ему для сознания и воплощенный в значении слова, в силу способности к приписыванию и перемещениям, в силу своей относительности и зависимости от отношения называющего, может быть назван *семантическим (этносемантическим) релятивом*, – присущим слову и понимаемым как комплекс свойств и как внутренняя способность (свойство) комплекса быть смещаемым (относительным) и воплощать отношение (релятив).

Равным образом как значение соотносимо с представлениями о внутреннем и невидимом объекта (духах – носителях свойств), так же и форма слова (имя) может быть соотносено с представлениями о природе формы. Форма подвижна, зависима и не-сущностна, она отражает сущность и должна меняться в зависимости от ее изменения: объект в представлениях сознания не таков, каковым он видится, а таков, какова приписываемая ему сущность. Форма-видимос сама по себе ничего не значит, она – носитель, видимое другой формы, формы смысла предмета, формы его значения, 'формы' свойств.

Отсюда значимость имени (как формы смысла): фольклорные "кто-кто в теремочке живет?", "скажи, кто ты", "ах ты, зверь, ты зверина, ты скажи свое имя", "кто ты, чей ты, откуда ты?", – сам зверь, человек, его видимая форма не страшна и мало что значит, страшно его внутреннее, сакральное, родовое, духи-тени, его тотем в нем – *форма свойств*, смысловая форма.

22 От того, сколько бесов (и какие) уместятся на кончике иглы, видимо, зависело определение некоей связанной с ней сущности (может быть, самой силы), – подобная номинативно-семантическая интерпретация, очевидно, не лишена смысла.

* * *

Передача свойств может быть результатом действий прикосновения, поедания, проглатывания, приобретения, вбирания, включения в себя, освоения — как итога контакта. Последовательность действий, значимых и взаимосвязанных, формирует *структуру высказывания* на 'языке' семантики реального — высказывания, предполагающего в качестве обязательных пять компонентов, последовательных, переходящих друг в друга фаз:

	обладающее			приобретающее
серия	отделение,	перемеще-	контакт,	поглощение,
подготови-	удаление,	нис	соприко-	включение в
тельных актов-	разделение	отделен-	сновение	себя
намерений	на части,	ного	с	
(фаза	части от	(части,	приобре-	
достижения	целого, от	частицы) в	тающим	
состояния	обладаю-	простран-		
готовности,	щего	стве		
активизации				
силы)				
I	II	III	IV	V

Фазы акции (компоненты высказывания) образуют транзитивную модель, представляющую смысл перехода, перемещения, передачи.

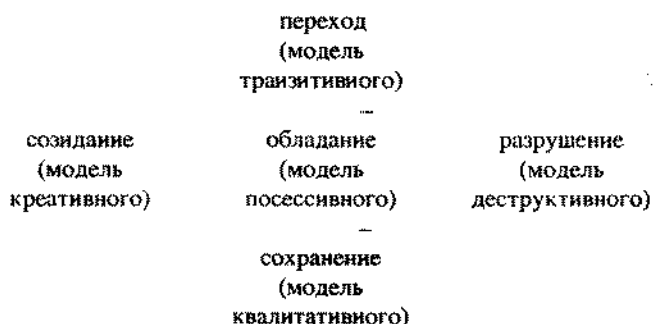
Грамматическое (категориальное) устройство реального многосложно. Валентностная²³ структура отражает тип устройства, повторяющий языковое — парадигматизм, ступени конкретизации, уровни, ярусы грамматического представления.

Природа определяемого объекта — комплекса традиционных представлений, насыщающих языковую семантику данного этноязыка и составляющих основу его этносемантического релятива — природа этого комплекса такова, что отраженное (традиционный смысл, семантема, передаваемое в слове) есть результат, проявление действия общего отражающего

²³ Речь идет о соотносительности валентных мест, отображающей замещаемость соотносимых по своему характеру действий/реализаций.

– концептуальной космологической модели этноязыковой традиции. Определение всякого смысла, входящего в это общее, предполагает обращение к этому общему, соотнесение с ним.

Акциональную (агентивную) группу общего, к которой относится смысл передачи свойств, составляют пять моделей, связанных и соотносимых между собой валентностью определяемого (статического центра), левого (входящего), нижнего (поддерживающего, обеспечивающего), верхнего (развертывающего, продолжающего) и правого (оформляющего, насыщающего):



Модель транзитивного (транзитивная модель) предстает как вектор стремления общего в схеме, отражающей идею передачи свойств.

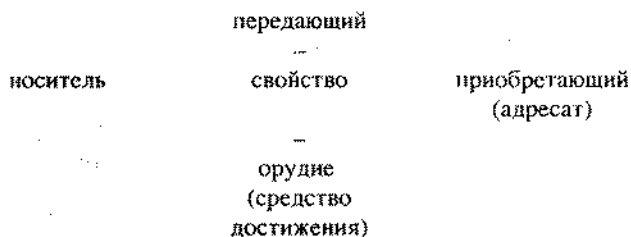
Фазовая валентностная структура каждой модели предполагает несколько типов семантической реализации. В зависимости от типа, структура может быть по-разному интерпретирована, имеет варианты реализации. Так, модель креативного предполагает два семантических типа – творения (одушевление, сообщение динамики, импульс) и упорядочивания (создание порядка, устройство). Модели деструктивного свойственны также два – повторение созидания с другим “исходным”, с негодным материалом, и обратный креативному порядок. Модель посессивного способна реализоваться в типах – наделенности (причастности), атрибута (знака), включенности (принадлежности).

Основу моделей верхнего и нижнего разделов, более

динамичных и подвижных, составляют смыслы результатов действий сохранения и перехода. Для качественных это семантические типы установления (меряние сил, соперничество), замещения (подмены, подстановки), приоритета (большей значимости, веса, силы) и избегания (преодоление, выход за пределы действия большей силы). Для транзитивного – передачи (приобретения, придания), приобщения (включения), поглощения (подчинения), перемещения (перехода) и смены состояний.

Передача свойств, таким образом, может быть определена как **семантический тип** реализации валентностной структуры транзитивной модели – акциональной группы (класса) общего устройства традиции, ее парадигматики.

Семантический тип может быть определен набором ролевых компонентов (собственной валентностной структурой). Для передачи свойств важно, **что** передается (сила, свойство), **кто** передает (агент передачи), **от кого** (носитель), **кому** (адресат) и **посредством чего** (орудие, средство достижения, операциональная часть):



Во всем многообразии действий ритуала, предметов, агентов, сил, втянутых в его сферу, обнаруживается ролевая повторяемость, валентностная заданность, предопределенность. Ритуал имеет структуру, общую для всякого своего проявления. Подвижная множественность представляет собой реализацию единого комплекса установленных соотношений. Категориальное ритуала универсально.

Смысл разнообразных действий оказывается единым ²⁴.

24 Само понятие обряда для ритуализованного традиционного сознания

Единая семантика предметов, над которыми совершаются действия, имеющие общий смысл: значения предметов становятся значениями операциональными в силу структурной операциональности ритуала²⁵. Категориальная детерминированность обрядового синтагматически (парадигматика синтагматики²⁶) может быть представлена как сеть соотношений –

имеющих целью удаление, отделение, отсоединение, избавление, изгнание от себя, вынос за пределы себя, исключение:

омовение, бритье умершего

омовение (прикладывание к печи) рук после прихода с кладбища

омовение жениха и невесты (баня перед и после свадьбы, умывание молодой после первой брачной ночи)

омовение новорожденного, гостя (пришельца)

выметание дома после выноса умершего, мытье полов в доме

подметание, обмахивание, “заметание” следов ушедшего гостя, незнакомца, пришельца

стрижка волос, бритье жениха перед свадьбой

отряхивание, обметание, “сдувание пыли” (перед тем как сесть, поставить что-нибудь, прислониться, облокотиться, лечь в доме умершего; впустить в дом чужого, пришедшего с “той стороны”)

имеющих целью соединение, включение, вбирание в себя, в пределы себя, освоение:

совместная еда, питье (на погребении, свадьбе, родине;

должно быть, видимо, интерпретировано как всякое действие, всякий акт, имеющий основой взаимодействие с силами развития и способствования, *промотивными силами*, – содействующими, поощряющими, поддерживающими и препятствующими, силами, которые воздействуют и на которые возможно воздействовать, – акт регламентированный, установленный, кодифицированный, вписанный во время, пространство, социальный и агентивный контекст, акт **детерминированный**.

25 О семантической структуре ритуала и ритуального символа см. работы В. ТЭРНЕРА: Символы в африканском ритуале; Ритуальный процесс. Структура и антиструктура. In ТЭРНЕР, В. *Символ и ритуал*. Москва, 1983.

26 Собственно парадигматический аспект этой детерминированности следует рассматривать до ритуала как парадигматику традиции.

угощение гостя; поминальные кормления мертвых, предков)
обмен предметами, подарками, одеждой, оружием,
конями, детьми, женами

прикосновения, рукопожатия, объятия, поцелуи, контакт
партнеров

касание, колупание печи невестой при входе в дом жениха

обмен кровью из ран побратимов

стегание вербами, кнутами (для передачи силы, здоровья,
плодородия), битье поленом не вышедших замуж (на святки)

купание молодоженов (на Ивана Купала), катание на
саниях, на тройке (на масленицу)

шибание молодых зерном (овсом, житом)

Как действия, предшествующие и предопределяющие
удаление / включение либо их сопровождающие и
способствующие или завершающие и закрепляющие можно
рассматривать:

отделение части от целого (либо части с поверхности
и/или изнутри) с целью удаления

погружение (частичное / полное) и выход из среды
погружения

соприкосновение с предметами, лицами, веществами

приобретение (обладание) в результате обмена, дара

освоение физическое, вбирание в себя, внутрь,

отождествление с собой

Семантика операциональных действий и их результатов
предполагает различную степень включения (удаления). Желаемое
могло достигаться последовательностью переходящих друг в
друга, усиливающих общее действие этапов. Процесс включения
(удаления) предстает как фазовый и конверсный,
взаимонаправленный: включение в себя – удаление от другого,
удаление от себя – включение в другое.

Общее действие-результат:

удаление

- омовение умершего
- вынос тела покойного,
прощание с домом (за ним
пришли мертвые)

включение

- омовение невесты (утро
свадебного дня, в бане)
- выезд невесты из дому,
прощание (за ней приехали
сваты), в сани невесту вносят

- | | |
|---|--|
| | жених, в церковь едет отдельно от жениха |
| - выметание сора из избы после выноса, мытье полов | - венчание и совместная еда (обмен рыбником ²⁷), от венца едут вместе |
| - бросание земли на крышку гроба в могиле | - в доме жениха обоим шибают зерном, невеста гладит и кормит скотину, обоим дают откусить от каравайя, пир |
| - возвращение (перепрягая лошадь на кладбище, оставляя носилки, на которых несли покойника) | - невеста дарит родню жениха |
| - омовение рук и руки к печи по возвращении с кладбища | - брачная ночь |

Степень включения (удаления) с достаточной очевидностью маркируется степенью проникновения внутрь, степенью заполнения²⁸, освоения, вбирания в себя — от погружения в среду (пространство) и выхода из среды (пространства), соприкосновения, до обладания и включения в свое "я", в границы своего тела. Чем теснее, чем внутреннее, чем сильнее степень контакта с потенциальным носителем свойства, тем сложнее и продолжительнее процедура избавления от "связи"

27 Рыбник (сев.-вост.) — кулебяка, пирог с рыбой. В свадебных обрядах русского Севера использовался во время венчания: "После венца сватье ей (невесте) заплетает косы и накладывает борушку. За пазухой у молодых по рыбнику. Они их съедают, меняясь. Корки отдают сватье." БАЛАШОВ, Д.М., МАРЧЕНКО, Ю.И., КАЛМЫКОВА, Н.И. *Русская свадьба*. Москва, 1985, с. 364.

28 Идея проникновения, по мысли В.Н. Топорова, соотносима на интуитивно-языковом уровне с фактами языка: "при отсутствии в языке категории "проникновения", несомненно, существует "подъязыковой" субстрат для ее формирования в сфере пространственных (по меньшей мере) отношений... речь может идти о предрасположенности (и возможности) использования отдельных элементов языка как средств для выражения идеи "проникновения". ТОПОРОВ, В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории посессивности. In *Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности*. Москва, 1986, с. 153.

с ним; тем (как обратное) сложнее включение, соединение с ним.

Родовая (кровная) связь, относясь к разряду наиболее тесных, нерасторжима: умерший продолжает оставаться мертвым рода, родовым предком, родителем; невеста (жена) — чужой в роду жениха (мужа), лишь частично способна быть включенной в его род, настолько, чтобы иметь возможность родить ему детей его рода²⁹.

Отсюда вариативность передачи (отражающая меру, степень близости, проникновения, тесноты контакта):

придание временного необходимого свойства, непостоянного, внешнего (омовение рук, прикосновение к печи)

придание свойства с целью сохранения, защиты, укрепления обладаемого, имеющегося, внутреннего свойства (опоясывание, опахивание³⁰, огораживание)

придание свойства с целью способствования, развития,

29 Об этом свидетельствуют описания свадебных обычаев и обрядов у экзотамных народов. У ньякьюса (Южная Африка), например, это происходит как вытеснение, причащение и обмен посредством поедания мяса быка 'a bull of puberty': *"The fertility of the girl is believed to depend upon driving away the shade of her father's lineage from her body: Here is the meat. I have eaten the food of others, come out a little, may she bear a child at her husband's."* WILSON, M. *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*. London, New York, Toronto, 1957, p. 112. "Способность к деторождению у девушки, верят, зависит от изгнания тени (духа, призрака) рода ее отца из ее тела: Вот мясо. Я ем пищу других, выходи понемногу, дай ей понести ребенка (произвести на свет) (в доме) у ее мужа." У нуэр (Судан) приобщение принимает еще более выраженный характер: *"She comes to her husband's home not as a wife but as a mother whose breasts have suckled a child of their lineage."* EVANS-PRITCHARD, E.E. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford, 1951, p. 74. "Она приходит в дом мужа не как жена, а как мать, чьи груди вскормили ребенка их рода."

30 В обрядах опахивания участвуют обычно женщины — носительницы 'своего' родового начала (старые вдовы, незамужние девушки), с беременной во главе, т.е. те, кто, по представлениям ритуализованного традиционного сознания, считаются "легкими" (в противоположность "тяжелым" — обремененным духами-теньями — 'семенем' чужого рода, замужним, ведущим активную половую жизнь). Характерные черты обряда опахивания у восточных славян см., например, ЖУРАВЛЕВ, А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота и их географическое распространение. In *Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции*. Москва, 1978.

появления свойства, которое должно возникнуть, стать внутренним (сажание молодых на шерсть, хлестание веником, прутьем, битье поленом для придания силы, здоровья, плодородия)

придание нового внутреннего свойства (иошение ладанки, наговоры, заговоры, уроки с целью обретения желаемых свойств)

придание свойства как результат замещения (удаления и включения), вытеснения другим (бритье волос жениха, переплетение косы невесты, совместная еда на свадьбе, угощение у тещи после свадьбы)

Квантитативность передаваемого свойства регулируется

а) характером действий включения (удаления): прикосновение, осыпание, орошение; обрызгивание, мазание, крашение; погружение; поглощение в себя / отталкивание от себя, отряхивание; снятие, удаление с поверхности тела, осушение; выделение из себя;

б) силой действия (коснуться, хлестнуть, ударить), их активностью, сужающейся повторностью³¹;

в) значимостью, силой носителя, его массой, размерами: вода (в реке, ручье, озере, купели и брызги, капли воды, роса; чистая, освященная, теплая человеческая и холодная, грязная, своя и чужая); земля (комья земли, прах, пыль и земля места, пространства, площади); камни, кости, дерево (древесный материал, стружки, палки, поленья), молоко, пиво, вино, мак, горох и т.п.

Закономерен вопрос – что именно подвергается удалению либо включению, что поглощается/выводится из себя, что подвергается дроблению, рассечению (изменению → рассеянию), разбрасыванию, – сила, свойство, тень, тени, смерть, духи, предки, душа умершего (пришельца, новорожденного, чужого, с “той стороны”) либо вся совокупность пугающего “несвоего”? В каждый момент обряда, в ту или иную его фазу участвующие в

31 Структурная особенность обрядов очищения (приобщения, включения) состоит в постепенном, повторяющемся, градационном освобождении от ‘грязи’, ‘проклятия’, ‘следа’: до трех раз (обычно) необходимо проделывать одну и ту же процедуру – омовение, обмазывание, раскрашивание, вбирание в себя и выбрасывание, выведение наружу, однако каждый раз при этом в меньшем (сужающемся) объеме.

действе имеют дело с разными проявлениями одного и того же (1), постоянно с одним и тем же (2), с разными действиями различных сил (3) или с различными силами (4)? Выбор одного из четырех возможных может показаться не имеющим смысла лишь на первый взгляд: в туманном-де далеке ритуализованного сознания, к тому же “невидимое”, вряд ли могло представлять конкретным.

Думается, однако, что смысл и логика в постановке вопроса есть.

Смысл и логика поддерживаются валентностным, категориальным движением “логического сюжета” действия, валентностным, категориальным устройством семантики всех его составляющих. Все, что видимо, т.е. то, что форма, может быть определено как проявление одного из пяти возможных (в пяти точках и совмещенно, одновременно, как неактуализированное исходное) категориальных смыслов³²:

- **вещество** (субстантив) существа предмета, его основа, сущность его природы, его материал, его *essens*

- **единица** существа, определяемый элемент, зримая выделенность, предмет и предметность вещества, его *singula*

32 Смыслов категории *овеществления*, находящихся друг к другу в отношениях “формы – проявления единого” как дериваты коррелирующих друг к другу мест-отношений, валентностей, ‘надежей’ *эссенциатива*, *сингулятива*, *форматива*, *модулятива*, *казуалиса*. Логика соотношений смыслов такова, что центральным, ведущим (с точки зрения категории) является смысл *эссенциатива*, от него – два предметных (*форматива*, *сингулятив*) и два предикатных (*модулятив*, *казуалис*), повторяющих симметрично идею соотношения предметных: **проявление** (модулятив) – **форма**, **случай** (казуалис) – единица функции, действия, вещества. Порядок, отражающий смысл пропорции от центрального, может быть следующий:

1. случай (*казуалис*)
 2. проявление (*модулятив*)
 3. **вещество** (*эссенциатив*) или
 4. единица (*сингулятив*)
 5. форма (*форматив*)
- вещество**
проявление
случай
единица
форма

- **форма**, видимое, внешнее осознаваемое, субститут вещества в реализации, 'материя' материала, вешность вещества, обнаруживаемое, его *forma*

- **проявление**, функция вещества, способ действия, обнаружения и представления вещества, его *modus*

- **случай**, элементное функции, единица функции вещества, остановленное проявление, данность способа, его *casus*

В ритуальных действиях предметы актуализированного отношения (релятива), т.е. те, которые оказываются носителями либо воплощениями промотивных сил, сил активно заряженного "несвоего", способны осознаваться как *вещественное, единица, форма, проявление, случай* силы. При погребении это могут быть:

сам умерший (его тело, *след*) – *casus* мертвого как некоей детерминруемой, определяемой сущности

его тень (дух), его нетелесное – *modus* мертвого

тени умерших (духи) – *forma* мертвого

смерть, родовое, смерть в облике родового первопредка, приходящего за умершим – *singula* мертвого

смерть как потустороннее, то, что оттуда, с того света, являющееся в смерти – *essens* мертвого как некоего начала, первоосновы, смерти всего живого

В свадебном обряде, по отношению к жениху – носителю силы чужого:

жених, чужой, чуж-чуженин – *casus* родового несвоего, чужого, супротивного

его дух, чужое его начало, являющееся в нем – *modus* родового несвоего

его предки, духи его предков, предков его рода – *forma* его родового

его родовое; родовое сакральное, воплощенное в нем – *singula* его родового

потустороннее, то, что оттуда, там, чужое родовое сакральное, являющееся в них, представителях чужого рода .. *essens* родового несвоего

Движению в *формах* подвергается категорически единое, представляющееся, предстающее в разном. Отсюда возможность смешения, неразличения форм, поскольку они оказываются

носителями единого (но не одного) смысла. В погребальном обряде у някьюса³³ различение форм ошутимо:

Со смертью к телу умершего за ним (его тенью) приходят тени предков его рода (зов, оповещение, кликанье). Вначале умерший на теле и в телах тех, к кому он был близок (его жен, его наследника – брата, сына). Отправление умершего представляет собой цепь последовательно развертывающихся событий, связанных с удалением с поверхности тела, затем изнутри (из тела), с возвращением и последующим удалением. Окончательное освобождение а) невозможно сразу, предполагает этапы; б) возможно только при возвращении – отделение – включение – отделение; в) во времени происходит новое проникновение тени (возвращение циклично), требующее нового отправления.

*„At first the shade is in our bodies, we cast him out... at first it is as if we were still holding the corpse in our arms but we throw the corpse away into the river... the shade we bring back into our house.”*³⁴ *„Вначале тень в наших телах, мы бросаем его... вначале это так, как если бы мы все еще держали труп в наших руках, но мы бросаем труп в реку... тень мы приносим назад в дом.”*

Омовение в реке предполагает освобождение от тела (corpse) трупа (следа) умершего, при этом тень его (его дух) остается в телах его близких, *в себе* они приносят его с собой в дом – *„bringing back the shade as a beneficent spirit into the home, he warms himself by the fire in our house”*³⁵ *„принося (приводя) назад тень как благотворного духа в дом, он греется у огня в доме.”*

Еда и питье (ячменного пива) означают кормление тени: *„the food which we have eaten you have eaten... do not create hunger... the shade is acknowledged as a kinsman by eating with him food and beer... before he is driven away.”*³⁶ *„еда, которую мы ели, ты ел... не создавай голод... тень признан родственником, когда едят с ним еду и [пьют] пиво... перед тем как отправить его.”* Умерший при этом отождествляется со своим наследником

33 WILSON, footnote 9.

34 WILSON, footnote 9, p. 49.

35 WILSON, footnote 9, p. 49.

36 WILSON, footnote 9, p. 49.

(братом, старшим сыном), замещается им.

Бритье волос – очередная фаза отправления умершего, освобождения от тени, которая в этот момент выходит наружу из тела: „*shaving the sprouting hair*’ is to get rid of the shade which was on their bodies”³⁷ „бритие отросших волос” – это избавиться от тени, которая на их телах.”

И заключительная фаза освобождения-отправления – ночь, которую наследник проводит со вдовами умершего (до этого они должны быть отделены, ничего не могут касаться, не могут рук) – „*it is the shade who has gone (with semen of the heir)*” „и тень выходит (с семенем наследника)”. Наследника на протяжении всего этого обряда поят пивом – „*beer represents the shade and that they took him on to their bodies in order to throw him off*”³⁸ „ливо представляет (олицетворяет) тень и так (таким способом) они принимают его (тень) в свои тела, с тем чтобы выбросить его (из себя прочь).” Отправление предполагает, таким образом, включение (вбирание в себя) и выбрасывание (отделение от себя, извержение).

Смысл действий включения / отделения (освоения / отчуждения) повторяется. Погребение предстает лишь как часть общего взаимодействия живых, умерших рода и божества (Кьяла):

„*What we do comes from the shades and from Kyala himself. The blood is theirs and his together... but Kyala creates a child. If Kyala and the shades do not 'cook' [i.e. do not cause desire] you will do nothing... but if Kyala has 'cooked' then you really do something, your heart is full of desire. Always the shades are there and we drive them away, they are there and we drive them away.*”³⁹

„То, что мы делаем, идет от теней и от самого Кьяла. Кровь – их и его одновременно... но Кьяла создает ребенка. Если Кьяла и тени не 'варят' [т.е. не вызывают желание] вы не сделаете ничего... но если Кьяла 'сварил',

37 WILSON, footnote 9, p. 43.

38 WILSON, footnote 9, p. 77. Цветы и вода ручья в обряде, от соприкосновения с ними, также субстанционально содержат умершего, “заражены” им. „*We bring him back when we have bathed. He also bathed there he is present*” (WILSON, footnote 9, pp. 76-77). „Мы приносим его (на себе) обратно после купания. Он тоже купался там, он присутствует.”

39 WILSON, footnote 9, p. 60.

тогда вы действительно делаете что-то, ваше сердце полно желанием. Тени всегда там, и мы их выводим, они там, и мы их выводим.”

„Ikipiki is our kinship, our blood... When my wife has borne a child and no one wipes its mouth with the ikipiki it means it is not my child... it is no relative of mine, but a stranger. In the puberty ritual it is the same, we treat the girl with the ikipiki of her husband. She moves from our lineage, from that of her father, she is now a stranger, not their relative. When someone has died it is the same. We eat food together with the deceased, the shade, and his blood. It is like a Swani custom of eating each other's blood to create kinship. It means: “You were our kinsman from afore-time, but now it is finished, you are a stranger.”⁴⁰

„Икипики (семья) — это наше родство, наша кровь... Если моя жена родила ребенка и никто не обтер ему рот икипики, это значит, что он не мой ребенок... он не родич мне, он чужой. В обряде инициации (ритуале половой зрелости) то же самое, мы даем девушке (угощаем) икипики ее мужа. Она вышла из нашего рода, из рода ее отца, она теперь чужая (для них), не их родич. Когда кто-нибудь умирает, то же самое. Мы едим еду вместе с умершим, тенью, и его кровь. Это как в обычае у Сванили есть кровь друг друга, чтобы создать родство. Это означает: „Ты был нашим родичем в прежнее время, но теперь это кончилось, ты чужой.”

Включение в род сопровождается замещением: вытеснением теней (духов) одного рода, заключенных в его представителе, и замещением их тенями (духами) другого рода, заключенных в представителе этого рода. Отправление умершего (отделение его от себя, от рода) представляет собой освобождение от него, отделение от себя его тени, от той “части” себя, которая его представляет для каждого. Род предстает как некое *единое тело*, некий организм, составные части, члены которого содержат в себе элементы (следы) других, и чем в более близких (непосредственно, кровно близких) отношениях они находятся, тем большую часть друг друга в себе содержат.

В каждом событии, являющемся продолжением цепи предшествующих событий есть, следовательно, некое начало, первопричина, без чего оно невозможно, его создатель, его

40 WILSON, footnote 9, p. 65.

демиург. Это может быть Кьяла (появление, зачатие, приход), смерть (умирание, уход), – его *эссенциатив*. Есть то, что способствует и без чего невозможно его осуществление (реализация, оформление) – его *форматив* (предки, духи). Есть единица родового и мертвого (родовая потенция, сила даинного представителя рода, смерть даинного человека) – его *сингулятив*. Есть далее его *модулятив* (тень умершего) и *казуалис* (его тело, след его в теле и на теле живых)⁴¹.

Все пять значений форм категориально единого так или иначе проявляют себя в ритуале. Боятся умершего, его появления, его самого (тела – *казуалис* мертвого), его отправляют в первую очередь, от него избавляются и ограждают себя от него. Дух его (*модулятив* мертвого) способен причинить вред – наслать болезнь (у някьюса – удушье '*the gasping caught*'), сумасшествие; является в снах, воспоминаниях, мыслях. Предки, приходящие за ним (*форматив* мертвого) в момент его смерти, никого не пугают, они пришли за умершим, с ними надо только быть осторожными – не оскорбить, не задеть, не поранить; встретить и проводить, отправив с ними умершего. Смерть (смерть как таковая, смерть всего живого – *эссенциатив* мертвого) страшна, когда является не только за ним, не в сопровождении его смерти (первопредка – *сингулятив* мертвого), а сама по себе – во время мора, чумы, эпидемии. *Сингулятив* смерти – тетка, гостья, гостейка, кума – приходит к нему (умершему) и уходит с ним.

Смысл примет, связанных со смертью, определяется 'формой' мертвого:

его смерть, смерть умершего, предок рода, пришедший за ним (*смерть пришла*):

Обознаться в человеке – к свадьбе или покойнику (повстречать пришедшую 'смерть' человека, т.е. пришедшего за

41 Пять возможных проявлений смерти – *смерть как таковая*, всего живого; *смерть-первопредок*, родовое в смерти, первый умерший рода; *тень, гонцы смерти*, проводники умершего; *смерть-мертвец*, душа, которая вытесняет живого, случайная смерть, занявшая его тело; *смерть-зов*, мститель или кровный умерший, – отличны от представленных 'форм' *мертвого*, мертвое и смерть не одно и то же, как сущностное вещества и формы, явления смерти. Смысл вопроса – *какой смертью умер?* – может быть понят и в отношении форм-проявлений самой смерти.

ним либо за невестой для исго *первопредки рода*; возможно, в каком-то случае, означает увидеть его двойника – гостя с того света; следовательно, вся примета – к его смерти, свадьбе, того в ком обозначся)

Стук в доме, от неизвестной причины, ко чьей-либо смерти ('смерть' пришла, стучит)

тени умерших, приходящие к тому, кто умрет, чтобы забрать его, увести с собой;

Галки и вороны, сидящие с криком перед домом, особенно утром, к худу (галки и вороны – мертвые рода)

Если петухи в селении не вовремя распоются – к покойнику (тени приходят, петухи кричат, видя их)

Мухи зимою в избе – к покойнику

В покое, где лежит покойник, не метут до выноса его

Сор при покойнике вымести – всех из дому выносить (вымести тени умерших до времени, озлобить их)

смерть как таковая, прилетающая, приходящая к умирающему (смерть всему живому):

Сын хозяина выживает (если кричит на дому)

Сова не приносит добра

Если мышь попадает за пазуху, то быть большой беде

Мыши изгрызут одежду (платье) — к смерти (сын, сова, мышь – смерть)

Покойник один из дому вон (говорят, вынося его и запирая за собою в доме, на время, жильцов)

При смертности от поварных и заразных болезней покойника выносят вперед головою (чтобы вынести смерть, чтобы смерть не осталась, сидящая у изголовья, чтобы ушла с покойником, не прихватив других)

При язвах (чуме, море) пересекать мертвецу путь (перед шествием рубят косарем поперек дороги) (чтобы смерть не могла вернуться)

тело, след умершего, оболочка его:

Солому, на которой лежит покойник, сжигают за воротами

Если гроб не в меру велик – быть еще покойнику в доме

Мерку с покойника кладут с ним в могилу (все это, чтобы не мог вернуться, забрать еще кого)

Щепу от гроба вывозить дочиста вон со двора

Стружки от гроба не жгут, а пускают на воду

Коли жечь щепу от гроба, то жарко бывает покойнику (как части домовины умершего, части "тела" его)

Носилок с погоста в день похорон не возвращают

С похорон домой, так руки к печи. С проводов покойника надо руки погреть (освобождение от тела, следа умершего на руках)

тень умершего (умирающего), его душа, дух⁴²

При кончине человека ставят воду на окно, чтоб душа обмылась

Шесть недель покойник умывается, шесть недель утирается

Гул в трубе – душа покойника пришла

Если у одного из сидящих за кутьей нет тени, то он скоро умрет (тень его уже отделилась, не рядом с ним, ушла, бродит)

Зеркала в доме, где покойник, заешиваются, чтоб он не мог в них смотреться (и не осталась его тень)

Связь пяти сторон, пяти форм единого определяется семанткой транзитива, проявляемой в акции передачи свойств:

1. Есть **каузатор**, создатель, причина происходящего – **смерть**, отбирающая жизнь, забирающая тело умершего себе, поглощающая и разрушающая, расчленяющая, уничтожающая его. Каузатор – вне свойств, он лишь причина акции.

2. Есть **адресат**, поглотитель и хранитель силы – **родовой**, жизненной, потенции и плодородия – **первопредок** (предок) рода. Род, тотем, приходящий к умирающему забрать его жизненную силу, сохранить ее тем самым для рода. Аккумулятор свойств, адресат акции.

3. Есть **исполнители**, способствующие и совершающие,

⁴² Необходимое разграничение **духа**, **души**, **тени** умершего, вероятно, связанное с ранними представлениями о множественности (трех, четырех, восьми) душ человека, в данном случае не составляет различия анализируемой 'формы' – *модулятива* мертвого, это 'формы' *видимой/невидимой* субстанции, т.е. иного категориального.

передающие свойства (посредники) – близкие умершего, его родичи, освобождающиеся от него, от тела (= свойств, носителем которых он является) и тени умерших, стимулирующие действия живых по передаче свойств.

4. Есть **носитель** свойств – **умерший** (он сам, его тень, душа, его заместитель – наследник).

5. И есть **субстанция** свойства, его воплощение – **тело** умершего, его **след** в телах близких (его семья, кровь), то, что передается, от чего освобождаются.

Смысл 'передачи' погребального обряда состоит в *освобождении* (отчуждении от живых) *свойств* (жизненной силы) умершего и сохранении ее для рода. При этом сами они не могут быть носителями (обладателями) свойств, они передают их потомкам рода (рождающимся, иницируемым), – связь, которая не может быть нарушена.

Действия, предваряющие, сопровождающие и составляющие 'передачу', будучи связаны с предметом, воплощающим свойства, представимы в проявлениях как формы той же пятиместной структуры (парадигмы форм):

эссенциатив 'передачи'
(вещественное существа
'передачи') проникновение /
вбирание внутрь усвоение /
отчуждение
получение,
приобретение,
переход свойства

эссенциатив 'свойств'
(вещество, субстанция 'свойств')
силы, заключенные в предмете-
носителе свойств
сила живого, здорового, бодрого,
мужская (женская) сила, потенция,
сила плодородия, мужественности,
храбрости, благородства⁴³

43 XVII-IV вв. до н.э.: „a Dorian nobleman through his phallus transferred to a boy the essence of his best qualities as a man, this was a genuinely symbolic act, the aim being to make of the boy a man with strength, a sense of duty, eloquence, cleverness, generosity, courage... For the Dorian, a real event took place; through the pederastic act the grown man's valuable qualities, which were as these people saw it incorporated in his phallus, were transferred to the boy. With the help of Apollo the older man could convey his noble manhood to the youth.“ VANGAARD, TH. *Phallos. A Symbol and its History in the Male World*. New York, 1972, pp. 12-13. „Дорийский аристократ посредством своего полового члена передавал мальчику существо своих лучших качеств как человека (мужчины), это был подлинно символический акт, целью которого было сделать из мальчика

сингулятив 'передачи'
(зримая выделенность,
предметность вещественного
'передачи') получение
содержащего 'свойства',
сингуляризация через

раздробление
разбрызгивание
распыление
разрушение
разрывание
разливание
расплесывание

форматив 'передачи'
(реализация вещественного
'передачи')
соприкосновение, контакт
адресата с носителем
касание
погружение

сингулятив 'свойств'
(предметное 'свойства', его
определяемое; реализованная
энергия того, что содержит
свойство, способность содержащего
свойство содержать его и
переходить, проникать им другое)
энергия земли, воды, огня, дерева,
рода; энергия, реализуемая в
способности просачиваться,
проникать, переходить, наполнять,
пропитывать, насыщать, придавать
силы

форматив 'свойств'
(обнаруживаемое, вещьность
вещества 'свойств')
то, что содержит свойство, "тело"
носителя свойства, частица, элемент
его содержащий, пространство,
отдельная форма земля, вода, огонь,
дерево
единица, кусок, ком, часть (земли,
мяса, полена, палка, уголек, горсть,
щепоть, глоток, дых)
капли, брызги, частицы (воды, росы,
молока, соли, пива, песка, пыли,
земли, мусора)

мужчину, сильного, с чувством долга, ораторскими способностями, ловкого, благородного, храброго... Для дорийца это действительно было так: посредством полового акта лучшие качества взрослого мужчины, которые, как это считалось, были заключены в его члене, передавались мальчику. С помощью Аполлона зрелый мужчина мог сообщать свое благородное мужество юноше." Аналогичные по смыслу и существу обряды и практики, предшествующие мужской инициации, характерные в отношении между старшими и младшими юношами-подростками (членами мужского союза), см., например: HERDT, G. *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity. A Study of Ritualized Homosexual Behaviour*. New York, etc., 1981. В средневековой Европе и на Востоке следы подобных представлений (и отношений) сохраняются долгое время в институте оруженосцев (нукерства), о чем с достаточной определенностью свидетельствуют тексты эпических повествований.

казуалис 'передачи'
 (способ реализации вещества
 'передачи')
 отделение / присоединение

казуалис 'свойств'
 те тени и духи (дух, тень), которые,
 будучи заключены в "теле" носителя
 свойств, проявляют, агентируют
 свойства в данный момент; в момент
 совершения действия поедания,
 намазывания, сбривания и т.п.

удаление с	натираение,
поверхности	нанесение на
тела,	поверхность
сбривание	тела,
волос,	намазывание,
смывание,	поедание,
стирание,	поглощение,
выметание,	падсвание,
сплевывание,	накладывание
выделение из	
тела	

модулятив 'передачи'
 (проявление вещества
 'передачи') перенос,
 перемещение / поглощение
 переносимого
 в пространстве
 кидание

модулятив 'свойств'
 тени и духи, заключенные в "теле"
 носителя свойств как
 обнаруживаемое, стимуляторы
 свойства, орудие

заглатывание	
бросание	поедание
метание	хватание
шибание	принятие
внутри	
отбрасывание	
отряхивание	
отталкивание	
извержение	
брызгание	
передавание	

В каждом акте, имеющем транзитивный смысл, проявляется действие формы единого (того, что совершается), акт 'передачи' как целое значим в соединении, при участии всех

пяти форм. В свадебном обряде⁴⁴ русского Севера "невеста надевала в бане... на потное тело рубаху и штаны, приготовленные ею в подарок будущему мужу. Рубаху эту затем выкатывали и завязывали в дары, а жених надевал ее на следующий день после свадебной ночи, отправляясь в гости к теще."⁴⁵ Смысл обряда может быть понят как приобщение жениха к роду невесты⁴⁶, освоение жениха родом невесты, соединение с ним ('обмен' свойствами):

1. отчуждение

<i>эссенциатив</i>		<i>модулятив</i>	
<i>казуалис</i>		<i>сингулятив</i>	
осушение тела невесты паром, выталкивани е паром теней	выход теней с потом невесты на поверхность ее тела	собирание теней на штаны и рубаху	переход теней на штаны и рубаху (получение объекта — носителя свойств)

2. освоение

<i>форматив</i>		<i>казуалис</i>	<i>модулятив</i>
<i>эссенциатив</i>			
дарение, передача рубахи, получение дара	надевание рубахи женихом (погружение , соприкосновение)	выход теней из рубахи на поверхность тела жениха	проникновени е внутрь, переход теней в его тело

44 Сам термин "обряд" (равно как и другой термин) семантически представим в пяти поворотах (аспектах, точках): как *казуалис*, *модулятив*, *эссенциатив*, *сингулятив*, *форматив* некоего действия-существа, — *случай*, *проявление*, *вещество*, *единица*, *форма* "обряда" (отсюда и разграничение терминов "обряд" и "ритуал" становится объяснимым).

45 БАЛАШОВ, Д.М., МАРЧЕНКО, Ю.И., КАЛМЫКОВА, Н.И., сноска 7, с. 105.

46 Приобщение жениха роду невесты: вытеснение им из себя 'своего' родового мертвого (семени) и включение, вбирание им в себя родового невесты — еда в доме тещи, носительнице родового женского рода невесты.

Действия-формы отчуждения / освоения переходны и разворачиваются во взаимнообратном порядке, отражая логику развертывания форм самой парадигмы (при этом *сингулятив* принадлежит *отчуждению* и *освоению*):

эссенсиатив – модулятив – казуалис – сингулятив отчуждения

– форматив – казуалис – модулятив – эссенсиатив освоения

Парадигма, в соотношении форм, определяет смысл той передачи, которая может рассматриваться как основа механизма освоения, вбирания в себя, внутрь, отчуждения, выпоса за пределы себя, границы своего тела, основа семантических отождествлений “конкретное, видимое, внешнее = невидимое, внутреннее, осязаемое”, проявляемых в семантике лексической, т.е. вербальной.

Внутренняя форма слова (мотивирующая основа его значения) представляет то, что, определяясь отношением (*относесемантическим релятивом*), способно проявлять реальное и категориальное модели – креативного, квалитативного, посессивного, деструктивного и транзитивного, обращая его в вербальное. Психофизическая основа лексической семантики для транзитива составляет механизм отчуждения / освоения, выведения / перенесения в себя. Семантика слов транзитивной модели⁴⁷ может быть представлена в формах (значениях) ее парадигмы. Движение форм определено местами. Каждое лексическое значение (оттенок значения) представляет собой форму (*эссенсиатив, модулятив, казуалис, форматив, сингулятив*), определяемую по соотношению с другими. Порядок движения (динамика форм) в диахронии и в синхронии (исторически – в семантической структуре значений слова одного языка, его фразеологии, паремиологии, идиоматике; этиолингвистически – в значениях словосочетания родственных языков; территориально, специально, социально – в диалектах, жаргонах и других вариантах одного языка; ассоциативно – в

47 Мифологическое (пралогическое, раннее) как основа семантического устройства слова и словаря проявляют себя классификационно: значения слов, в зависимости от своего категориального основания, могут определяться как значения той или иной модели.

узузе, художественной, фольклорной и пр. традициях данного языка) может быть определен только на основе этимологического анализа.

Семантика словокорня, вне всех его проявлений, в словах-образованиях и в совокупности всех своих проявлений, представляет собой некий отвлеченный, тематический смысл (как основу единства), отличающий его от таких же смыслов, представляемых другими корнями. Корень **вар-** (*варить*), к примеру, отличен от семантически сходных⁴⁸ **кип-** (*кипеть*), **пек-** (*печь*), **жар-** (*жарить*), **гор-** (*гореть*) признаком, определяемым этимологически и составляющим основу его внутренней формы:

вар- бурление, клокотание по поверхности

кип- бурление и вспенивание с переливанием через край,

обеганием от скопления, сталкивания, сгущения

пек- сушение, обожжение, каление

жар- горение (пыханье) раскаленного, яркого, жаркого, сильное

гор- горение горячего, греющего, сухого

Соотношения реального, обозначаемого корнями (референтные соотношения) составляют парадигматическую систему, которая может быть выведена и определена как самостоятельная и независимая от системы вербального, но соотносимая с ней, организованная таким же образом⁴⁹.

То, что обозначается корнем **вар-** неким определенным образом соотносено в сознании, т.е. парадигматически, с тем, что обозначается корнями **кип-**, **пек-**, **жар-**, **гор-**, а также **кал-** (*калить*), **жег-** (*жечь*), **пар-** (*парить*) и др. и составляет с ними

48 Соотношения могут быть и иными, в случае если иными будут этимологи, позиции значений проверялись данными близкородственных (славянских) языков, семантикой и идиоматикой русского языка. Для других языков вероятен иной характер соотношений тематических смыслов, иными тогда предстают и основы внутренней формы.

49 Реальное и вербальное в семантике (реальное – как зависимое от представлений субъекта об окружающем мире, вербальное – как передаваемое словами) представляются, таким образом, двумя системами, находящимися в отношении взаимного представления (репрезентации) и имеющими в основе устройства общие механизмы.

общую парадигму, обозначая, тем самым, совместно с ними проявления единого: как *вещество* существа данного обозначаемого, его *эссенциатив* (*гор-*); как *функцию* его вещества, способ действия, обнаружения и представления, его *модулятив* (*вар-*); как *единицу* функции, данность способа, его *казуалис* (*кип-*); как *субститут* вещества в реализации, его осознаваемое внешнее, *форматив* (*жар-*) и как возможный его *сингулятив* (*пек-*)⁵⁰.

Соотношения внутри вербальной семантики одного корня также парадигматичны. Корень, в совокупности своих структурных и семантических (лексических) образований, представляет движения в парадигматической системе, которую можно передать в виде матрицы 5 x 5 (итого 25) ключевых смыслов *темы* корня, вертикальный ряд которой отражает *предикатное* основание темы (*интенционал*), горизонтальный — его *номинативное* основание (*экстенционал*).

По предикатному основанию это параметры:

1. внешнее во внешнем своем проявлении, действии; для корня *вар-* это значения — *кипеть, бурлить, kloкотать*, словацкое *voda sa varí* (кипит), то, что обозначается в *кипеть, бурлить, kloкотать*, — *модулятив* предикатива (*интенционал*);

2. внешнее в его отношении к субъекту, по проявлению субъекта в нем:

вар- — *кипятить, готовить кипением — варить мясо, картофель, овощи: белое*, — *казуалис* предикатива;

3. свойство внешнего по проявлению (внутреннее внешнего во внешнем, по отношению к субъекту): *парить, печь, Солнце варит* (у В. Даля⁵¹), — *эссенциатив* предикатива;

4. внутреннее субъекта по внешнему (его проявлению, свойству), вхождение внешнего внутрь, вбирание, присваивание внешнего: *переваривать пищу*, — *сингулятив* предикатива;

5. выход внутреннего субъекта по внешнему, проявление

50 Отражаемые в корнях, сдвигающие выведенные, парадигматические акценты не противоречат сказанному: то, что обозначается как реальное (*референтное*), и то, что отражено корнем (*вербальное*), не полностью соотносимо, системы находятся в отношении взаимного наведения.

51 ДАЛЬ, Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. Москва, 1955, т. I, с. 165.

его вовне: *впеть* 'сильно потеть' (обл.), *разовпеть* 'сильно вспотеть, разгорячиться', болг. *вря в пот* 'обливаться потом', – **форматив** предикатива;

По номинативному основанию:

1. то, что проявляет, проявление вещества, осуществляет способ его действия, то, что 'варит' в 'варит', делает возможным его осуществление, *варящее вар-*, 'кипеть, бурлить, klokотать' для *voda sa varí*, – **модулятив** номинатива;

2. то, что несет на себе следы результата проявления, элементное функции, единица функции вещества, остановленное проявление, *варимое вар-* *кипящее: вар* 'кипящая вода, кипящая смола' (момент кипения), – **казуалис** номинатива;

3. то, что составляет его невидимое, внутреннее его вещества, варение как 'вещество' процесса: *бродить, брожение* (с акцентом на внутреннее в проявляемом процессе), словач., чеш. *var, vrenie* 'брожение, вино, пиво бродит' (т.е. меняет свойство, внутренне совершает процесс, обнаруживаемый во внешнем – хождение пузырей), – **эссенциатив** номинатива;

4. то, что составляет элементное перехода, делает возможным определение того же в другом, **вар-** как таковое, взятое вне: *вариться* = 'толпиться', *гончие варом варят* 'дружно голюсят, гонят', польск. *wrżawa* 'суматоха, суета, толчея, гвалт', *itum wrzał*, сербскохорв. *врева*, – **сингулятив** номинатива;

5. то, что составляет его оформление, внешнее внутреннего, материал материала: болг. *извор*, сербскохорв. *врело* 'ключ, источник', – **форматив** номинатива.

Смыслы, образуемые пересечением предикатного и номинативного оснований, предстают как формы соответствующей парадигмы (см. табл.)

Особенность парадигматического устройства матрицы состоит в том, что каждая ячейка ее, каждый ключевой смысл способен к движению по пяти основаниям (точкам)⁵², с образованием последующих, производных смыслов⁵³.

52 Самых исходных оснований матрицы не два, а четыре: *предикатное, номинативное, субъектное* (перцептивное) и *регулятивное* (операциональное).

53 Схв. *варница* 'искра' от *вар* 'накал', к примеру, может рассматриваться как производное ключевого смысла – *сингулятив*

Таблица. Ключевые смыслы-проявления вербального тематического смысла *var-* на славянском материале (порядок форм отражает развертывающуюся воспринимаемую тему корня *var-*)

левая часть таблицы:

номинатив (экстенционал)	модулятив	казуалис
предикатив (интенционал)		
модулятив	видимое внешнее 'варения', обнаруживаемое его представление для глаза <i>кипеть, бурлить,</i> <i>клокотать</i> <i>vriet', voda sa varí</i> 'кипит', <i>more vrie</i> (словац.), <i>vřít</i> (чеш.), <i>wrzzeć</i> (польск.)	видимое внешнее 'варения' в реализующем, обнаруживаемое его представление в представителе <i>кипящее, варимое</i> <i>вар</i> 'кипящая вода, смола', <i>war</i> (польск.), <i>варяток</i> (тульск.)
казуалис	примененное проявление существа 'варения', его функция в акциональном субъекта <i>кипятить, готовить</i> <i>варить белье, еду,</i> словац. <i>varit'</i> , чеш. <i>vařit</i> , болг. <i>варя</i> , польск.	полученное как результат примененного проявления существа 'вар-', его функции в акциональном субъекта <i>вареное, сваренное</i> <i>варенье, варенина,</i> <i>вариво</i> , чеш. <i>várka čaje</i> ,

перцептива от *эссенциатива* предикатива и номинатива. Словацкие *varák* 'варочный котел', *varacha* 'мешалка, мутовка, весёлка', *varič* 'плита, плитка' – соответственно как *форматив, сингулятив, модулятив* регулятива от *модулятива* номинатива (необходимые уточнения должны быть произведены в системе). Слова, помещенные в качестве иллюстрации в таблицу, также могут быть уточнены в том отношении, репрезентируют ли они собственно ключевой или же производный от данного ключевого смысл.

	<i>warzuć</i>	сербскохорв. <i>варио</i> 'вареные овощи'
эссенсиатив	ощущаемое внутренней сущности <i>вар-</i> в его действии на среду (внешний мир) субъекта <i>парить, печь</i> <i>Солнце варит</i> (устар., обл.)	носитель свойств по результату <i>вар-</i> как основание свойства <i>кипение, варение</i> как основание свойства болг. <i>вар</i> 'известь, смола', словен. <i>var</i> 'зыбучий песок'
сингулятив	обнаруживаемое внешнее проявление существа 'варения' во внутреннем своего "я" <i>переваривать</i> (пищу) <i>желудок, кишки не варят</i> , сербскохорв. <i>варити</i> (2) 'переваривать'	то, что с признаками ощутимого (во внутреннем "я") проявления 'вар-' сербскохорв. <i>врѹѹија</i> 'горячка, лихорадка'
форматив	проявление существа 'варения' во внешнем "я" субъекта <i>сильно потеть</i> <i>ареть, разорветь</i> (обл.) <i>Ну жара — свариться можно!</i> болг. <i>вяя в пот</i> 'обливаться потом'	<i>вар-</i> как основание свойств внутреннего, проявляемого во внешнем "я" субъекта <i>вареный</i> 'вялый'

правая часть таблицы:

эссенсиатив	сингулятив	форматив
невидимое внутреннее 'варения', обнаруживаемое в проявлении <i>бродить, брожение</i> болг. диал. <i>вяя</i> 'бродить' (о вине), словац., чеш. <i>var</i> , <i>vrenie</i> 'брожение'	обнаруживаемое проявление <i>вар-</i> в социальном субъекта <i>толпиться</i> <i>гониме варом варят</i> , болг. <i>вяява</i> , сербскохорв. <i>врѹва</i> , польск. <i>wrzawa, tłum</i> <i>wrzal</i>	то, что, обнаруживаемое как постоянное проявление, становится определителем внешнего, его воспринимаемым основанием обнаружения,

		распознавания <i>ключ, источник, родник</i> болг. <i>извор</i> , сербскохорв. <i>врело, врућац</i>
то, что определяется свойством 'быть варимым' применительно к проявлению его существа в акциональном субъекта то, что <i>вари́мо</i> , и это его свойство польск. <i>warzywa</i> 'овощи', болг. <i>вари́во</i> , <i>варива</i> 'горох, бобы, чечевица'	примененное проявление <i>вар-</i> в социальном субъекта <i>варить воду из кого-либо</i> (укр.) 'издеваться'	то, что, обнаруживаемое как постоянное проявление, обладает дополнительно акциональным свойством к субъекту <i>горячий источник, горячий ключ</i> чеш. <i>vřídlo</i> , болг. <i>врело</i>
<i>вар-</i> как свойство себя самого, существо существа, суть сути сербскохорв. <i>ва́д</i> 'сильный жар, накал'; <i>варница</i> 'искра'	примененное проявление <i>вар-</i> в социальном как свойство внутреннего данного социального польск. <i>warzyć</i> 'портить настроение'	ощущаемое <i>вар-</i> как его внутреннее свойство, состояние в его действиях на субъекта <i>вар (жар, жара, зной)</i> <i>варом обдало</i> , польск. <i>war</i> 'жара, зной'
испытываемое, переживаемое в ощущениях состояние по свойству <i>вар-</i> укр. <i>варко</i> 'жарко, горячо, душно, влажно'; сербскохорв. <i>врућ</i> 'горячий, жаркий' проявляемое свойство	переживаемое <i>вар-</i> как социальное (с выходом) чувство <i>варить в себе, в мыслях, в сердце</i> ; словац. <i>variť</i> , чеш. <i>vařit</i> 'замышлять' <i>Что в сердце</i> <i>варится, на лице не утаится</i> переживаемое <i>вар-</i> как социальное	переживаемое <i>вар-</i> как внутреннее состояние субъекта <i>вар (горе, боль)</i> <i>У всякого свой вар у сердца. Своё детище вар у сердца.</i> проявляемое в свойствах-

вар- в свойствах внутреннего для "я", в проявлениях внутреннего словац. <i>vrelý, vrole</i> , чеш. <i>vřelý, vřele</i> 'горячий, теплый, искренний'; 'тепло, сердечно'	чувство в обнаружении, проявление "я" словац. <i>zlost' v ľom</i> <i>vrie</i> , болг. <i>кръвата</i> <i>му ери</i>	проявлениях субъекта, вар- — как внутреннее проявление в субъекте <i>крутость,</i> <i>строгость</i> <i>Варом не будет</i> <i>густо, а будет</i> <i>пусто.</i>
--	---	--

Обозначаемое словом (его лексическое значение), соотносясь изначально с тем или иным ключевым или производным от него смыслом (по контрасту с другим значением), должно различать и проявлять именно данный смысл: неразличение — обычный случай семантической реализации, перемена места (переход по ячейкам матрицы) составляет основу семантического движения (деривации)⁵⁴.

Парадигматическая таблица (матрица) в ее насыщенных конкретными смыслами специфична для каждого отдельного

54 Закономерный характер семантических различий и переходов на славянском лексическом материале (по диалектам) наглядно представлен в работах Н.И. ТОЛСТОГО: Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии. In *Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов*. Москва, 1968; Из опытов типологического исследования славянского словарного состава I; II. *Вопросы языкознания*. 1963, № 1; *Вопросы языкознания*. 1966, № 5. Интересны соотношения, выводимые автором:

berzina: 'дерево' — 'лес' — 'древесный материал' — 'ствол'
— 'ветки'

godina: 'дождь' — 'погода' — 'время' — 'год' — 'час', ..

которые могут быть интерпретированы в связях — случай (казуалис), проявление (модулятив), вещество (эссенциатив), единица (сингулятив), форма (форматив). Закономерности, проявленные и показанные у Н.И. Толстого в виде семантической сетки, представляющей набор единиц значения (resp. аффиксов), убеждают в возможности составления на единой парадигматической основе вербальной семантики — для лексических словарных значений, для узальных употреблений, для различий между значениями в диалектах одного языка и близкородственных языков, для различий между значениями родственных языков.

корня, она представляет структуру мест, своего рода валентностей семантического наполнения (определения), наполнение же зависит от номинативной природы (также матрично устроенного) *реального* (в соотношениях, обозначаемых корнями тематических смыслов *вар-/kip-/nek-/жар-/гор-*), от соотношения *реального* темы корня с *реальным* ключевых смыслов темы. При это вербальное, вырастая из реального, по своей семантической, независимой от обозначаемого природе, отрывается от него в сигнификативное и в нем уже встраивает собственную семантику. Сложные соотношения многоступенчатых проявлений семантического порождают тонкость, обрывчатость связей и переходов. Отсюда текучесть и мигрированность вербальных семантических проявлений в языках, установление соотношений, соответствие между которыми возможно лишь при условии построения семантической парадигматики (своего рода морфологии и синтаксиса 'языка' семантики).

Связь вербального и реального через категориальное в семантике представляется обусловленной той моделью, с которой соотносится обозначаемое, тем, какова его сигнификативная природа. Для смыслов транзитивной модели основанием связи предстает психофизическая структура акциональности — проявления человека, в совокупности его внутреннего психического и физического, перцептивного, когнитивного, сенсорного, в окружающем внешнем мире. Основа и структура того существа, сторонами и целостностью которого человек проявлял себя в ритуале и, следовательно, во всяком взаимодействии с внешним.

Рассмотрение исходных мотивирующих и этимологических основ семантики, ведущее к определению ее природы, а также природы ее исторического развития, не может быть полным и достоверным без анализа той концептуально-логической и реально-мотивирующей основы, которую представляет мифологизированное, традиционное, ритуализованное сознание, обладающее собственной, отличной от современного, природой семантических, вербально-репрезентативных и номинирующих представлений и механизмов, естественным образом отразившееся в лексической (вербальной) семантике и сформировавшее в конечном счете основу ее

структур и механизмов, действующих и активных в современных языковых состояниях (природа семантического непрерывна).

Взгляд на семантику языка с позиций этнологических оснований способен проявить, помимо коммуникативной, перцептивно-логической (принятой в современной семасиологии и лексикографии), иную основу — семантико-идиоматическую, предположив тем самым возможность иного отношения⁵⁵ (иную базу этносемантического релятива) к слову, его семантике. Взгляд этот ближе подходит к определению природы идиоматики в языке, отраженной в текстах устного народного творчества, художественной литературы, фразеологии, паремиологии, внутренней форме слова. Через определение идиоматического в вербальной семантике (а такую возможность предполагает контрастивное изучение парадигматических структур вербального для близкородственных языков) возможен переход к исследованию 'этноязыка' семантики ('языка' семантики данного национального языка) в его собственных категориях, значениях, парадигмах, формах.

1990 г.

Всякое абстрагируемое, отвлеченное обобщение может вывести, в зависимости от степени обобщаемого смысла либо вхождения, погружения в глубину, на уровень, на котором теряется всяческая конкретность, на котором перестает прослеживаться сколько-нибудь понятная и очевидная связь между формой и содержанием, которое для другого какого-то в нем содержания становится формой, точнее его содержащим, и так, по цепочке, последовательно, в условно зеркальной своей бесконечности, доходя до чего-то, что есть некий чистый и отвлеченный, от всякого в себе содержания, вынутый «формосмысл». Некоторый опыт такого «освобождения» с целью увидеть, пронаблюдать динамику фаз движения и переходов при

55 Возможность принципиально иного отношения к слову в сознании языкового коллектива-социума, сама природа этого отношения в ее статическом и динамическом обстоятельстве и глубоко раскрыта в работах представителей французской этнологической школы: ZAHAN, D. *La Dialectique du Verbe chez les Bambara*. Paris, La Haye, 1963; CALAME-GRIAULE, G. *Ethnologie et Langage: La Parole chez les Dogon*. Paris, 1960.

возникновении, появлении, созидании чего-то из чего-то другого, ему предшествовавшего (в понятиях транзитива), отвлеченный опыт, а потому моделирующий, и представляют следующие заметки, несколько категоричные по изложению, но единственно в силу своей «оформительской моделируемости».

Акты и постижения (об инициируемых и креативных основаниях понимания)

В основе всякого постижения лежит, видимо, некоторая незавершенность, обрывчатость и недосказанность, ибо захлебывающая сознание мысль, рождающаяся из него (из постижения) не дает возможности выразить всё и сразу.

Часто бывает так, что признаки формы проявляют невольно, сами собой, признаки прорывающегося в нее содержания, и только усилиями социального своего существа пишущий (повествующий) загоняет στο, это содержание, в структуры конвенционального выражения. В этом конфликт, по-видимому, сознательного и бессознательного в самом человеке, конфликт коммуникативно признанного, общедоступного с внутренней данностью пробивающегося на эту поверхность "я".

Плохо, когда это "я" оказывается забитым конвенцией и не может, не в состоянии выразить себя каким-либо образом. Пишущий (говорящий) в таком случае говорит и пишет не от себя, не свое, а общее. Сложно и непривычно бывает для воспринимающего противоположное — когда говорящий (пишущий) экстраполирует свое непосредственно, т.е. неконвенционально. Найти компромисс в этом случае бывает непросто, ибо требуются усилия с двух сторон, и того, кто воспринимает не меньшие, если не большие, поскольку ему необходимо, чтобы понять того, кто пишет, понять предварительно самого себя.

Понимание, представляясь как бесконечно совершающийся, движущийся процесс, будучи остановлено в целях исследовательского погружения, как та река, в которую

нельзя войти дважды, дает относительные, на данный момент, представления о себе, и тем самым неполные и незавершенные. Понимание же понимания, как всякое дерзновение охватить себя (или нечто) средствами себя самого (или его самого), напоминая мюнхгаузеновское вытягивание себя за волосы, с одной стороны, порочно и нереально, с другой, единственно достижимо и верно, но для иной реальности (к каковой и относится понимание). Из чего следует, видимо, заключение о том, что далеко не всякая сущность может и должна быть описываема средствами не себя самой, а чего-то другого, ей не свойственного, слишком плотного и тяжелого для нее.

Не претендуя на истинность, и уж тем более всеобщность, избранного подхода к предмету, автор имел дерзновение предложить вниманию внимательного читателя опыт мозаичного, фрагментарного, выхваченного изображения интересующего его предмета, поддавшись, быть может, в форме изображения чувству, точнее ощущению ускользающей сущности изображаемого, дабы (возможно?) формой этой, или структурой формы, договорить то, что нельзя было еще сказать напрямую, поскольку не вышло оно еще на поверхность, поскольку еще не далось.

Способ такого повествования (изложения) делает автора наблюдателем наравне с тем, кто воспринимает. Оба они оказываются на равных, поскольку автор, в этом случае, предстает знающим о предмете не больше, чем тот, кто его читает.

Способ такого повествования дает возможность читающему додумывания и домысливания, довосстановления не сказанного на свой страх и риск, ибо мозаичностью своей, фрагментарностью создает широкое поле для ассоциаций и поиска. И по этой еще причине он, этот способ, представляется удобным и релевантным предмету, поскольку в малом дает возможность отобразить большее, и в субъективно выраженном, возбудив иных субъективное, приблизиться к объективируемому (следовало бы сказать). Но это лишь дает повод спустаться глубже, не достигая дна, поскольку процесс этот бесконечен.

В предлагаемых вниманию эскизах (ибо таковыми их можно считать) с разных сторон и по-разному рассматривалось одно, и одно это, ускользающее, было осознано как динамика постоянно взаимодействующих в коммуникативном процессе,

связанных между собой, совокупных, семантизируемых и семантизирующих сред. Посему фрагменты эти были объединены в семантически общем для них пространстве, и пусть читающий не посетует на их фрагментарность.

Динамика совокупных сред. Опыт начала разворачивания когнитивного взаимодействия

Процесс

Всякий процесс внутреннего развития может быть рассмотрен как результирующее воздействие совокупных сред, сила, направленность и значения которых невидимы и потому не предсказуемы. Построить точную и полную модель взаимодействия, названного когнитивным, не представляется возможным. Смысл – в том, чтобы увидеть векторы движения, определить параметры взаимодействующих сред, представить типологию событий, актов и структур процесса; погрузиться в мысль, какова она в метаморфозе своего продолжения, мысль, становящаяся свойством принимающего его в себя сознания, вектором, силой, значением свойства.

Акт метаморфозы

Акт метаморфозы есть реализация модели креатива. Создание, рождение, возникновение, появление, изменение как видимого, оформляемого, так и невидимого, внутреннего, предполагают продуцирующее взаимодействие в условиях контакта:

агент – насыщающее – поддерживающее

импульсирующее – контакт – продукт (форма)

контрагент – материя – оформляющее

Модель может быть обратной:

контрагент – материя – оформляющее

импульсирующее – контакт – продукт (форма)

агент – насыщающее (дающее силу) – поддерживающее

Смыслы точек валентностных соотношений для терминов подвижны и соотносительны. Обратность модели (как следствие обратимости) типологична. Акцент на мертвое, темное, иррациональное, не-социальное, космическое предполагает контрагентный вариант модели.

Сознание социализированное, рационалистическое, активное, направленное, устремленное – вариант агентный.

Взаимодействующие в контакте среды, каждая, могут быть актуализированы. Актуализация среды (акценты сред), при условии понимания соотношений истинного и ложного, в средах, также типологический показатель.

Образы сходства

Реализации сред, поскольку они реализации общей модели, сопоставимы и сходны. Возникновение мира, человека, живого – растения, злака, плода – продукта (телесного) и слова, мысли, огня, умения, знания, сакрального, хозяйственного, мусического (тоже – телесного) – едины, это общий, органичный процесс творчества.

Агент: демиург, божество-создатель, первый, старший, верхний, прашур, первопредок, тотем, предок, родитель (отец), сеятель, учитель, мастер, художник, поэт, говорящий, автор, небо

Контрагент: второй, младший, нижний – демиург, божество-создатель, близнец; прашур, первопредок, тотем, предок женского, родительница (мать), земля

Импульсирующее: движущее, наитие, необходимость, недовосполнение, желание, волевой импульс, божество-вдохновитель, музы, духи-посланцы (ангелы)

Насыщающее (оно же поддерживающее при повторном, неоднократном действии): сила, потенция, семя, дождь, мука, мёртвые рода, тени предков, талант, способности, знание, мысль, слово, умение, свойство

Материя (то, из чего создается, лепится, воспроизводится мир, человек, создание): глина, красная земля, сгущенная кровь, творог, тесто

Оформляющее: духи-оформители, силы, участвующие в созидании, продуцирующие силы роста

Продукт: мир, зерно, человек, родившееся животное, плод, сыр, хлеб, ученик, произведение искусства, природы, знания

Рольное смещение – это аспект или фаза процесса: зерно насыщения, семя, зерно материи – субстанция, соединившаяся с землей (формирующим и рожающим), зерно оформления-роста, зерно-продукт.

Процесс цикличен, повторяем, воспроизводим, претворяем и переходим.

Фазы

Креация – это делание сыра. Равна ему и подобна. В нем легко представимы фазы.

- (1) Индифферентность, однородность, невозмутимость, незамутненность, "прозрачность", чистота исходного, масса, нерасчлененное, хаос

молоко

- (2) Сгущение (замутнение), импульсация, появление ядра (сгустка, воронки, центра, полюса, точки, заряда), зарождение необходимости

потревоженное процессом, "проклюнувшееся"

молоко

- (3) Нарастание (усиливающееся сгущение), распространение импульса, захватывание и включение в сферу его проявления все большего поля частиц массива

сформировавшееся, сворачивающееся

молоко

- (4) Кручение (вращение массы), приложение сил (агения), начало

активного воздействия на ядро, подкрепление
импульса, возможное дополнение массы

пахтанье

взбивание

колочение

кручение

створаживающегося,

сворачиваю

щегося молока

- (5) Отделение, разведение тяжелого и легкого (завершение
сгущения), получение сыря оформления

творог и сыеворотка

- (6) Оформление, такое действие на сырьё, которое ведет к
получению свойств формы, свойств "тяжелого" –
сухости, крепости, связанности частиц, скрепленности,
соотнесенности и пропорциональности

сцеживание, "сморщивание творога-сыра"

- (7) Созревание, выдержка (усиление и поддержка), действия и
операции, ведущие к получению свойств, необходимых
для независимого и длительного существования
продукта, "жизни" предмета: закаливание,
высушивание, обжиг, печение, варение, выдерживание,
наставание, воспитывание (кормление)

дозревающий сыр (под гнетом, в бочке, погребе, под землей)

- (8) Выход, появление на свет, становление, обретение "видимой"
формы (завершение оформления): *Родился сын, что*
белый сыр; сыр – человек и человек как сыр, едино
существование

извлечение сыра

- (9) Социализация (принятие, признание, определение). освящение,
посвящение, идентификация, именование

сыр как готовый продукт,

названный и освященный,

включенный в социум

Девять фаз – это четыре фазы изменяемого качества: индифферентность (1), сгущение (2-5), оформление (6-8), социализация (9).

Циклы

Начало, осуществление, завершение, помещенные в положение до-начала и после-конца – фазы предфазы и фазы постформы, образуют цикл, повторяемый и воспроизводимый.

Повторение цикла обеспечивает его осуществление (обновление) и возможность последующих повторений. В этом отношении оно самоцельно.

Выпавшее из цикла неозвратно, оно исчезло, его для социализированного сознания нет, поскольку оно не оформлено. Отсюда концептологическая трагедия неоформленного.

Цикл всегда един и космичен, как едина и космична модель креатива. Он один и тот же: в космосе, человеке, природе, земле, растении, животном, орудии и невидимом (сознании, мертвом, сакральном, творчестве).

Нет цикла вне цикла, но есть идея цикла: цикл – модель и циклы – ее реализации (повторения). Модель жива, осуществима и динамична в силу осуществляемых, повторяющихся реализаций.

Воспроизведения (мистерии)

Воспроизведение, связываемое движением с циклом, представляющее собой его повторение, но без субстанции его существа, без получаемого в фазе завершения "видимого" продукта (продуктом есть креативный стимул, способствование, возбуждение креативных свойств), – такое воспроизведение имеет смысл мистерии.

Это замена цикла, ассимилятивная, императивная, инкорпорирующая, инициирующая и продуцирующая цикл. Это цикл, совершаемый во имя удачной реализации ожидаемого и вызываемого цикла. Цикл-зов, цикл-обращение, цикл-свадьба: совершаемый рядом, в непосредственной близости, в параллель, близости пространственной, временной, агентной, модальной, многократно усиленной.

Близости и совмещения сред как воспроизводящее (мистериальное) и усиливающее

В момент контакта субстанции и свойства природы сред смешиваются, соединением порождая новое. Соединение оказывается возможным при условии направленных контактирующих и перцепирующих проявлений сред. Отсюда необходимость стимуляции этих проявлений.

Средство стимуляции – заимствование и передача свойств (трансмиссия), переворачивание и обращение свойств (трансверсия) и их совмещения (ассимиляция).

Заимствование предполагает включение, вбирание в себя, поглощение, перетягивание свойств другого. Агент заимствует свойства контрагента, материи, оформляющего, стимулирует в себе свойства насыщающего и поддерживающего, импульсирующего и продукта. Залог достижения желаемого – полнота соединяемых сред. Отсюда – необходимость быть другим, необходимость мистериальных перетягиваний свойств для достижения цели.

Трансмиссия – предшествие умению совмещения. "Я" не поймет, не примет, не воспримет другого, не соединится с ним, если не вытеснит часть своего, заместив его частью свойств другого. Цепочка повторяющихся циклов свадебного ритуала, последовательность повторения циклов погребения имеют целью это. Художник, мастер – заимствуют природу свойств материала, поэт – становится движущимся словом, философ – воплощенной мыслью, учитель – повторяет в себе свойства своего ученика.

Трансверсия – игра в противоположное, обратное, другое, переворачивание, травести. "Я" перестает быть собой, становясь другим: завершенная и полная трансмиссия, ее обращение. Когда чанки весов, уравниваемые соотношениями своего и другого, приходят в перетягиваемое состояние другим, другое перевешивает, оказываясь тяжелее, свое, скатываясь к другому, переворачивается, становясь не-своим: меняется облик качающегося, происходит перевоплощение, не по разуму, не управляемое, а по внутренней независимой

необходимости – ритуала либо природы естества (ряжение, заместительство, оборотничество, перверсии).

Ассимиляции – управляемые уподобления, совмещения, предполагающие вход и выход, настраивание и регуляцию сред. Понимание и восприятие – ассимилятивны.

Ассимиляции – цикличны, в отличие от трансмиссивов и трансверсов, которые – лишь фазы циклов.

Ассимиляции, поскольку регулятивны, – возобновляемы, настраиваемы и изменяемы.

Ассимилятивные способности предполагают умение быть собой, будучи другим в одно и то же время. Это шаг к оптимизирующему соединению сред, достижению оптимума результата.

Ассимиляции и прогрессивы

Движение переходов от одного к другому в результирующем порождает цепочку повторяемых свойств. Усиливаемое усиливается, ослабляемое оппозитивно нейтрализуется и отмирает. Повторения сходного порождают моногенетическую цикличность – движущуюся обездвиженность. Отсутствие изменений, повторение повторенного становятся знаком отсутствия цикла: цикл есть и его нет, поскольку он невидим в не различаемом от других результате.

Ассимиляции, предполагающие вход и выход, требуют способности к измененному обращению: узнаваемое, идентифицируемое, социализируемое есть то же самое, тождественное себе, но ориентированное в создающих и приемлющих, измененных циклом, средах.

Дезориентированность полученного ведет к его отторжению. Повторяющаяся дезориентированность получаемого – знак его отсутствия, импальсирующий движение вспять, к отторжению цикла. Встречность движущегося, но невидимого и продолжающегося цикла и начавшегося обратного – хода по отторжению – создает возбуждения, подавляет бывшее усиленным, вспучивает подавленное оппозитивно, и возможен срыв. Неотлаженная, не соотнесенная в своих составляющих псевдосистема сред самоуничтожается в прежних своих значениях. Становится возможным возвращение к циклу.

Процессы, имеющие целью усиливать: симулятивная ассимилирующая многоактность

Средства, основанные на ритме повтора, имеют тенденцию к замыкающейся изоляции. Выработываемый ритмом повтора механизм регуляции процесса и соотношений сред, становясь самоценным и самодостаточным, изолируется от цикла и замещает его.

Средство, скрытое в условиях взаимодействия сред как внутреннее, как путь достижения, становится результатом, затем агентом, контрагентом, материей и остальным. Происходит слияние (конмутация) и замещение сред средством. Ассимиляции (воплощения) теряют способность выхода, возвращения в себя. Утрата свойств своего исходного – это своего рода трансверсив совмещения, перетягивание части не-своего с атрофией обратного хода.

Конмутация и замещение – следствия повторяющегося усиления. Постоянный эфазис в сторону демонстративно-симулирующей многоактной ассимилятивной проявленности ведет к ослаблению и распаду механизмов действительного совершения. Симулятивное, многократно усиленное повтором и совершающими его (массово коллективное) растворяет множеством актов внутреннюю способность сакрального к последующему повторению в действительном, множеством активирующих – обессиливает его, открывая, сильного своей скрытостью. Воспроизведения (мистерии) требуют собственных, темных и мертвых, дней. Избыточное и постоянное симулирующее взбивание всего, не созревшего к тому же к акциям, молока, делает невозможным получение из него сыра. *Как делать* замещает собой и делает невозможным *делать*.

Трансформации и трансдукции (претворения и переходы)

Циклы обладают способностью, некоторые из них – свойством генерации и импульсации циклов.

Циклы-трансформативы, являясь продолжением породившего их цикла, меняют субстанцию сред, происходит переформирование составляющих. Процессы и акты – отличны, хотя и сходны как процессы и акты цикла:
сеяние злаков – получение зерна – печенье хлеба // зерно -

зерно – мука – хлеб.

Циклы-трансдуктивы не меняют природы, но, представляя собой продолжения циклов, оказываются без них невозможны и по сравнению с предшествами могут определяться как переходы, последствия, качественно-функциональные обрастания сред.

Зерно-семя, зерно прорастающее, зерно созревающее и зерно урожая: первое, последнее и промежуточное – трансдуктивны друг другу, циклы, их создающие, – трансдуктивы друг друга, при этом одно необходимо переходит в другое, последующее необходимо следует из предшества, нарушение – невозможно.

Трансдукция, таким образом, есть необходимый ряд продолжающегося повторения себя, данной субстанции как естества.

Трансформация – ряд чередующихся, сменяющихся и прерывающихся на каком-то ходе обращений, требующих возвращения и стимуляции исходного для возобновления повторения цикла.

Природы трансформативного может переноситься (трансдуцироваться) в трансдуктивное и часто отождествляться с ним, меняя тем самым, трансформируя его природу.

Обряды вызывания весны, стимуляции обращения солнца, мистерии социальных сдвигов – примеры подобных перенесений.

И это в природе происходящего: трансформативное и трансдуктивное взаимопереходно и совместимо.

Интеракции

Креатив есть модель расходящегося, охватывающего, переходящего и концентрирующегося включения. Концентр – начало-сгусток, распространяясь и переходя по средам, порождает другой концентр – конец движения.

Движение, повторяясь в средах, воссоздает, в них образ креатива – сгущение, нарастание, кручение, отделение – от первой через вторую к третьей фазе. Концентр-сгусток в средах – условие оформления, креативного разрешения, выхода формы.

Интеракция креатива – качающееся, с возвращением и продвижением (переходом) к следующему развертыванию.

Возбуждение ступка, расширение и обособление, передача, игра в мяч с перебрасыванием от одного к другому и передачей к третьему. Движение по минимальной схеме:

$I > A$ (имплицитное – агент)
 $I < A$
 $I > A$
 $A > K$ (агент – контрагент)
 $A < K$
 $A > K$
 $K > S$ (контрагент – насыщающее)
 $K < S$
 $K > S$
 $S > M$ (насыщающее – материя)
 $S < M$
 $S > M$
 $M > P$ (материя – поддерживающее)
 $M < P$
 $M > P$
 $P > F$ (поддерживающее –
 оформляющее)
 $P < F$
 $P > F$
 $F > R$ (оформляющее – продукт)
 $F < R$
 $F > R$

Функциональная согласованность и взаимная зависимость сред в условиях интеракции

Расширяющееся и расходящееся движение возможно при сбалансированном, функционально согласном взаимодействии сред. Среда, включающая и передающая движение, обладает перцепирующей направленностью (*perceptivum directi*) по отношению к среде предшествующей, распространяющей начало движения и передающей направленностью (*transmissivum directi*) – по отношению к последующей. Сцепление, подобное замкнутой цепи, возможно лишь при условии взаимной последовательной соотносительности сред, их способности к соположениям.

Функциональная согласованность предполагает равенство сил интерактивного взаимодействия.

Взаимозависимость – инкорпорирующую (включающую) готовность.

Гармония и дисгармония

Расходящееся движение порождает сгусток, перекачивающийся, передающий импульс которого инактивирует среды включающимся взаимодействием в кreative.

Гармония и осуществление акта — в продвижении. Возвращением воссоздается цикл, задается повторность и сила акта, импульсируется сила передачи, размах, амплитудность перцепирующей среды, обуславливается ее оборачиваемость (трансверсия) в передающую.

Продвижением — обеспечивается передача импульса, инактивирующее распространение и энергетическая разгрузка, переход, передача массы силы от перцепирующей к среде инактивирующей.

Дисгармония — в неразмещенности и дисбалансе, детранзитиве сил, возвращении без передачи либо задержанном возвращении и/или запаздывающей передаче.

Детранзитив (непроходимость) — неспособность среды к передаче сил (переходу). Ведет к ее незагруженности и пресыщению, к не подкрепляемой агентией, не обеспечиваемой передачей импульсации со стороны другой, перцепирующей по отношению к ней и, как итог, к отключению этой последней.

Супермиссив (недержание, сверхпроводимость, дырявость) — неспособность среды к сопротивлению, отдаче и возвращению. Ведет к невозможности появления импульса, вылету начавшегося движения за пределы сред. Признак постоянства, индифферентности, невозбудимости инактивирующей (включаемой во взаимодействие) среды.

Отложительный рекурсив (задержанное, или ослабленное, возвращение) — дефект рефлексии среды, проявляющийся в отсутствии напряжения, несгущаемости энергетической реагирующей массы или недостаточной, незавершенной сгущаемости. Отложительный рекурсив ведет к угасанию (деградации) импульса.

Запаздывающий трансмиссив (запаздывающая передача) — следствие расстроенного (дестабилизированного) трансверсива, неспособность к обращению мобильному и

энергичному, нарушенность динамизма сокращения и сжатия. Ведет к расподоблению действий сред, несогласованности, взаимоисключающим движениям и, как следствие, к инактивирующим депрессии либо эксплозии (эффект неполного, ослабленного детранзита).

Деградации (угасания) – совокупность реакций, характеризующихся понижением количественного (количественного показателя) силы импульса либо передаваемой инактивирующей силы.

Возникают как следствия:

- свойства сред либо одной среды, допускающие количественные либо качественные искажения импульса;
- свойства импульса, препятствующего его последовательному распространению (освоению) в средах;
- состояний сред, не способствующих инактивности.

Депрессии (угнетения) – обычное следствие расподобленности, несогласованности сред, результат прогрессирующей аморфности усилий, направленных на интеракцию действий, не подкрепляющих исходный импульс, а противоречащих, контрактивных, встречных ему. Ослабление импульса и импульсирующей активности может происходить вследствие спорных проявлений второй и последующих сред, минуя первую. Контракция, таким образом, требует подкрепления.

Флуктуации (колебания) – обычно следствие несогласованных, не резонированных встречных агентов, ведущих к выпячиваниям и западениям во взаимодействующих, встречно направленных потоках и проявляющихся в качании, нестабильности, переменчивости поступающего сигнала, в отношении результата к фактическому его отсутствию.

1990 г.

2. Ритм и интенция

Фольклорный текст, и в первую очередь песенный, впрочем, не только фольклорный, а видимо, всякий текст, воспринимаемый как традиционный, основанный внутренне на традиции, производимый ею и обращенный к ней, — подобного рода текст устроен, организован в своих составляющих так, что не только словами, вербально, семантикой слов, но и, едва ли не в первую очередь, построением, структурой, формами, формулами, а также ритмом, движениями и повторами, передает и содержит нечто, что не обязательно вырази́мо, часто даже не осознаваемо, однако не просто присутствует в нем, но составляет его основу и существо. Составляет в нем то, ради чего он имеется, создан и затем исполняется. Воздействующую его природу, само его предназначение, намерение, обращенность, функциональную суть. За неимением более подходящего и емкого слова назовем это словом *интенция*, имея в виду и намерение (так это переводят обычно на русский язык), но, прежде всего и в первую очередь, скорее, его напряжение, натяжение, энергию, силу, натягивающую внутреннюю струну, от лат. *intendo, tentum* 'натягивать, напрягать, направлять' — лук, тетиву, парус, голос, струну, мысль и т.п. Передается и выражается эта внутренняя, скрытая, явная и полужавная, интенция различными способами и разными формами. От звуковых оболочек слов, через словообразовательные и синтаксические построения, композицию текста, вплоть до ритмических, в том числе и интонационных, голосовых, музыкальных, структур (а может быть, начиная с них), действуя как единая целостность, пронизывая все составляющие фольклорного и традиционного текста. Нижеследующие фрагменты имели бы смысл рассматривать как попытку анализа таких составляющих в отношении фольклорно-песенных текстов.

Словообразовательные и лексико-синтаксические типы языковых единиц в народной песне⁵⁶

Фольклор, народная песня в языковом отношении представляют собой особую сферу. Сферу собственных закономерностей, отличных от общезыковых и обусловленных специфической функциональностью, специфическим фольклорным узусом. Функциональность фольклора, его семантика, особая мотивационная устроенность предполагают непривычные и неожиданные условия для проявления языковых единиц, моделей, типов, создают собственные границы допустимостей, смещают линии возможных реализаций.

Фольклор – во многом окаменевшее текстовое проявление, основу которого составляет достаточно жесткая система готовых моделей, схем, типов на всех уровнях языкового устройства – от морфемного (словообразовательного) до синтаксического. В лингвофольклористике – направлении, оформившемся в последние годы, – фольклор предстает как носитель особых средств, среда особых функциональных качеств проявления языка. И не рассматривается как самостоятельная грамматическая и семантическая система, независимая от языка, параллельная языку и в своем парадигматизме ему подобная.

Однако фольклор – это не столько иное качество языка или его проявление, сколько иной “язык”, план выражения особого, утраченного плана содержания – архаической традиции, его породившей.

Подобный взгляд характерен для исследований в области структурной типологии, структуры текста, этнолингвистики, семиотики. Без такого подхода к языку фольклора многое может показаться неясным, приблизительным, неверно истолкованным. Только понимание иной, специфической, собственной семантно-парадигматической основы способно дать неискаженное представление о языковом в фольклоре, о специфически фольклорных моделях и типах языковых единиц.

Цель настоящей статьи – показать некоторые наиболее

⁵⁶ Работа дается в журнальном своем варианте, в том числе и в отношении принятых сносок.

типичные модели словообразовательных и лексико-синтаксических фольклорных употреблений в связи с их семантикой и функциями в фольклоре. Модели, составляющие парадигматическую сущность фольклорной песни как особого образования, — прежде всего отражения закономерностей семантики фольклора, отражения его особенного семантико-грамматического устройства.

Формулы, модели, схемы фольклора исследовались [1]. Но исследовались под иным углом зрения и для иных задач. Мы постараемся выявить закономерный и порождающий выбор лексико-синтаксических и словообразовательных моделей, иначе говоря, раскрыть систему типов.

Под типом в лингвистике обычно понимают некоторую модель инварианта, обуславливающую конкретные проявления в единицах. Типы представляют в двух аспектах: как явление парадигматическое, характерное для системы, и как значимую составную часть типологии, классификационного построения.

Понятие о типах, моделях, типовых значениях — средствах представления парадигматики — получает все большее распространение в словообразовании, синтаксисе, лексикологии. Общераспространенными стали термины "словообразовательный тип", "словообразовательное (типовое) значение", "структурная схема", "семантическая структура предложения". В связи с изучением семантики предложения, развитием функционального синтаксиса, коммуникативной лингвистики получают признание такие понятия, как "типовое значение предложения", "типовая ситуация", "типовая сочетаемость", "семантический тип" и др.

Общим для типового, вне зависимости от вида единиц, следует признать наличие формантов, представляющих модель, или структуру типа, единство мотивирующей основы, или базы типа (класса, группы единиц), и общность значения — семантику типа.

Словообразовательный тип наиболее известен. По определению "Русской грамматики", это "схема построения слов определенной части речи, абстрагированная от конкретных лексических единиц, характеризующаяся: а) общностью части речи непосредственно мотивирующих слов и б) формантом, тождественным в материальном и семантическом отношении (морфема или другие словообразовательные

средства)" [2]. Показателем типа выступает общее для всех слов словообразовательное значение. Совокупностью словообразовательных типов языка в их взаимодействии, а также совокупностью словообразовательных гнезд составляет словообразовательная система.

Необходимо ввести понятие лексико-синтаксического типа. В отличие от словообразовательного данный тип представляет собой не схему построения слова, а схему условий его семантической реализации в конструкции фразы и сверхфразы. Это тип следующего после слова уровня, единицы уровня синтаксической конструкции текста. Отсюда смещение к большей семантической и меньшей формальной определенности типа. Отсюда иная природа форманта: не структура слова, а структура конструкции. Лексико-синтаксический тип – тип проявления значения лексемы, но значения не номинативного, а типового, грамматико-синтаксического.

В качестве типового значения для словообразовательного типа выступает значение словообразовательное, обобщенное отношением структуры слова и передаваемое словообразовательным формантом: значение однократности (*-нуть*) – прыгнуть, санстнуть, толкнуть), единичности (*-ин(а)*) – горошина, соломина, виноградина), носителя предметного признака (суф. *-ник, -щик, -ак, -ач...*) и т. п.

В качестве значения лексико-синтаксического типа – значение, обобщенное отношением структуры конструкции: значение двойного наименования, наименования-уточнения, общего через частное, родового через видовое [3] (*из-за леса, из-за сада; ночь темная, осенняя; ходить-гулять; не по разуму пришлось, не понравилась; на пригорюшке росла, на прислонушке цвела*), значение действия + действия результата, достижения, обретения, итога (*шел – нашел; налетел – разбил; бил – не разбил; кричал – не докричался*) и др.

Известные в фольклорной стилистике художественные приемы и фигуры параллелизма, последовательного сужения образа, градаши, утверждения через отрицание, двойного наименования (*hendiadys* [4]) в некоторых случаях можно считать проявлениями лексико-синтаксических типов.

В отличие от приема тип шире и отвлеченнее как в семантическом, так и в структурном отношении, включает

большее количество вариаций, возможностей, средств. Тип может предполагать реализацию в приеме, не являясь приемом и далеко не всегда воплощаясь в нем. В отличие от приема тип следует рассматривать прежде всего как структурное звено парадигматики фольклора, закрепленное в сознании носителей в качестве фольклорного образца текстовой единицы, передающего типовое значение – значение грамматико-синтаксическое, структурно-текстовое.

Определение типа для языковых единиц фольклора становится, таким образом, в зависимость от системы: характер формантов и семантические показатели типов могут быть определены только с опорой на целое, на представление о фольклоре как особом семантико-грамматическом устройстве с парадигматикой, подобной парадигматике языка.

Словообразовательные типы

Среди имен существительных (наиболее характерный класс) продуктивны в фольклоре типы с субъективно-оценочными значениями: суффиксы *-ушк-*, *-к-* и его вариации *-ок* (*-ик*), *-чик*, *-ошк-* (*-шк*), *-ышк-*, *-к(о)*; *-ошк-* (*-еньк-*). Их функции и семантика специфичны по сравнению с общезыковыми [5]. Семантическое единство типа подчас нарушено. Возможна дифференциация типа по разнovidностям значений, передаваемых формантом.

Для фольклора характерны следующие особенности по суффиксам.

Суффикс *-ушк-* (безударный). В “Русской грамматике” этим суффиксом характеризуются существительные с ласкательным значением.

Все ли группы слов, всякое ли существительное в фольклоре способно принимать этот суффикс и всегда ли с ним связано ласкательное значение? От этого зависят грамматическая определенность и семантическое единство типа.

Тип равно проявляем для существительных как неодушевленных, так и одушевленных; среди одушевленных – как в обозначениях лиц, так и в обозначениях живых существ. Для неодушевленных суффикс встречается: а) в словах, обозначающих фольклорно отмеченные пространства по отношению “свое / чужое”, “доброе / недоброе”: *волюшка – неволюшка, сторонушка (своя, чужая), горушка, речушка, морюшко, полюшко*; б) в

словах, обозначающих подобным образом отмеченные предметы: *хлебушек, камушек, корушка, спинушка, могилушка, постелюшка, головушка*; реже в) процессы, явления: *работушка, охотушка, славушка, думушка, смертушка, горюшко*, иногда персонифицируемые.

Среди одушевленных суффикс еще более регулярен: *утушка, селезенюшка, галушки, гостюшка, вдовушка, атаманушка, соседюшки, невестушка, матушка, соловейкушко*. Наиболее продуктивен в именах собственных. В ряде случаев сопровождает персонификацию: *ракинушка, калинушка, малинушка, рябинушка*. Тип, как показывает анализ, характерен прежде всего для обращения и одушевлений.

Суффикс *-ушк-* выступает в фольклоре как суффикс особого уменьшительно-заклинательного обращения: "ты добрый, хороший, будь добр ко мне" [6].

В поздних текстах подобная нагруженность может быть немотивированной: *Отказали наши ребятушки Своему боярину-господишке; "Ты злодей, наш господин, мы тебе не солдатушки..."*.

Возможно, этимология суффикса (можно предположить связи общендоевропейского вида суффикса **ut · *us (os)* с окончаниями и местоимениями 2-го лица глаголов) поможет раскрыть первоначальное значение — особое, отмеченное обращение ко 2-му лицу. Во всяком случае, связь семантики типа с функциональной и генетической природой своего форманта представляется закономерной.

Суффикс темы *-к-*. В "Русской грамматике" существует как три разных типа — мужского, женского и среднего рода в связи с различными характеристиками участия в образовании слов. Общее значение дифференцируется по трем видам: а) уменьшительно-ласкательное, б) только уменьшительное, в) только ласкательное.

Типы данной суффиксальной группой наиболее продуктивны в фольклоре, и регулярность их тем выше, чем в более поздних жанрах и текстах они встречаются. Значение уменьшительности и ласкательности в большинстве случаев стерто. Характер отмеченности контекстов предполагает реализацию отношений жалн, близости, сочувствия, соучастия, вытекающих из стремления приблизить к себе, сделать неопасным,

либо ввести как отмеченное печалью: *горький кусточек, польничек; я бы перешла — жердочка тонка; горькая кукушечка; отъезжает милый на недельку.*

Отношение может быть усиленным. Нагнетание слов с суффиксом в пределах текста создает особый эффект минорной окраски повествования: *...Сижу я, млад ясён сокол, Я во той ли золотой во клеточке — на жестяной нашесточке; У сокола ножки сопутаны, На ноженьках путечки шелковые, Занавесочки на глазыньках жемчужные!* Может быть отношение и лишнее минорной окраски: *Во долинке, во зеленой луговинке девушки гуляли, со травы цветочки рвали, веночки плели; невеста, жених в свадебных песнях — ягодка, животок, яблочко; в шуточных и игровых часты денечек, снопочек, перстечек, ключики.*

Анализ употреблений показывает, что значение рассматриваемого типа характеризуется общим отношением близости, типично фольклорной отмеченностью приближения, контакта, причастности, оберега.

Тематические группы слов, подверженных суффиксации данного типа, шире, свободнее, чем группы суффикса *-ушк-*. Это а) пространства, предметы, явления, отмеченные различно мотивируемой близостью (наиболее регулярная разновидность): *дубочек, горка, веточка, теремчик, речка, досочки, листик, елочка, дорожка*; б) персонификация с реализацией оттенка жали (менее регулярная разновидность): *кукушечка, яблонька, жавороночек, ракушка, соколичек*; в) люди — мотивация близости, реже жали: *дружочек, молодчик, молодочка, красавчик, девчоночка.*

Общее отношение типа, характеризующее его фольклорное употребление, отлично от языковых значений типа. Особая активность его в фольклоре дает основание предположить его семантическую актуальность для категорий фольклора. Тип связан с семантикой фольклора в целом и представляет собой отражение на морфемном уровне отношений существенных.

Предположение о том, что это отношение причастности, близости, наиболее вероятно следует из употреблений. Возможно, суффикс в результате развития изменил первоначальное значение и фольклор сохраняет то, что в языке приняло другой вид. Возможно, в фольклоре нашли отражение и развились

собственные оттенки искогда синкретического значения суффикса. В любом случае, будучи функциональной системой, фольклор оказывается в состоянии развивать и сохранять собственные словообразовательные типы в их функциональной и семантической характеристике.

Суффикс *-оньк-* (*-еньк-*, *-иньк-*, *-ыньк-*). В "Русской грамматике" характеризует тип существительных женского, мужского и общего рода и *pluralia tantum*, имеющих ласкательное значение. В качестве мотивирующих выступают одушевленные существительные мужского рода и неодушевленные и одушевленные – женского.

В фольклоре этот тип обладает меньшей регулярностью, чем предыдущие. Ограничения грамматического характера (суффикс нехарактерен для существительных среднего рода и неодушевленных мужского), возможно, имеют также и семантическое объяснение: отражение активности / инактивности, агента / контрагента.

Число существительных, способных присоединять суффикс, невелико. Тематически это – персонификация женского, реже мужского начала (*березонька*, *липонька*, *смертынька*, *зоренька*; *зайненька*, *горностаинька*), пространства, отмеченные как граница, рубеж либо педобный знак (*реченька*, *тученька*, *дороженька*, *ноченька*), одушевляемые предметы (*травонька*, *листоченьки*, *тученька*), части тела, иногда в обращениях – мой, милого дружка (*ноженьки*, *рученьки*, *головонька*, *глазоньки*), люди (*свашенька*, *маменька*, *подруженьки*, *муженьки*).

Функционально существительные с данным суффиксом часто выступают как усилители минорной темы: *Ничегохоньки во степи не уродилось, Ни травоньки, ни муравоньки!.. Уродилась.. во степи белая березанька. Мимо этой березаньки Лежит дороженька; Никто по той дороженьке, Никто не прохаживал; Зябнут, зябнут ноженьки, у ключа стоя, Прищипало рученьки к коромыслу, Текут, текут слезоньки по беду лицу...*

Однако если для суффиксов *-ушк-* и *-к-* мотив печали выступал как частное, то у данного это едва ли не основное значение. Незначительные отклонения часто либо имитация, либо ирония: *Мой муженька, работашенька... Поехал муж на гумно,*

Позабыл вилы; Пошлю казака по воду – Ни воды нет, ни казаченьки.

Характерной чертой суффикса является также и то, что в отличие от ранее рассмотренных он присоединяется к прилагательным и наречиям (*молоденький, миленький, зелененький, беленько, раненько*), в чем равным образом можно усматривать закономерность семантическую.

Функциональный анализ типа, особенности его бытования и семантики, ограничения грамматического и тематического характера выявляют особую для него в фольклоре отмеченность 1-го лица, отмеченность не принадлежности, а отношения к лицу. Мотив печали, грусти, ожидаемого и явного неблагополучия, видимо, следствие. Нежелательное, негативное, печальное, через присвоение [7], которое достигается введением отношения 1-го лица, может быть нейтрализовано. Ср. в оборотах: *ох ты горе мое горькое, печаль моя, тоска моя* реализуется не значение принадлежности (ибо нет соответствия в том же значении *печаль твоя, горе его*, но возможно *горе наше, не твоя печаль*), а значение подчеркнутого отношения к лицу, положительно отмеченного, освоенного отношения.

Этимология суффикса, возможно, позволит точнее определить первоначальный характер связей и отношений типа (есть основания видеть связь с формами и окончаниями 1-го лица **en*).

Показательными представляются сопоставления значений и функций трех типов в пределах одной тематической группы имен существительных и сопоставления действия типов для одних и тех же имен. Все три суффикса способны присоединяться к существительным рассмотренных тематических групп (люди – персонификации – отмеченные пространства, предметы), однако не в равной мере и с различной степенью активности.

В то время как суффикс *-ушк-* активен в группе пространств, предметов, лиц, суффикс *-еньк-* (*-оньк-*) – в названиях людей и в персонификациях. Суффиксы группы *-к-* практически не ограничены, хотя в целом тяготеют к предметам. Исключение для *-к-* составляют суффиксы двойного присоединения, сфера которых ограничена грамматически, чаще это существительные мужского рода: *кусточек, полыночек, березочек, лесочек.*

В пределах тематической группы растений существительные женского рода обнаруживают интересную особенность: названия кустов могут иметь суффикс *-ушк-*, в то время как *-к-* и *-оньк-* характерны для обозначений деревьев: *рябинка* – *рябинушка*, *калинка* – *калинушка*, *малинка* – *малинушка*, *ракетка* ... *ракетушка*, но *яблонька*, *елочка*, *сосенка*, *березка* – *березонька*, *липонька* (грамматически возможные *березушка*, *сосенушка*, *елушка*, *липушка* для фольклорных текстов не характерны).

Данное подразделение, как показывает анализ, не столько тематическое, сколько функциональное: *береза*, *сосна*, *яблоня*, *ель* часто выступают как персонификации женского молодого начала (отсюда возможность связи с 1-м лицом и отношение близости – суффикс *-к-*, *-оньк-*), кусты – *ракетка*, *малина*, *калина*, *рябинка* – обычно знаки ощущений и состояний, сущности вне, отсюда большая вероятность для них отношения 2-го лица, обращения к ним.

Общая грамматико-семантическая тенденция для суффиксов *-ушк-* и *-оньк-* состоит в следующем: образования от существительных женского рода более регулярны для суффикса, чем образования от существительных мужского; одушевленные и одушевляемые встречаются чаще, чем неодушевленные; существительные склонения на *-а* – регулярнее, чем существительные склонения на *0* (с нулевым окончанием); тематические группы пространств вероятнее, чем группы предметов; людей и персонификации – чем предметов и нелюдей.

Суффикс *-ушк-* по сравнению с *-оньк-* в образованиях менее ограничен. Для *-к-* характер предпочтений представляется обратным: предпочтительнее и регулярнее оказываются существительные мужского рода, неодушевленные, склонения на *0*, предметы, нелюди.

Явные и неявные ограничения грамматического и семантического характера сами по себе мало о чем свидетельствуют. Показательны только системные соответствия. Система взаимодействий и предпочтений в группах имен и в группах типов – своего рода шкала жестких, но обусловленных проявлений (см. таблицу).

Особый интерес представляют случаи пересечения типов, поскольку тематические и морфологические ограничения не

всегда и не обязательно должны рассматриваться как следствия семантического характера. Имен, способных вступать в параллельные образования, немного. Это имена — обозначения частей тела, пространств и явлений, способных к одушевлению, реже — людей: *глазки — глазушки — глазоньки (-ыньки); ручки — ручушки — рученьки; головка — головочка — головушка; ночка — ноченька — ночушка; зорька — зоренька — зорюшки; травка — травонька — травушка.*

Шкала грамматических и тематических предпочтений суффиксов

Суффиксы	Предпочтения				
	по роду	по склонению	по одушевленности	по тематическим группам	
-к-	муж.род ср.род жен.род	0 скл. -а скл.	неодушевленные одушевленные	пред- меты прост- ранства	нелюди люди
-ушк-	жен.род муж.род ср.род	-а скл. 0 скл.	одушевленные неодушевленные	прост- ранства пред- меты	люди нелюди
-оньк-	жен.род муж.род	-а скл. -а скл.	одушевленные неодушевленные (реже)	в основно м предмет ы	люди нелюди (реже)

Не менее интересны парные соответствия *-ушк-* / *-к-*: *вдовушка — вдовка, сторонушки — сторонка, сердечушко — сердечко, крылечушко — крылечко, колечушко — колечко*; и редкие *-к-* / *-оньк-* (*листик, листочек — листоченьки, косточки — костоньки*) и *-ушк-* / *-оньк-* (*трубушки — трубоньки*). Параллельные образования не просто различны по степени регулярности, в употреблении, они обнаруживают различия функциональные и семантические в отношении охарактеризованной семантики суффиксов.

В тексте суффиксальное варьирование может выступать

как своеобразный прием: *Сиротка ты, сиротинушка, сиротиночка горькая. Сиротинушка ты горькая, горемычная! Запой-ка ты, сиротка, с горя песенку; день, денек, денечек; на часочек на часок; из-за лесика, лесочка.*

Актуален при этом не только ритмический, звуковой ряд, но и семантическое колебание оттенков, тонов и полутонов, придаваемых слову различными суффиксами.

То, что все три суффикса предстают часто как взаимодействующие, то, что возможны суффиксальные вариации и на их основе создание приема, то, что варианты развиваются в пределах одной тематической группы и часто у одного слова, дает возможность предположить не только формальную, но и функционально-семантическую нагруженность типов, их семантическую обусловленность в фольклоре и большую, чем только ласкательность или уменьшительность, дифференциацию, причем в большинстве случаев отличную от нее. Контрастное изучение параллельных суффиксальных образований может дать многое для определения функциональных особенностей семантики типов.

Лексико-синтаксические типы обусловлены в фольклоре движением текста, развитием, ходом повествования. Формантами типа, закрепляющими его определенность, могут служить место в синтагматической схеме, отношение парной обусловленности, позиция в синтаксической структуре в сочетании с такими формальными показателями, как принадлежность лексико-грамматическому классу, наличие аффиксов, видовой, залоговый показатель у глагола и др.

Наличие самих по себе аффиксов у слова еще не дает представления о лексико-синтаксическом типе. Необходимо соединение структурных, формальных, функциональных и семантических признаков.

Одним из специфически фольклорных механизмов развития текста следует считать отношение регулярной парности, проявляемой синтаксически, формально, структурно и семантически. Однако парность сама по себе еще не тип, это принцип, основание нескольких типов.

Типы на основе парности могут быть как именными, так и глагольными. При этом характер семантических отношений и

дополнительный ряд обуславливающих тип формантов различны. Среди глагольных можно выделить следующие:

1. Видовая пара совершенного / несовершенного вида либо пара глаголов, передающих смысл "действие – его результат"; значение типа "обретение, совершение, итог"; форманты – аффиксы видовых отличий при корневой общности, регулярность, характерная повторяемость пары: *гребла(сь) – выгребла, рылась – вырыла, шла – пришла, катятся – не раскатятся, перебрал – выбрал, будил – не мог разбудить*.

2. Глагольная пара "действие + действие-сопровождение, действие-протекание", значение полноты действия, его предельности, форманты – аффиксы общего вида, общей кратности, общего способа совершения действия при корневом отличии: *хожу – гуляю, идет – ведет, ходит – водит, сидит – глядит, чванится – ломается, спросят – скажут*.

3. Глагольная пара "действие + действие-следствие, действие-вывод": *пойдем – найдем, поглядят – покатают, поглядит – полетит, вынется – сбудется, не по разуму пришла – не поправилась*.

Разновидностью третьего типа (глагол + глагол-следствие, -вывод) может служить парное объединение трех глаголов по схеме 2 + 1: *мил целует, мил милует – все правду не скажет; такого-то мать породила, на белый свет отпустила – и на свадьбу снарядила; месяц светит над горою, лучи сияют над рекою – Иван ездит по городу; перебрал – выбрал; кумушки-голубушки, пойдите, посидите у меня, подумайте думушку со мной*.

Именные типы на основе парности в зависимости от степени взаимосвязанности могут реализовать различные отношения:

1. Целостные двойные наименования: *море-озеро, корочка-засушенка, курочка-погребушечка, конь – добра лошадь, хороши-пригожи, суженый-ряженый*. Этот тип возможен среди глаголов как разновидность 2-го глагольного типа, ср.: *хожу-гуляю, шли-прошли, пойду-выйду, шумит-гремит*.

2. Наименования-уточнения (слова, словосочетания), часто синонимичные пары: *кусточек – полынчек; ясный – прекрасный; блюдечко – тарелочка; виноград – винная ягодка; береза белая – кудрявая*.

3. Взаимосоотносимые имена существительные, наименования разных предметов: *калина – малина, очи – брови, хлеб – соль, соколы – соболи, денечки да суточки, часы да минуточки, батюшка – матушка, лес – сад, яблонька – грушица.*

Особым типом на основе развивающейся парности следует считать структурно-ритмическую пятикомпонентную схему 1 2 --> 3 4 --> 5: *нет ни хлеба (а) ни соли (b), нет ни хлеба (а) ни соли (b), ни кислых щей (c) (A B --> A B --> C).*

Возможны вариации схемы: *как над нашими (а) да над воротами (b), над воротами (b), да над широкими (c) всходило четыре месяца (d) (A B --> B C --> D); четыре (а) месяца (b), четыре (а) ясные (c), четыре (а) ясные (c) все прекрасные (d) (ab --> ac ac --> d).*

В качестве компонентов схемы могут выступать как слова, так и словосочетания. Схема распространена в плачах, обычно в зачине: *ой, как сёго дни, сёго денька, ой, сёго дни, денька белова, ой, да по утрце раннова.*

Ритмическая и синтаксическая обусловленность, закреплённость в структуре приема могут рассматриваться как форманты лексико-синтаксического типа наравне с другими.

Вторую группу составляют типы на основе позиции. Характер поддерживающих формантов группы может быть различным:

1. Повтор параллельных конструкций со значением усиления действия, иногда желаемого, либо нежелаемого (осложнение модальными значениями): *государь наш не стареется, его добрые кони не ездятся, его цветное платье не носится, его верные слуги не стареются* (изъявительное наклонение в такой позиции и в таких сочетаниях, вследствие усиленного повтора, приобретает значение усиленного пожелания, обязательности, неизбежности); *как за бaramи жительство было привольное, сладко пошито, поедено, похожено, вволю корушки без хлебушка погложено, босиком снегу потоптано, стинушку кнутом побито; вырастала трава... выросла, вырастала... с той травы выкормлю коня, выкормлю, выкормлю... выглажу его.*

Особое значение для данного типа имеет параллельная повторность префиксов *по-, вы-,* чем дополнительно

подчеркивается неизбежность, обязательность, действительность совершаемого.

2. Параллельный повтор с заменой (часто расподобление имени и определения) со значением увещевания, вынужденности, необходимости: *с кем же ты думу думала, с кем же ты крепкую; с кем же тебе ночку ночевать, с кем тебе зимню коротать; мы пройдем по горенке, мы пройдем по новенькой, мы найдем хорошего, мы найдем Иванушку.*

3. Постпозиция имени прилагательного в параллельных либо повторяющихся конструкциях – значение опорного признака: *береза моя белая, береза кудрявая... на тебе, березанька, листья зеленые, под тобой, березанька, трава шелковая; ты воспой, воспой песню новую, песню новую, развеселую.*

4. Повтор, параллель двух и более глаголов одного вида в другом видовом значении – значении однократной деятельности, усиливающей активность и актуальность действия: *не успела свет-Марья со скамьи шубу взять – за рукав тащила, среди двора сдевала, за воротами встрела; мил целует, мил милует – всю правду не скажет.* Разновидностью типа следует считать употребление совершенного вида в составе сложного будущего: *как тебе, кукушечка, пожар будет перелетить, как тебе, Аксиньюшка, по свекру угодить.*

Позиция слова в соединении с другими формальными показателями (грамматическая форма, лексико-грамматический класс, параллельность конструкций, наличие формо- и словообразовательных общих черт) предполагает в фольклоре реализацию значения, обусловленного фольклорной семантикой. Механизмы образования типов и механизмы их реализаций представляются связанными со всей фольклорной семантикой, ее составляющими и механизмами.

Функционально обусловленные лексико-синтаксические и словообразовательные типы фольклора в семантическом отношении представляют собой варианты языковых. Их вид и семантика специфичны. В статье были представлены лишь некоторые наиболее регулярные и наиболее характерные типы. Отражая характер общих семантических соответствий, типы дают возможность выявлять общие закономерности, присущие как фольклору, так и другим функциональным семантическим системам языковой природы. Типы, следовательно, способны

стать средством не только описания, но и обнаружения свойств системы.

Примечания:

1. См.: Ухов П.Д. *О типических местах (loci communes) в русских народных традиционных песнях.* // Вестник МГУ, 1957, № 1; Артеменко Е.Б. *Устойчивые ряды слов в составе синтаксических структур стихотворного фольклора.* В кн.: Специфика фольклорной лексики и фразеологии. Курск. 1978; Мальцев Г.И. *Традиционные формулы русской необрядовой лирики.* В кн.: Русский фольклор. XXI. Л., 1981; и др.
2. *Русская грамматика.* М., 1980, т. 1, с. 135.
3. Гиперема у И.А. Осовецкого в статье *Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора* // Очерки по стилистике художественной речи. Л., 1979, с. 220; способ обозначения "понятий высшего порядка" у А.А. Потебни (см.: Потебня А.А. *Из записок по русской грамматике.* М., 1968. т. 3, с. 418).
4. См.: Потебня А.А. Указ. соч.
5. См.: Осовецкий И.А. *Стилистические функции некоторых суффиксов имен существительных в русской народной лирической песне.* // Труды Ин-та языкознания. М., 1957, вып. 7. с. 466-504.
6. Ср. подобную функцию обращения-присвоения: Цивьян Т.В. *Об одном аспекте possessивности и способах его выражения в балканских языках.* // В кн.: Славянское и балканское языкознание. М., 1984, с. 79-85.
7. См.: Цивьян Т.В. Указ. соч., с. 81

1986 г.

Гадательный компонент болгарской свадебной песни (сравнительно с русской)

В обрядовом цикле болгарской свадебной песни обращают на себя внимание структуры, модальное единство которых, проявляющееся ритмически, семантически, интонационно, позволяет предположить существование единого кода внутреннего развития, кода модально-акциональной интенции ("волевой" аспект, по определению В. Тэрриера [1]).

Направленность общей интенции свадебного обряда, по классификации Е.Г. Кагарова [2], вбирает в себя группы предохранительных (профилактических), побудительных

(продуцирующих) и историко-правовых действий, различающихся далее по цели и способу. Гадательные в этом ряду оказываются наименее существенными.

Воплощаясь в архаической семантике текста, “волевой” аспект принимает его форму. Заклинательный, наиболее древний модально-волевой компонент, опирающийся на представление о тождестве слова и действия [3], наиболее древний и в свадебном обряде [4], проявляется и обнаруживается в особом устройстве и вида заклинательных обрядово-магических формулах – обращениях, призывах, пожеланиях, кликаньях [5].

Гадательный, опирающийся на механизм гадания, имеет собственные формы выражения и, следовательно, может быть обнаружен в тексте. Гадательные формы можно представить на примере загадок и подблюдных песен: единство скрытого предиката гадания, пересбор – выбор, троекратность задаваемого, невыраженность и подразумеваемость ответа, ситуативная его обусловленность, вопросно-ответная агентно-контрагентная двуплательность, особая интонационно-ритмическая “гадательная” организованность.

Гадание – это своего рода диалог с отсутствующим собеседником (контрагентом), знаковое воспроизведение ситуации, обобщенная схема которой, получаемая в процессе гадания и уточняемая при истолковании, представляет собой его ответную реплику. Гадательный смысл, как правило, элемент либо знак элемента мира.

Однако гадательный компонент “волевого” аспекта (модального значения) обрядовой песни отличен от действия гадания и от гадания как ритуально-обрядового проявления [6]. Отличен семантически, по структуре и виду. Их объединяет общность семантической установки на неопределенность и цель – снискать неуверенность, перевести неизвестное в известное, сделать видимым невидимое. Формы же, место и роль того и другого различны.

Если гадание как действие предполагает структурную и предикатную отмеченность элементов, то гадательный компонент как показатель модальности обнаруживается в совокупности признаков, в особой внутренней организованности ритма, семантики, интонации, в характерной модальной напряженности текста.

Гадательность, о которой здесь говорится как об интенции, проявляет себя как внутренняя установка “субъекта” текста на ожидаемость (субъекта в понимании Э. Бенвениста [7]). Сомнение, неуверенность в благе и его желательность – вот то, что составляет ее смысл. Гадательность проявляется в желании узнать, *что* будет, в стремлении успокоить и показать, что *хорошо*, однако при неполной убежденности.

Это внутренняя модальность текста, и как модальность, следовательно, ее необходимо воспринимать и рассматривать. Совпадения с ритуалом гадания, если таковые обнаружатся, будут структурно-внутренними, но не структурно-формальными.

Заклинательность, проявляясь как ведущий волевой компонент русской свадебной песни, как ее модальность, предполагает иной вид, иное значение и структуру. Модальное направление русской свадебной песни исходит из того, что все хорошо, – смысл же произносимых слов и производимых в обряде действий состоит в том, чтобы закрепить его и усилить, снять возможность влияния дурного, оградить себя от него.

Смысл различия двух модальностей можно представить в формулах “реальное как желаемое” (болгарская) “желаемое как реальное” (русская). И в том и в другом случае проявлена интенция заклинительности, но заклинительности различной по существу.

Развития в песнях двух разнонаправленных значений не параллельны друг другу, различны по месту проявления в обряде. Опираясь на пять этапов архаической инвариантной схемы свадебного обряда [8], типы гадательной модальной структуры болгарской песни можно рассматривать в последовательности: сватовство (I), до свадьбы (II), перед свадьбой (III), в день свадьбы (IV) и после свадьбы (V).

В болгарской песне модальное значение гадательности последовательно отражает семантику пяти этапов обряда.

1. Не полностью определенное начало, зачин свадебного действия, призыв к объединению двух в одно (*песни на годжеа / обручения, помолвки*):

Гора се с гора ставила,
вода се с вода ставила,
два са се свата ставили,

Лес с лесом собрался,
вода с водой собралась,
два свата собрались,

два свата като два брака,
та иманье измежаха,
та заедно си търгуват
по тая равна планина [9]...
(304)

два свата как два брата,
и добро свое смесали,
и вместе торгуют
на той гладкой горе...

Неуверенность в совершении, сомнения и желательность, характерные для этого этапа, отражаются структурно и семантически: гости пришли — хозяина нету; невеста сомневается в том, что достойна:

Госте ми са дошле,
госте годежници.
На конак паднали
у Вутя чорбаджи.
Вутя тука нема...(302)

Гости мои пришли,
гости сваты.
На двор попали
К Вуку господину.
Вука тут нету...

Девойка майка гоद्याва...
девойка плаче...
не гоद्याвай ме...
че съм се малко,
глупаво...
не мога диван да стоя⁵⁷...
камо ли икрам да чина...
(302)

Девину мать обручает...
девица плачет...
не обручай меня...
ведь я мала, глупа...
не умею стоять с
почтением...
не то что почет (честь)
доставить...

Неуверенность, сомнения и желательность проявляются ритмически и интонационно, в контрастных расположениях, диалоговом построении реплик сомнения, беспокойства, неизвестности и успокоения, убеждения. Интонационное движение неуверенности, поиска постоянно ощущается в песне — *как будет? что будет? так, не так?* Для обретения спокойствия, равновесия необходимо подкрепление со стороны, вторым голосом:

— Върни се, калино,

— Вернись, калина,

57 *Сто'я див'ан чап'аз* 'стоять в подобострастной позе' (со сложенными на животе руками); *чапраз* -- серебряная пряжка на женском поясе

върни се, малино,
не съ лоши йора (?)
госте годежници. (302)

вернись, малина,
они не плохие (?),
гости сваты.

— Пристани, момне,
пристани...
дивана да ти откупа...
икрама да ти исчина...
(303)

— Соголасись, дитя,
согласись...
почтения тебе выкуплю,
чести тебе доставлю...

Функция знаков-символов состоит в подтверждении необходимости и неизбежности ожидаемого. В том, чтобы успокоить, сийть сомнение. В намерении убедить в реальности:

— Довечер ше, мамо, да
дойдат
змейове с бели атове.
(304)

— Сегодня вечером, мама,
приедут
змеи на белых конях.

(Змей -- регулярный символ, знак, обозначение чужого, чуждого, погустороннего, потенциального жениха. Ср. в другой болгарской песне:

Мене ма, мамо, змей
либи,
либи ме, ама не води

Меня, мама, змей любит,
любит меня, но не ходит.)

В том, чтобы подкрепить уверенность скрытой формулой
так = не так:

— Я збирайте се сватове...
Кога натамо пойдооме,
вишни и трешни цъфтеа,
кога се оттам върнааме,
вишни и трешни узрели --
сван клонете кършеа,
на булка венец правеа.

— Собирайтесь-ка, сваты...
Когда туда пойдем,
вишни и черешни цветут,
когда оттуда вернемся,
вишни и черешни поспели --
свои ветви ломат,
на молодую венец готовят.

II. Призыв, неуверенность (поиски, хождения, вопрошения) первого этапа сменяются действиями, модальное значение которых состоит в том, чтобы подкрепить уверенность, утвердить реальность и несомненность совершающегося в обряде. Это проявляется как смысл обрядовых действий: **приготване на сватбените хлебове** / *приготовление свадебных хлебов*, **сеене на жито** / *просеивание муки*, **месене на тесто** / *замешивание теста*, **печенне на кравае** / *печенье каравая*. Это же проявляется в семантике и устройстве песен.

В модальном развитии наблюдается последовательность: чем дальше продвигается действие обряда, чем больше производимых действий, тем более растет уверенность, тем несомнительнее предстает реальность события.

Гадательность особенно ощутима в начале. Действия носят характер проверки на истинность отношения, достоверность факта:

Дайте сито и ситно
решето,
да просеем юнакови
двори,
да найдеме юнаково
пръстен,
да питаме юнакова маля
играе ли юнаково сърце.
(307)

Дайте сито и частое решето,
просеем молодца дворы,
найдем молодца кольцо,
спросим молодца мать,
играет ли молодца сердце.

Засели са девет сита,
девет сита конпринени,
че присели сичка гора,
едно дърво останало,
на дървото люлка вейка.
Че кой седи в люлката?..
Който мина се га люлка...
(307)

Засеяли девять сит,
девять сит шелковых,
да просеяли все леса.
одно дерево осталось,
на том дереве качели
качаются.
А кто сидит на тех качелях?..
Кто проходит мимо
качелей...

В песнях можно выделить действия различные по модальности.

1) Совершаемые с целью уверить в надежности намерений стороны:

... да найдеме моминия	... как найдем мы девичье
пърстенъ,	кольцо,
да го пратим на малка	как пошлем его маленькой
девойк	девушке,
а,	пусть готовится утром в
да са готви рапо вав	воскресенье.
неделя...(306)	

2) С целью поправить нарушенную уверенность, преодолеть возникающее препятствие к совершению:

Играла йе...	Играла е...
мома с момка...	девица с молодцем...
на егрище...	на игрище...
на зло място...	на злом месте...
Загубили...	Потеряли...
моми гривня...	девицы браслет...
момку пръстен...	молодца кольцо...

– Донесете... ситно сито,	– Принесите... частое сито,
да прссеем... прах и	просеем... пыль и пепел,
пепел,	найдем... девицы браслет...
да найдеме... моми	молодцу кольцо.
гривня...	
момку пръстен. (306)	

3) С целью убедиться в надежности обоюдных действий:

...да питае...	...спросим...
играе ли юнаково сърце.	играет ли молодца сердце.
– Игра, игра, един Бог да	– Играет, играет, один Бог
знае,	знает,

като вран конь в зелено
левагъс.

...да питаме...

играе ли моминото сърце.

— Игра, игра, един Бог да
знае

като рыба у студена вода.
(307)

как ворон конь в зеленом
лугу.

...спросим...

играет ли девичье сердце.

— Играет, играет, один Бог
знает,

как рыба в студеной воде.

4) С целью убедить в несомненности выбора (из многого
— одно):

...идно дърво
останало,

идно дърво
лафиново,

под дървото сиво
стадо,

Марко фоди из
стадото

да избира вакла
овць.

Чи ни избира вакла
овць,

най си избра бяла
Стояна. (308)

...одно дерево осталось,

одно дерево лавровое,

под деревом серое стадо,

Марко ходит по стаду,

выбирает овцу с черными пятнами
около глаз.

Что не выбирает овцу с черными
пятнами около глаз,

а выбрал себе белую Стояну.

5) С целью убедить в совершаемом как непреложном:

Засяваме, запяваме...

тази вечер на ергения...

утро вечер на момата...

Напекло е ясно слънце...

израсла е тънка иль...

Кой как мина, отчули си...

Иван мина, отскубна я...

посажда я в бащин двори...

(308)

Засееваем, запеваем...

этим вечером на молодца...

завтра вечером на девицу...

Нагрело ясно солнце...

выросла тонкая ель...

Кто ни пройдет, отломит...

Иван пройдет вырвет ее...

посадит ее на отцовском

дворе...

Последний тип подготавливает переход к модальности третьего этапа обряда – модальности подтверждения факта. Вместе с тем для второго этапа характерны модальные проявления первого: призыв к объединению, из двух – одно:

Провикнала са с момковата
майка
до сваа си, до момина майка:
– Аз си имам, свао, сина сив
сокола,
ти си имаш, свао, мома
еребица,
а да са сватиме, а да са
сродиме! (313)

Прокричала молодца мать
свахе своей, матери девицы:
– У меня есть, сваха, сын
серый сокол,
у тебя, сваха, девица
куропатка,
породнимся, сосватаемся!

призыв >

неуверенность >

снятие:

– Дойди, дойди, бел
Босильче мойе!
– И да дойдам, къде ке те
найдама?
– Ке ме наидиш майкини
пазуи,
ке ме наидиш таткини
скутен,
ке ме наидиш братон двори
(312)

– Приходи, приходи, белый
мой Васильче!
– А приду, где тебя найду?
– Найдешь меня у матушки за
пазухой,
найдешь меня у батюшки в
подоле,
найдешь меня у брата на дворе

Сокол лита низ тесни
клисурн,
литеаки сокол, прашеаки,
и питаше далек ли са,
далек ли са момините
двори.
Они му ведат и говорят:
– Ни са далек, ни са яко
близу;
тука поят момите,
и си месят танка

Сокол летает по узким ущельям,
летая, сокол, поднимая пыль,
спрашивал, далек ли,
далек ли девичий двор.
Они ему, отвечая, говорят:
– Не далек, не так, чтобы
близко;
тут поют девушки,
и месят тонкую плетеницу,
тут поют, у молодца слушают.

плетеница⁵⁸,
тука поят, у момчeve ce
слуша. (313)

Таким образом, для первых двух этапов можно выделить две структуры гадательного компонента: **призыв два > одно и действие, приводящее к снятию сомнения**. Акценты и вид каждой, в зависимости от песни, места в обряде, последовательности модального развития на переходе от неизвестности, неуверенности к уверенности и совершению различны.

Инвариант первой функции можно представить как повторность, в отдельных случаях редуцированную: **два, два и одно, два и вместе**, с призывом соединить, собрать, встретить. Инвариант второй разворачивается в последовательности пяти предикатов: **действие — нарушение (нарушенность) — сомнение (неуверенность) — действия по преодолению (подкрепление) — снятие сомнений, уверенность, успокоение**. Соотношение предикатов значимо и образует медиативное течение от начала (импульса) к завершению в кольцо:

действие-начало > нарушение ожидаемого > снятие сомнений

сомнения, неуверенность < > действия для уверенности (подкрепления)

Семантика отдельных текстов второго этапа обряда отражает модальный компонент общего движения на каком-то его повороте, к каком-то ходу. Общая тенденция модального развития этапа — от неизвестности, действий модальной неопределенности к определенности, обретению, достоверности.

III. Модальность этапа состоит в подтверждении события, в уверенности "так есть". Характер производимых действий имеет целью не проверить, а закрепить и усилить очевидность и истинность совершаемого. Как и для предыдущих этапов, для третьего характерно движение от вопроса о действии "не то ли

⁵⁸ Свадебный хлеб.

делает, так ли?" к утверждению "делает, делают вместе, не то, а то делают".

Повторность вопросно-ответных реплик, символы-знаки свершения, акцентация смысла действий (что-то делается – для чего?) как действий свершения, готовности, неотвратимости, – все это усиливает и проявляет модальное значение третьего этапа как этапа подтверждения факта, как модальность уверенности. Действия призваны закрепить ее, подтвердить как неопровержимую.

Разновидности действий:

1) что-то произошло от, нарушилось от действий = знаков приготвления, знаков обряда:

Защо си горо повахнала —	девойка е боса номинала... да нажъне росна детелина, да нахрани зетьовата коня, да са готви рано вав неделя... за млада зетя (314)
--------------------------	--

Почему лес	девица босая прошла...
появл? —	накосить росистого клевера, накормить зятя коня, приготовиться утром в воскресенье... за молодого зятя

Повахнал дъб и пролистнал	мъгла попадна,
сухар —	до сама земля; на тои двори две слънца греят (315)

Появл дъб и покрывся сухой	мгла пала,
листвой —	до самой земли;
(сухой дуб)	на этом дворе два солнца греют

2) то, что делается, то, что происходит, есть знак свершения:

Изграло е слънце ясно
у Даньови равни двори;
то не било ясно слънце,
най ми било алян байрак
(319)

Взыграло ясное солнце
на Дановом (Богдановом)
ровном дворе;
то не было ясное солнце,
то было алое знамя

Крагуй стои... на
фуруглица...
– Слезе, крагуй... от
фуруглица,
ке те дадим... крава с
тельо...
овца с ягне...
на ми не сляза (320)

Ястреб сидит... на знамени...
– Сойди, ястреб... со знамени,
дадим тебе корову с телёнком...
овцу с ягненком...
но он не сходит

знак совместности:

Наемнал се е младоженък...
със млада невеста...
юкачиле се,
йоткинале й /златна ябълка/
(319)

Нанялся молодой...
с молодой невестой...
взобрались,
достали его /золотое яблоко/

3) вопрос проверки и утверждения; то, что делается, есть
знак готовности:

Крагуй долете,
девойку...
шу да гу дариме?..
– Да гу дариме...
сас червен чембер,
сас бел тестемель.
– ...излял ли си... момку,
златан поретень?
– Излял...
– Исплел ли си...
гайтаният?
– Исплел. (320)

Ястреб долетел, девица...
будем дарить его?..
– Будем дарить его...
красной косынкой,
белым платком.
– ...вылил ли ты себе, молодец,
золот перстень?
– Вылил...
– Сплел ли себе...
шнур (галун)?
– Сплел...

4) знаковый смысл совершаемых действий – в очевидном соответствии факту обряда:

Тука се вие... зелен венец.	Здесь плетут... зеленый венок. А дотечет... мутна вода,
Па дотече... мътна вода,	а денесет... росистый цветок,
па донесе... росно цвете,	пусть плетут... зеленый венок.
да се вие... зелен венеч.	

(322)

5) проверка на убежденность:

Вяля кума... три шарени венка:	Плела кума... три разноцветных венка:
еден веноч... други	один веноч... другой веноч...
веноч...	третий веноч...
трети веноч...	да пойдет кума венчать
та ке иде кума да венчава (323)	

Третий этап, более, чем другие, в модальном отношении имеет знаково-подтверждающий характер. Знаки как обрядовые – *украсяване на сватбеното знамене / украшение свадебного знамени, виење на венците / плетение венков, редене на кумовото дървца / обряжение деревца посаженного отца, плетене на невестата / заплетение косы невесты, бръснене на младоженеца / бритье молодого*, – так и песенно-текстовые – *изгряло е ясно слънце / заиграло ясное солнце, израсло дърво високо / выросло высокое дерево, цъфнало бял-червен трендафил / расцвела бело-красная роза, крагуй долете / ястреб прилетел, трепери бяла копринна пред свекор и пред свекърва / дрожит белый шелк перед свекром и свекровью*, – имеют в первую очередь утвердительный, закрепляющий, удостоверяющий смысл.

Повторность как очевидность проявляется в ритмическом и интонационном оформлении песен. Обряд предстает в развернутом и несомнительном виде, в развитии. Твердость, уверенность фразового движения, утвердительная, а не

искательная вопросительность, поступательность, плотность ритма, многотактовость движения фразы (не два, два и одно < > **Перепад** > движение, как для первого) — вот то, что характеризует интонационно-ритмический облик модального значения третьего этапа.

Четвертый и пятый этапы проявляют модальность факта, т.е. модальность реальности в различных ее оттенках и значениях. Гадательный компонент как таковой не присутствует. Действия обряда, семантика фрагмента песни направлены на устройство и регуляцию отношений сближения, соединения, принятия в новый род. Модальность факта свадьбы уступает место модальности другого события. Ведущими становятся другие компоненты модального значения.

Сопоставление с русской свадебной песней приводит к мысли о национальном своеобразии модального оформления обряда. Развитие модальных значений, сама модальность, при сходстве некоторых других семантических составляющих, у болгарских и русских свадебных песен не совпадают. Для болгарской песни характерно развитие модального значения гадательного компонента от неуверенности, сомнения к растущей уверенности и подтверждению реальности факта (модальность растущей уверенности):

I	II	III	IV-V
призыв	необходимость	действия-	действия-
неуверенность	подтверждающих	подтвержде-	совершения;
неизвестность	и подкрепляющих	ния	соединение,
	действий		принятие в род,
			сближение
			реальность
			факта
	усиление уверенности		

Модальность русской свадебной песни утвердительна, поскольку реальность событий не вызывает сомнений. Развитие получает в первую очередь желательный (желательно-заклинательный) компонент: защита, оберег, ограда (разыгрываемые нежелание невесты, неподготовленность к браку, сожаление, печаль, "незрелость"); констатация достоинств, благополучия, отмеченности рождения, хорошего рода;

констатация “пары”, “хорошего выбора” (женхх в самый раз пара невесте, невеста – хороший выбор); усиление качеств, стремление наделить силой, придать неотвратимость ожидаемому проявлению и действиям жениха.

Все события оказываются втянутыми в движение ожидания > совершения с модальным показателем падающей, растущей неотвратимости как растущей силы. Акцент в русской песне падает не на факт, не на соединение двух родов, не на слияние двух в одно, как в болгарской, а на взаимодействие агента и контрагента, невесты и жениха. Агент (невеста) предстает как ожидающее, пассивное, подготавливаемое. Контрагент (жених) – как ожидаемая активная сила, зрелое, падающее, неотвратимое.

Национальная характерность модального значения обрядовой песни, видимо, не случайна. Из текстов фольклора, как из особенностей устройства лексических значений, из фразеологии, можно вывести неповторимые черты национальной семантики, отражающей своеобразие социальное, историческое, мировоззренческое, – все то, что проявляется в языке, особенностях восприятия мира, особенностях устройства культуры. Несомненный интерес представляет в этом отношении сопоставление фактов близкородственных языков и культур, фактов общего корня. Развивающаяся модальность, смена и движение модальных значений в структуре обряда, в синхронии и диахронии, могут стать еще одним этноязыковым и типологическим показателем, еще одним основанием сопоставления традиций, культур, этносов.

Литература и примечания:

1. Гэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 135.
2. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. // Сборник Музея антропологии и этнографии. VIII. Л., с.152-195.
3. Зеленин Д.К. Магическая функция слов и словесных произведений. // Сборник академику Н.Я. Марру. 1935, с. 507-516.
4. Колесникова И.М. Простейшие типы русских народных свадебных песен. // Русский народный свадебный обряд. Л., с. 106-121.
5. См., напр., работы: Виноградова Л.Н. Девицы гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности. // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. с. 13-43; Соколова В.К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах. // Обряды и обрядовый фольклор. М.,

1982, с. 11-24.

6. О гадании как ритуальном действии см. работы: *Тэрнер В.* Гадание и его символика. // *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983, с. 47-69; *Байбурич А.К.* Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища. // *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.* М., 1977, с. 123-130.

7. *Benveniste E.* De la subjectivité dans le langage. // *Benveniste E.* Problèmes de la linguistique générale. Paris, 1966.

8. *Гура А.В.* Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (на материале Вологодской губ.). // *Русский народный свадебный обряд.* Л., 1973, с. 72-88.

9. Иллюстративный материал цит. по кн.: *Българска народна поезия и проза. Т. 2. Обредни песни* (сост. и ред. *Р. Иванова* и *Т. Не. Живков*). София, 1981 (Сватбени песни), с сохранением всех диалектных форм, принятых в источнике. В скобках указана страница источника.

1986 г.

Ритмоэкспрессия погребального плача

Плач, как фольклорный текст, служит выражению интенции — обрядовой и индивидуальной, совмещаемых в тексте. Обрядовая, обусловленная смыслом действия, определена фазой совершаемого, ее заданность исходна. Индивидуальная — субъективна и ситуативна, хотя обусловлена ролью агента плача, его отношением к умершему (степенью близости родства).

Средством выражения и достижения интенции служит ритм — заданная чередующаяся расположенность значимых элементов. Ритм понимается как совокупность совмещенных, усиливающихся и резонирующих друг в друге составляющих, как внутреннее организующее начало, динамизирующий импульсатор смысловой формы и структуры текста.

Фазы цикла представляют собой модальную последовательность сменяемых действий. Цикл — парадигматическую, обусловленную заданность ритмоструктур, объединенных ритуальной целью. Фазы первого и фазы повторных (поминальных) циклов не полностью соотносимы, единство обряда достигается общностью модального, предикатного, агентно-контрагентного, ритмико-интенционального устройства.

	агент	предикаты	контрагент
(I) Вопросение	“я”, тот, кто голосит или от лица кого голосят	отправление на могилу, обращение к умершему, контакт с ним; утрата	умерший
(II) Оповещение	“я”	предчувствие и приход смерти; обращение к родным; невозможность контакта с умершим	умерший родные и близкие его

(III) Обряжение	“я”, “мы”, родные и близкие	обращение к умершему, приготовление и прощание с родными, обретение нового дома, встреча с умершими родными	умерший
(IV) Отправление	умерший	уход без возвращения, прощание домом, округой	“мы”, родные с места
(V) Расставание	“я”, “мы”	приглашение, ожидание прихода, мнимой встречи и ухода, (не)возможность возвращения	умерший

Ритмические структуры определяются по проявлениям: интонационные, семантические, модально-предикатные. Каждая последующая включает предыдущую. Каждая значимая часть структуры может быть развернута в самостоятельную структуру.

Интонационные – выводятся по строке, на основе напева, образуя фигуры нисходящего трехдольного вида. Долгота, сила, характер тоновых колебаний в пределах каждой доли, их соотношения экспрессивно значимы (определяясь значением интенции и степенью ее напряженности). В дальнейшем, на основе анализа живого исполнения плача, необходим будет переход к определению тоновых фигур эмоции.

Семантические – воспроизводят значимую синтагматическую последовательность ритмически организованных единиц времени, места, агента, контрагента и предиката в его модальных значениях императива (действия либо

состояния, побуждаемого агентом), опатива (агентом желаемого), интеррогатива (предполагаемого, вопросительного, сомнительного, вероятностного, ожидаемого) и индикатива (утверждаемого как данность).

Модально-предикатные – передают схему модально обозначенных переходов текста и связаны с акциональной спецификой фазы. Каждая фаза предполагает собственный набор и сочетания модально ориентированных предикатов.

Соотношение структур по фазам представляется значимым и не случайным. На его основе выводимо интенциональное значение текста, фазы и цикла в целом. Для этого фазы должны представлять модели инварианта соотношений. Однако выявление инвариантных моделей возможно только на основе анализа достаточного количества текстов.

Реконструкция ритмоэкспрессивного инварианта традиции (русского погребального плача) предполагает также решение вопросов вариативности и типологии: территориальной, исторической, индивидуальной. Таблица не представляет собой результат такого анализа, в ней отражены модели текстов в качестве иллюстрации возможностей сопоставления структур.

№ I⁹⁰.

Ой, как сѣг'ю дни, сѣг'ю денька,

Ой, сѣго дн'и, денька белова,

Ой, да по утрице раннова,

Ой, я пошла-то, горюшница,

Ой, ко Ёгорью ко старому,

Ой, ко заутринке ранною,

Ой, ко обидѣнке поздно,

Ой, ко родимой-то мамушке,

Ой, на крутые могилушки,

Ой, на жѣлт'ые песочки,

Ой, уж ты стань-ко по-старому,

Ой, подымися по-прежнему,

Ой, да родимая мамушка,

Ой, на свои резвы ноженьки!

Ритмоинтонационная фигура:

Ой, как сё _ го дни, сё _ го день _ ка

1

5

3

Структурно-семантическая модель:

Ой, как сёго дни, // сёго денька, //

Ой, сёго дни, // денька белова, // 4

Ой, да по утрице раннова // 1

№ 35.

Ой тошнёшенько, да чего я да не думала,

Ой тошнёшенько, да чего век я не чаяла,

Ой тошнёшенько, да чтой у нас да случилось,

Ой тошнёшенько, да чтой у нас получилосе!

Ой тошнёшенько, да подошла скоро смёртонька!

Ой тошнёшенько, она пришла, не сказаласе,

Ой тошнёшенько, тебя взяла, не спросиласе,

Ой тошнёшенько, да не в пор'у, не во вре...

Ритмоинтонационная фигура:

О _ й то-ш-нё... о _ ше _ нь _ ко, да че _ го я да не ду-ма _ ла

5

11

2

Структурно-семантическая модель:

Ой тошнёшенько, да чего я да не думала, //

Ой тошнёшенько, да чего век я не чаяла, //

Ой тошнёшенько, да чтой у нас да случилось, //

Ой тошнёшенько, да чтой у нас получилосе! // 4

Ой тошнёшенько, да подошла скоро смёртонька! / 1

№ 9

Ой, тебе сделали, мамушка,

Ой, тебе горенку новую,

Ой, нову'ю, безоконную,

Ой, без дверей, без окошечёк!

Ой, да погленулась ли мамушке,

Ой, да погленулась ли родимой-то,

Ой, тебе горенка новая?

Ой, ты пойдёшь-то ведь, мамушка,
 Ой, ты пойдёшь-то ведь, родимая,
 Ой, по тому свету белому.
 Ой, ты увидишь ведь, мамушка,
 Ой, ты увидишь, родимая,
 Ой, ты родимую сестрицу —
 Ой, да скажи-ко ты, мамушка,
 Ой, да ты скажи-ко, родимая,
 Ой, от меня, от горящици,
 Ой, да поклончики низкие!

Ритмоинтонационная фигура:

Ой, те_бе сде_ла_ли, ма_му_шка,
 1 5 3

Структурно-семантическая модель:

Ой, тебе сделали, мамушка, // 1
 Ой, тебе горенку новую, //
 Ой, новую, безоконную, // 2
 Ой, без дверей, без окошечёк! // 1.

№ 8

Ой, ты, родимая мамушка,
 Ой, ты куда наряжаешься,
 Ой, ты куда собираешься?
 Ой, в путь-дорожку далёкую,
 Ой, в путь-дорожку широкую!
 Ой, ты, родимая мамушка, ...ой!
 Ой, ты, знать, скажи-ко ты, мамушка,
 Ой, уж как мне-то, горящице,
 Ой, как мне жить, не погинути...

Ритмоинтонационная фигура:

Ой, ты, ро- ди_ма_ я ма_ му _шка,
 1 5 3

Структурно-семантическая модель:

Ой, ты, родимая мамушка, // 1
 Ой, ты куда наряжаешься, //

Соотношение ритмических структур по фазам погребального цикла⁶⁰

Ритмоинтонационная фигура (по строке)	Структурно-семантическая модель (таксис)	Модально-предикатная структура	Интенциональное значение
(1) № 1 1 5 3	Зачин 4 : 1 время место императив	< зов < утрата > невозможность иного	желание прежнего (того, что было до смерти)
(2) № 35 5 11 2	4 : 1 модальный индикатив время контрагент агент	неожиданность смерти > несвоевременность ухода > утрата > невозможность контакта с умершим	поиск защиты в роде
(3) № 9 1 5 3	1 : 2 : 1 новое место императив индикатив	уход > поручение > утрата уход > прощание > невозможность возвращения	подтверждение контакта с умершими рода
(4) № 8 1 5 3	1 : 4 : 1 место интерrogатив индикатив	уход < > утрата	поиск защиты у умершей
(5) № 12 1 5 3	1 : 2 : 1 императив место агента место контрагента отплатив место	обращение зов подтверждение прихода > желание контакта > отправление	подтверждение контакта с умершей

1987 г.

⁶⁰ По техническим причинам структуры в таблице представлены без графических оформлений, лишь перечнем компонентов.

Функциональная типология фольклорных текстов

Структуру любой единицы, имеющей знаковую природу, можно представить в виде модели (формулы) соотношения ее компонентов, числовое и реляционное выражение которой может служить типологическим основанием функции единицы. Закономерность эта представляется универсальной, не зависящей от природы исследуемой единицы. Поскольку анализ производился на текстах русской фольклорной традиции, представляется необходимым сделать ряд пояснений, касающихся его процедуры и результатов:

1) Фольклорные тексты рассматривались с точки зрения коммуникативной, с точки зрения динамики развертывающегося, направленного на адресата смысла, воплощающегося в экспликативно значимых компонентах высказывания.

2) Соотношения этих компонентов высказывания представлялись как модели его коммуникативной структуры.

3) Модели эти, имеющие собственное числовое и реляционно-структурное выражение, рассматривались в аспекте коммуникативной (функциональной) нагрузки фольклорного текста, которая понималась как интенция субъекта текста, т.е. коммуникативное намерение и коммуникативная направленность.

4) Эта направленность, передающая интенцию создателя текста, была тем основанием, по которому производилось представление о контурах определяемой типологии.

5) Анализ и поиск моделей по другим основаниям, других текстов культуры и с иных точек зрения должен производиться в соответствии с единицами (компонентами) и функциями, адекватными избираемым критериям. Общее как механизм специфично в формах и проявлениях. Одним из таких проявлений и представлялся настоящий фрагмент типологии текстов русской фольклорной традиции.

В тексте вычленялись имеющие коммуникативно достаточный характер единицы (подобные высказываниям), соотношение актантных и предикатных ядер, смысл которых образовывали числовые модели-формулы, повторявшиеся в пределах некоторого текстового фрагмента. Получались довольно устойчивые, имеющие регулярный характер соотношения,

выражающиеся пульсирующим (то имплицитным, то эксплицитным) соотношением 1 с переходом в 2 либо 2 с переходом в 1, 2 с переходом в 3 либо 3 с переходом в 2 и, соответственно, 3 в 4//4 в 3, 4 в 5//5 в 4. На основе этих соотношений выявились четыре модели – 1(2)//(1)2; 2(3)//(2)3; 3(4)//(3)4; 4(5)//(4)5, каждая из которых оказалась закреплённой за текстами определённой коммуникативно-интенциональной значимости: идентификации (узнавания, тождества) – 1(2) //(1)2; приобретения (освоения, расширения) – 2(3)//(2)3; перехода (передачи, посвящения, стимуляции) – 3(4)//(3)4; защиты (оберега, замыкания, сужения) – 4(5)//(4)5.

В основе песенных фольклорных текстов, как обрядовых, так и необрядовых, лежит обычно одна числовая модель. В структуре повествовательных текстов (текстов сказок) можно выявить две и более интенциональных модели, причем четко прослеживается тенденция начала и продолжения: модель начала меньше в числовом выражении моделей продолжения текста.

Наблюдения над соотношениями моделей в фольклорных текстах дают возможность сделать предположение о зависимости между коммуникативной структурой и функцией текста, определив, тем самым, первоначальное место текста в системе традиции, в обрядовом цикле, в структуре обряда; место обряда в обрядовом цикле и системе традиции, место цикла в системе целого.

Числовые соотношения и закономерности, при условии выявления всей системы моделей данной традиции, могли бы стать объективным критерием функционального и жанрового определения текста, фрагмента текста; позволили бы увидеть закономерности построения текста, обряда, цикла, соотнести эти данные с семантикой (семантической структурой) составляющих текст элементов и единиц.

Между текстами различной функциональной и жанровой обусловленности существуют соотношения достаточно характерные. Так, подблюдные песни имеют модели 1(2)//(1)2 и 2(3)//(2)3 – модели идентификации и приобретения. Выюнные песни – модели в первую очередь 3(4)//(3)4 – передачи (посвящения, перехода). Тексты плачей – едва ли не все модели. Представляется возможным, таким образом, вывести общую последовательности в структуре обряда как целого в его

интенционально-коммуникативном развитии, с опорой на структуры модальных соотношений.

Поскольку в пределах небольшого объема показать в явном виде процедуру определения модели в ее числовом и семантическом виде было бы весьма затруднительно (да и не настолько важно, в виду того, что модели в их непосредственном оформлении возможны разные в зависимости от избираемого критерия, и в любом случае механизм будет единым), задача виделась в представлении самой идеи зависимости между коммуникативной структурой и функцией на основе моделей, воплощающих в числе и структуре определенный, для фольклорной традиции значимый, тип интенции ее субъекта. Полное представление отмеченных соответствий для системы фольклора (равно как и другой знаковой, семиотической системы) — задача специального развернутого исследования.

1991 г.

3. Установления социума

Особенностью традиции необходимо считать способность пронизывания собой, проникновения в сферы общественного сознания, порождая феномен, обозначаемый часто термином «традиционное мышление», реализующее себя в представлениях, ведущих, если не прямо к стереотипам, шаблонам и установкам — поведения, восприятия, оценок, то по крайней мере в приобретаемых и придаваемых смыслах всему тому, что имеет объективируемый и социализируемый характер. Воплощает это себя также и в том, что можно бы было назвать *установлениями социума*, или внутренними, не обязательно осознаваемыми, регуляторами и механизмами оформления общественных отношений, форм и видов совместного, коллективного (не обязательно и не только коллективистского) бытия. Установления эти могут иметь и имеют, как, впрочем, и многое прочее, универсальный уровень, слой, воплощения, типологический, какого-то типа культуры (типов культуры), и индивидуальный, принятый в данной этнической, национальной, субэтнической, групповой среде. Точнее бы было сказать, однако, не столько принятый, сколько действующий, потому что установления эти, будучи формами не осознанных регуляций, либо осознанных, но как следствие и далеко не всегда, можно считать проявлениями своего рода стихии, складывающимися, откладывающимися, оформляющими себя, в результате стирания, притирания, столкновения всех составляющих своего рода броуновского движения, а также брожения, в социуме, движения длительного, растянутого, эволюционирующего. В этом смысле и отношении отложения социальных привычек, моделей взаимодействия и общественных норм можно считать подобными по своей природе и характеру таким же языковым. Язык и социум, тем самым, действуют и проявляют себя изоморфно, как две стороны того существа, которое сходится в единстве своем к представлению социального, взаимодействующего с другими, такими же, как и он сам, человека. В таком ключе и с мыслью об этом были написаны две помещаемых далее разработки.

Хозяин бани и те, что другие (лингвоэтнологические заметки)

Чем, собственно говоря, является баня? Вопрос, казалось бы, несколько праздный, но отнюдь не простой, как может представиться на первый взгляд.

Известно, что в бане моются, парятся (коль скоро речь о русской бане) и в бане веники. В баню еще посылают. Так же, как и в болото, и с тем же чувством.

Баня в мифологическом и ритуально-обрядовом отношении явление отнюдь не простое, даже прямо скажем, загадочное. Но не эта баня будет предметом нашего рассмотрения. А баня как лингвокультурный и ассоциативно-образный концептуальный феномен, как своего рода лексема некоего словаря языка сознания носителей русскоязычной ментальности.

Трудно, по правде сказать, отделить одно от другого. Лингвоэтнологический срез явления – может быть, вершина, а может быть, только проекция всего того, что данная этнокультура в себя целиком включает и куда неизбежно входят и мифологические, и ритуально-обрядовые, и фольклорные, и исторические, и социальные, и литературно-художественные, и собственно языковые ассоциации и представления. Но они все там, наслаиваясь, переплавляются и трансформируются, образуя нечто отдельно-собственное, некую "самость", чему и дадим условно название *лингвоэтнологического*.

Это как то, что далеко не всегда лежит на поверхности и сразу видно, но что составляет невидимую основу концептуального и эмоционального восприятия мира, его предметов, явлений, и отношения к ним, их ценностной и субъективной оценки. Основу также художественно-эстетического и мотивационно-чувственного, сенситивного отношения (сферы переживаний и ощущений) субъекта.

Чтобы отделить этот компонент от других, не утверждая при этом единственной достоверности пайденного, поскольку возможны, по-видимому, и варианты и модификации интерпретирующего подхода к предмету, — попробуем поискать смысловое объединяющее ядро всех бань как лингвокультурных

русскоязычных феноменов, которое обладало бы некоей объясняющей силой, удовлетворяющей некоторое представительное их число.

Определив, пускай хотя бы только в виде постановки вопроса, попробуем его сопоставить с компонентами мифологическим, обрядово-ритуальным, фольклорным, в самом общем, хотелось бы подчеркнуть, и приблизительном виде, с тем чтобы только увидеть такую возможность — как вероятность самостоятельного, отдельного существования.

Ассоциативно баня связана с идеей общественного мытья, горячего пара, и соответствующим этому — помещением (местом), состоянием, действием, временем.

Попробуем вывести на этой основе некое объединяющее смысловое ядро. Это должно быть нечто, что, называясь, в вербальных реализациях, вызывало бы некое общее представление о чем-то, что *не сменяемо*, что *не такое*, что сегодня одно, а завтра другое, и связано потому с бытовыми условиями в его исторических и социо-темпоральных проекциях.

Из четырех перечисленных составляющих помещение бани представляется внешним, и потому включающим все остальные. Открыв словари, в этом легко убедиться. Первым и объясняющим словом будет "помещение", "строение или покой".

Три значения данного слова в четырехтомном "Словаре русского языка" [10, с. 60] — "специальное помещение", "мытье в таком помещении" и перен. "строгий выговор" — соответствуют в своей очередности идее *пространства*, *действия* и *состояния*, минуя, не отражая идею *времени*, и отнюдь не случайно, по-видимому, поскольку время бани представляется категорией не наглядной.

Однако не отраженное в семантемах время для бани весьма существенно. Посещают баню в определенные дни, существует понятие *банный день* или *банные дни* — день или дни в неделю, когда ходят в баню, или дни, по которым баня работает или бани бывают открыты. В течение дня баня имеет смены, первая и вторая, возможно третья. Баня имеет часы работы — с такого-то по такое-то, иногда (если баня одна), то это часы *мужские* и *женские*. Календарно, в течение года, есть также время и дни, в которые необходимо всеобщее и повсеместное посещение бани (перед большими праздниками).

Баня, следовательно, имеет все категориальные признаки *ритуального действия*, связанные с проекциями *пространства, действия*, (переживаемого в тот момент и после него) *состояния и времени*. И будучи ритуальным, и действием, баня имеет общественно-коммуникативный, преобразующий и воздействующий смысл и характер. Вопрос, очевидно, в том, какой и на что воздействующий.

Ритуально баня (чтоб не рассматривать этот вопрос подробно), связываясь с омовением-очищением, отмечает собой и предшествует *переходу* в новое состояние, в новую жизнь, жизнь после жизни – *rites de passage*: свадьба, смерть, роды (омовение новорожденного и роженицы) и исцеление.

Баней встречают *гостя*. Пришедший с дороги, знакомец и незнакомец, вначале ведется в баню, а там уже кормится: в сказках *Попарь меня, накорми меня, а тогда и спрашивай* (имя, кто я, что я, откуда, зачем и т. п.).

Баня отмечает собой – и ему соответствует – состояние маргинальное, воплощая надежду на лучшее в *переходе* (армия, тюрьма, лагерь): *"Протои ты мне баньку по-белому, Я от белого пару отвык"* (Вл. Высоцкий), с четко осознаваемой, ярко выраженной идеей освобождения-очищения – *"И хлещу я березовым веничком по наследию прошлых времен"*.

Мотивы эти отражены и в художественной литературе, в репрезентативных текстах, т.е. текстах, репрезентирующих этнокультуру. Чехов, Зощенко, Маяковский – каждый по-своему передали некое общее представление о *бане*, о том, что она есть для общественного сознания, чем для него является. Безусловно, для всех троих баня и ее обстоятельства – только повод для постановки других задач, более важных, чем просто обыденное мытье. У Маяковского в пьесе "Баня" собственно бани так даже намек нет – действие происходит в общественном учреждении.

Однако не это предмет рассмотрения, а то, что мотивирует художественно воплощаемый образ бани, явный, показанный (Чехов и Зощенко) или скрытый, внутренний, проводимый только через одно название – образ-ассоциатив (Маяковский).

Не будет ошибкой, я думаю, если сказать, что во всех трех текстах баня представлена как *общественное мытье*. У Маяковского мытье это не является, правда, предметом

изображения, но общественный характер его отсутствующего ни малейших сомнений не вызывает, есть и мотивы *бани*, о которых собственно речь, при отсутствии ее самой (без бани). Сам автор так объяснил заглавие: "Что такое "Баня"? Кого она моет?" "Баня" моет (просто стирает) бюрократов" [4, с. 394].

"Мыть" ("мытьё") и "кого" – существенно, а также, оказывается "стирать" ("тереть").

В этой идее – *кого, для кого, на кого* (рассчитана, предназначена), как ни странно на первый взгляд, – казалось бы, так ли уж важно для *бани, кого в ней моют?* да всех, если по правде сказать, раз она общественная, – но в этом именно, как ни странно, и заключается наш искомый вопрос – о чем это баня, собственно, для этноязыкового сознания? В этом и состоит, оказывается, *общественный смысл бани*.

То, что, может быть, не существенно для *бани* в отношении денотативном, предметном, чтоб понять, что *баня* – не *дом*, хотя, может быть, с виду и дом, то оказывается очень существенным для понимания ее как явления ментального, этнологического, как знак, лингвистический знак культуры.

Обобщая по-своему, в нужном и избранном нами ключе, можно бы было сказать, что все три текста о *бане* – Чехова, Зошенко, Маяковского, – собственно говоря о том, *кого в ней моют*, а также, невидимо, но осязательно-невыраженно, *кто в ней моет*. Кто хозяин бани, фактически, и по-разному, и иными словами.

Все три *бани* появляются на переходе – в предчувствии и опущении, с присутствующим явно мотивом (Чехов) или по ясно осознанном и очевидном факте (Зошенко, Маяковский) общественной головомойки. Вокруг и по поводу производящихся и происходящих общественных перемен, смысл которых, по-видимому, в очищении и обновлении устоев в сторону, вроде бы, равных и справедливых начал.

Все три *бани* – об иллюзорности баинного равенства, в котором все только по виду равны, потому что (как перед Б-гом) голы, и мокры, как парождеи, и трутся, стирают(ся), моются, вроде бы очищаясь (но перед кем?). "Говею я теперь и грех мне осуждать, ваше благородие, но не могу не выразить вам по совести. Пушай меня Бог простит за осуждения мои, но..." [12, с. 17] – и далее смысл в этом *но*, поскольку весь смысл как раз и

состоит в осуждении.

И, наконец, все три бани, фактически, о доминании, доминировании, субординации, о том, *кто над кем*, кто сверху, а кто внизу, на какой кто полке (или полк'е), кто хозяин, а кто подчиненный, слуга, как оно все так устроено несправедливо и дурно, скверно, а отнюдь не о (псевдо)демократическом равенстве всех перед всеми и очищении – своей собственной и с ней мировой души.

Можно сделать вывод, что баня – это суд и чистилище, где всех *о(б)суждают* и *трут*, но при этом не очищают, очищения не происходит, поскольку суд это человеческий, и потому субъективный и несправедливый.

Противопоставление Божественного и человеческого в устоях бани воплощено и в пословице – *Свет* (т.е. Божий) *не баня, на всех места будет* – вариант: *не семерым только место*. (Т.е. в бане – м'еста, а там и мест'а, не всем, не для всех. Кто такие, в этой связи, эти семеро и почему их именно столько?)

Баня связывается, тем самым, с идеей *места* – обладания *местом*, приобретения места, распределением мест, рассаживанием по местам. *Крещеный на полку, не крещеный с полка (под полку)*, – говорили, влезая на полку в бане. А выходя из бани, оставляли на полке ведро и веник *для "хозяина"* (банника), приговаривая *"Тебе, баня, на стояние, а нам на здоровье"*.

"В бане" Чехова и первая часть рассказа (I), и вторая (II) часть начинаются четким обозначением-представлением социального места, с идеей верха и низа, субординации и доминации:

"– Эй ты, фигура! – крикнул толстый, белотелый господин, завидев в тумане высокого и тощего человека с жиденькой бородкой..." (I)

"– Удивляюсь я, как это ваша дочь, при всей своей красоте и невинном поведении, не вышла до сих пор замуж! – сказал Никодим Егорыч Потычкин, полезая на верхнюю полку." (II)

Толстый, белотелый и господин, с одной стороны, и – *фигура, тощий и человек, с жиденькой (бородкой)*, с другой (I).

Верхняя полка, а также *фуражка* при лысой голове и на голом теле (как знак *чего-то*, какой-то отмеченности,

форменности и обладания *местом*), безапелляционно-беспардонный вопрос – одного и – "*маленький старичок с тонкими синими ножками*", который "*пожал плечами*" и по фамилии *Пешкин* (ср. *Потычкин* у первого), – другого, его собеседника, представляющего себя в таком виде:

– А потому она не вышла, что характером меня Бог обидел. Смирен я и кроток очень. Никодим Егорыч, а нынче кротостью ничего не возьмешь." (II)

Обидел (Бог) и кроток, и – кротостью ничего не возьмешь, – как идеи обделенности, обойденности и (не)получения, (не)приобретения, (не)обладания, (не)достижения в общественном, социальном и материальном смысле.

"Баня" Зошенко – о распределении и обслуживании, о том, кто кому и что должен.

"Баня" Зошенко – о номерках и мучениях голого человека в очищающем банном раю, в котором есть вещи, которые *надо*. "Ходить надо", "шайку надо" ("Без шайки какое же мытье? Грех один."), с трудом добыв шайку, сесть надо ("стоя мыться – какое же мытье? Грех один.").

В которой снова, во второй, в третий раз – "раздеваться падо", чтоб что-нибудь свое получить, чтобы просто впустили.

В которой, уходя, номерки надо не потерять, а то не получишь свое же белье и одежду.

В которой его все равно тебе подменяют.

В которой все всё требуют и ничего за так "не дают".

В которой – одни ничего не имеют, при толчее (шайки своей, куда сесть), а другие – сидят и даже по три шайки имеют. И в которой, поэтому, единственный выход и единственная возможность – украсть, а чтоб и у тебя не украли, нельзя мечтать и зевать.

В которой не только что моются – "стирка самосильно идет" и "брызжут, дьяволы", и потому "Только, скажем, вымылся – опять грязный." "И шум такой етонт от стирки – мыться неохота. Не слышишь, куда мыло трешь." [3, с. 108]

В которой те, кто служить и следить за порядком вещей и при входе приставлены (банщики), на деле – "за дырками не приставлены", зато померок твой требуют, которого нет и не может быть ("голому человеку куда номерки деть?"); выдают тебе

твое что-то или же не выдают; пускают тебя или же не пускают – по усмотрению, – т.е. тобой номукают и тобой же, фактически, руководят.

Они – у кормила и при распределении твоих "благ", становящихся при твоём входе в баню уже не твоими, а общими и представляющих потому предмет отчуждения – от тебя как свободно распоряжающегося ими владельца.

"Баня" у Маяковского – место по управлению временем, учреждение по определению (и распределению) – "бюро по отбору и переброске в коммунистический век".

Место, где принимают решения и решают вопросы – кому быть, а кому не быть, кому ехать, кому оставаться, кто первый, а кто второй, кто начальник (главначпупс – главный начальник по управлению согласованием, Победоносиков), кто подчиненный, кто секретарь (и потому он – Оптимистенко, поскольку будет при всяком начальнике и при всяком режиме).

Где есть просители, очередь, на все готовый всегда репортер (со скороспелой фамилией Момснтальников), свой режиссер (от которого мало что зависит и который должен попросту "своевременно" исполнять указания сверху).

Где под дирижирующим руководством разыгрывается бодро-приподнятый оптимистический и "воображаемый" спектакль с тяжелой и твердой идеей "Кто был ничем, тот станет всем":

- с "воображаемыми рабочими массами", которые сбивают "невидимой киркой видимой рукой невидимый уголь" (где ничего и ничем, иными словами, на деле не добывается, но вкладывается реально при этом тяжелый, до пота, изнеможения, эксплуатируемый вхолостую, на ветер, труд),

- где "танцуют" "с видом классового превосходства" с "воображаемыми дамой", обнимаемой "невидимой рукой" и пьют "воображаемое шампанское",

- где выбирают играющего свободу – по признаку, чтоб "обращение подходящее", а равенство – поскольку "всё равно, кому играть", а братство – поскольку "другие чувства вы всё равно не вызовете",

- где поднимают "воображаемым призывом воображаемые массы", зато "заражают всех" вполне реальным "энтузиазмом", "симулируя воображаемый подъем",

— где соблазняют "воображаемым богатством танцующих дам", а те должны отказываться "резким движением левой руки",

— где "воображаемые рабочие массы" восстают символически, зато "капитал" — издыхает эффектно", "красиво падая" и "в красочных судорогах",

— где всё воображаемое, всё только вроде бы, понарошку и якобы — "Ставьте якобы рабочие ноги па якобы свергнутый якобы капитал.", но при этом Свобода, равенство и братство — должны симулировать "железную поступь рабочих когорт" и делать улыбку, "как будто радуется", —

— и всё это для завершения в "отдохновенной пантомиме на тему"

"Труд и капитал актеров напнтал". [4, с. 100-101], —

с устойчиво-навязчиво возникающей мыслью-аллюзией балагана и театральности — "с цирком и фейерверком" — и недействительности кроваво-несерьезной игры в такой социум и такую, навязываемую всем с заражаемым энтузиазмом и твердолобо-руководящим упорством, историю — на деле театр и зрелище, требующие, вопящие многоголосой массой-толпой, в качестве питающего актеров хлеба вполне очевидных, реальных и осязаемых жертв, и не только одного себе в качестве жертвы "труда и капитала".

Баня, следовательно, — только кажущийся обратным и перевернутым мир и социум, вроде бы как обратный общественный, социальный устрой, на деле — попросту голый и неприкрытый, но тот же самый, — без драпировки, купюр и одежд.

Сама обманчивость, видимость бани видима и обманчива. Что, *до дьявола и у дьявола*, она, эта баня, есть и кто ей, такой, *хозяин?*

Это вопрос вопросов.

В бане и в баню — подглядывают, и баня может являть при этом не только кровавое, но и непристойно-вульгарное, просто гадкое и похабное зрелище, объявляя не то, что видишь и кажется, как то, что есть, и — то, что есть, как видишь и кажется. Недаром сюжеты с баней столь любимы, древни и популярны в русской порнографической литературе.

Баня — всегда открытие (*изобретение* коварной машины времени Чудакова — В.В. Маяковский), переворачивающее, по виду, всё наоборот, с ног на голову, а на деле попросту

расставляющее всё по местам (для кого – и распределяющее по ним).

Баня – это почти как сортир, куда ходят по признаку пола, объявить, показать свой пол и посмотреть на такой же другого. Мотив и былии, и баллад, и сказок.

Озабоченные сексуально подростки, мужчины, которые женщины, и мужчины-подглядыватели (за купающимися, трущими себя, обнаженными женщинами) – случается, смотрят и наблюдают в банях, прокрадываясь внутрь незаметно, повисая на окнах, иногда даже вламываясь туда и купальщиц до смерти и воплей пугая.

Обыденно-неприглядный и жалкий сюжет. Но он содержит традиционный, фольклорно-этнокультурный мотив открывания – объявления, узнавания видимо-невидимого в невидимо-кажущегося как видимое.

Кто и что в той (этой) видимой бане, куда заглядывают, – черти не черти, люди не люди, и что поставлено, и что там лежит, что положено, и что внутри происходит, и чем нагажено, – все это объявляется, и очень скоро, – если не сразу, то хотя бы к утру с полуночи, – и то, что могло быть, что думалось, но боялись, не верилось, не хотелось верить, то, оказывается, там и было, то оно самое там такое и есть.

А что оно, собственно, есть там такое?

Вот только некоторые из возможных, но очень типичных сюжетов:

"Одна девушка безстрашная (орфография здесь и далее – оригинала) в баню пошла. "Я", – говорит, – "в ней рубаху сошью и назад вернусь". Пришла в баню, углей с собой взяла, а то ведь не видать ничего. Сидит и раздувает их. А полуночное время. Начала наскоро рубаху сметывать, смотрит, а в корчаге угля маленькые чертенята раздувают и около нея бегают. Она шьет себе, а они уж кругом обступили и гвоздики в подол вколачивают. Вот она и начала помаленку с себя рубаху спускать с сарафаном, спустила да в сшитой рубахе и выскочила из бани. Наутро вошли в баню, а там от сарафана одни клочья." [1, с. 381]

Казалось бы, могло показаться со страху только – не видать было ничего, время полуночное, и какой от угольев свет, да еще когда глаза шитьем заволочены, – выскочила. Аи нет,

нисколько не показалось — от сарафана-то ключья остались, когда наутро в баню вошли. Видать-таки да, чертенята и были.

Для понимания традиционно-фольклорного смысла бани важно и то, казалось бы неожиданное, что *в баню девка пошла рубаху сшить, и то, что туда и назад*, и то, что *наскоро* начала рубаху *сметывать*, и что время было *полуночное*, и что чертенята бегали *окола* *нея*, что *кругом обступили*, и *гвоздиками в подол вколачивают*, и то, как она стала избавляться от них — *с себя рубаху спускать с сарафаном*, и *помаленку*, и то, что *выскочила в сшитой* рубахе из бани, оставив по себе *спрафан*, и что был он наутро найден *разодранным в ключья*.

Баня водит, блазнит, маячит, представляет что-то совсем другим, перекидывает, переделывает, вводит в обман. Баня связана с мертвыми, кладбищем (погостом), смертью, попом (попадьей). *Мертвые* в бане тоже сидят и водятся, сама ли смерть там обосновалась, ее ли прислужники и посланцы, черти ли чертенята или же люди? Не всегда разберешь, не всегда бывает сразу понятно: черти как люди могут себя вести, а люди — как черти.

Вот немного только таких историй из прошлого (выделим для очевидности в тексте *курсивом* важное):

— Наша поповка, т.е. усадьба духовных лиц, находится в черте крестьянских стросений; во всей поповке была *только одна баня*, у попа, да и та стояла *от дворов на далеком расстоянии, на задах, ближе к полю*; про эту баню ходили страшные слухи, что будто бы *в полночь* сюда приходили с погоста *мертвецы*, а *погост от бани был не далеко*; говорили также, что в ней *пировали черти с ведьмами*, отчего часто *слышали шум, крики и хохот*; говорили *даже, что раз сам сатана был в бане и играл на дудке, а черти с ведьмами плясали и хохотали*. Сам поп боялся топить баню ввечеру, а всегда парился в ней днем и то с двумя-тремя работниками; попадья же много лет не заглядывала в баню; жутко ей было. Поп хотел было разломать баню, не одному ж ему в ней мыться, да все откладывал; народ же говорил, что поп не ломает бани из-за боязни, что черти переберутся, пожалуй, еще ближе, прямо на потолок; правда ли это, нет ли, но так люди говорили. Однажды к попу приехали два его племянника, ребята молодые, учившиеся уже в семинарии, про чертей уже слышавшие, но хотя не прочно, а все-таки не веровавшие в их бытие. Узнав про

слухи, что в бане их дядюшки водятся черти и всякая бесовщина молодцы племяннички собрали с дюжину смелых парней, вооружились что под руки попало и хотя с трепетом на сердце, а все-таки подошли к бане почти в полночь, и о диво из див! в бане огонь, шум и крик, и хохот; оробели наши смельчаки и пошли было назад, но почему-то остановились: голоса из бани слышались не бесовские, а вполне человеческие. Вооружившись смелостью, опять подходят и уже ясно слышат, что в бане люди, а не черти; дверь отперта настежь, табачный дымок выходит из нее; молодцы прямо к двери – и что же? Пять парней и столько же баб, а может быть и девиц, пьют преспокойно водочку, громко разговаривают и все в амурном настроении. Вышло, что не молодцы испугались уже, а компания, жаждущая любовных ощущений, пришла в неописанный ужас, сообразив не на шутку, что это мертвецы идут с погоста. Но скоро дело разъяснилось, и все пошли в разные стороны. Парни, пировавшие в бане, были узнаны, бабы тоже, и их долго после называли: парней – чертями, а баб – ведьмами. Дурные слухи про баню исчезли; "даже сама матушка попадья стала ходить в баню и расправлять свои косточки", говорили с тех пор крестьяне. А не приезжай к попу племяннички, баню бы тот разломал, да и черти, пожалуй, переселились бы, если уж не к попу на потолок, то непременно в какой-нибудь сарайчик пустой на деревне." [1, с. 280-281]

Баня раскрепощает, снимает стеснения, тант в себе и предоставляет в нее попадающему возможность сбросить с себя ощущение неловкости и стыда, способствует пробуждению в человеке – может быть, его истинного, но скрываемого обычно лица, и уж во всяком случае жажду к любовным утехам и наслаждениям.

Может, поэтому вопрос о том, кто в бане и что действительно там происходит, не так легко разрешается, необходима определенная смелость, чтоб это выяснить, и что под силу бывает стороннему, приходящему, приезжающему лицу, а отнюдь не тому, кто ее хозяин и не его домашним.

В баню по одному стараются не ходить: поп ходил в нее с двумя-тремя работниками, и чем одному в ней мыться, предпочел бы ее разломать; молодцы идут к бане в полночь большой толпой, и застают, находят там большую компанию, не одного человека.

У находящихся и бывающих в бане невидимо

наблюдается какая-то своя иерархия и свои перемены: там сидят и бывают разные – черти, ведьмы, чертенята, всякая бессовишна, сам сатана, мертвецы приходят с погоста. Есть и совсем другие.

И не всегда можно доподлинно распознать, кто же там в ней бывает и что там делает – пьет ли водочку и закусывает, шумит и пляшет, хохочет, ржет или кричит петухом, а может шьет, стирает, сдирает (кожу, шкуру), вбивает гвоздики и делает гроб?

Людей (парней и баб), побывавших в бане, которых приняли за чертей и ведьм, чертями и ведьмами потом называют.

Что за этим? Определение раскрывшейся в бане их сущности? Их в ней, т.е. в бане, возможной проекции-ипостаси как проявления-формы, одной из возможных и видимых форм? Средство ли оградить, защитить себя таким образом от действительной нечистоты? Или знание, что они, т.е. черти и ведьмы, там всё же бывают, если они ими не есть, эти парни и девки?

Вера / неверие в это как-то всегда сомнительны и не прочны, равно как первое, так и второе. А вдруг, а все же, а может быть, там действительно кто-то и что-то такое есть? Всё слухи, слышанное, а виденное – совсем не верно. *Из одной бани, да не одни вести*, как по пословице, *да не одни басни*, – если еще по-другому.

Не даром и баня сама в диалектах, а также по-старому, звалась *байна*, *байня* – от слова *баять*, *баить* "говорить, болтать, беседовать, рассказывать, разговаривать, толковать".

И не было это, по-видимому, искажением слова баня, поскольку и *баннык*, "хозяин бани", звался *байно*, *байнушко*, и баня еще по-другому – *мовня*, от юж. зап. *мова* "речь, молва", однокоренное к *мол*, *молаить*, *молвь* "говорённое; то, что все кругом говорят; слухи, рассказы, сплетни".

А от *баять* – и *басни*, и *байки* "рассказы, пустопорожняя болтовня, которой трудно дать веру" и – "колыбельные песни", ед. ч. *байка* также и "дудочка" (в приведенном рассказе сатана в бане на дудке играл, а черти плясали, – ср. в связи с этим *плясать под чужую дудку*, – уж не в бане ли?), и *баян*, и *бай-бай*, и *бабай*, *баю-бай*, *баюкать*, *байкать*, *баюкала* "тот, кто вгоняет в сон, усыпляет", *баюкалка* "колыбель, качалка, люлька", *баиньки* – все, иными словами, что связывается со сном, усыплением, укачиванием, смариванием, пестованием.

А *баять* – это также, если не основным образом, и "говорить то, что знаешь / не знаешь", *баять правду / не правду / то, о чем думают, что это правда*. В пословицах – *Всяк правду знает, да не всяк правду бает. Лучше не бай, глазами мигай, будто смыслешь. Много знай, да мало бай. Бай, бай, да молви. Народ баит – а что, не знает. Деды наши баивали правду, а мы только поддакивать умеем. Давно то было баяно, что жена не барыня. Много баить не подобает*.

И почему бы не быть *бане-байне-мовне* от *баять*, если в бане всегда беседы велись, и из бани – вести-басин-байки-сплетни потом разносились, и о ней, о бане самой, тоже всякое говорилось-баялось, и к тому модель в языке подобная есть: *беседа – беседовать*, а от этих слов и *беседка* – там, где обычно сидят и беседуют.

Всё это, может быть, и народная этимология, а может, переосмысление, а может, и совпадение, поскольку считается, *баня* в русском – церковнославянское, XI века (т.е. достаточно древнее), заимствование из итальянского *bagno* с тем же значением там, или же, по-другому, от народно-латинского *baneum*, что мало меняет картину, поскольку одно и то же, и где она одного корня с латинским *balneum* "баня, ванна" (бальнеологический курорт отсюда и бальнеология, что связано с исцелением в ваннах, источниках, грязях), от греческого *balaneion* (также – лечение, исцеление).

Есть и другие этимологии, выводящие баню от немецкого диалектного слова *bahen* со значением "парить, греть" и *bad* – собственно "баня", а также связывающие *баню* с польским *banior* "болото"[11, с. 121-122]. Большой был бы соблазн сопоставить и с польским *bagno*, чуть ли не прямо по буквам совпадающим с итальянским заимствованием, в русских диалектах *багно* – "болото, грязь" (ср. бальнеология). Но не в этом смысл поиска – не в этимологических, а культурологических связях и основаниях.

Связь болота и бани, как мест нечистых и тех, куда отправляют, – *(Да) пошел ты (он, они) в болото / в баню*, обнаруживает себя и как мотивация слов в жаргонах: словом *болото* в русском преступно-блатном жаргоне обозначается интересующая нас "баня", а также, что также не менее важно, и "беспорядок", и "менструация", – т.е. то, что связывается в сознании с нарушением, обращением, переворачиванием обычного,

правильного, устроенного, установленного и – с кровью, течением, истечением, грязью.

Сама же баня в жаргонах обозначает "допрос", "избиение", "лезвие бритвы", – что, развивая значения от *устроить баню* и баня "выговор", – связывается с "разговором, беседой – под принуждением и с пристрастием, спытанием-спрашиванием", с пытками, издевательством, резанием, тем самым и дальше, – с насильем, кровью – *кровавой баней*, с потусторонне-враждебным, бесовским, нечистым, с идеей смерти, убийства и умерщвления через *сдираание (стирание, обдираание) шкуры с живого*.

Тема страшных быличек и рассказов про баню:

"Муж с женой в баню пошли. Только муж помылся да и хочет идти, жену кличет, а та не хочет: легла на полоч парится. Вдруг у окна черт закричал по-павлиньему. Муж-то выбежал и вспомнил вдруг про жену, бежит назад, а уж его не пускает нечистый-то. (Как не вспомнить тут "Баню" Зоценко – с мотивом выйти, потом бежать, что-то забыв, назад, – а в *второй раз уже не пускают*?) Одну женину шкуру ему в окошко кинул. (Мотив снимаемой-снятой в бане, забытой, не возвращаемой / возвращенной своей / не своей одежды, рубахи, мыла, которым трут.) "Вот", – говорит, – твоя рожа, а вот – женина кожа!" [1, с. 381]

И что он кинул-то – *рожу, кожу, шкуру (женину?), ее кожу в рожу? или рожей* (маской, ряхой – ряженым маской-личиной, от *рожа* "маска") назвал? И кем жена была, если на ней была шкура? Не того ли же роду-племени, сама не из нечистых ли? Что, собственно, в бане было-то, что там произошло, и почему вдруг черт закричал по-павлиньему? Зачем ему надо было в бане в окно кричать? (Ср.: в *павлиньих перьях*, т.е. разряженный, ряженный, расфуфыренный – кто?, ни *пава* ни *ворона*, *ворон в павлиньих перьях*.)

Все эти вопросы почти без ответа, но смерть и сдираание шкуры с живого – они *налицо*.

Баня – это убийство и похороны:

"Один безстрашный тоже в баню пошел, да долго оттуда *нейдет*. Пошли к дверям звать его, а его не пускают. (Снова мотив зова, крика в баню, и – не пускают! – в баню не пускают и из бани не выпускают!) Стали вдруг стучать, а ему

только большее от этого. (Стук, причинение боли – кем только? тем, кто стучит в бане, или, напротив, тем, кто в баню стучит? может, надо было оставить как есть?) *Зовут его, а он и говорит: "Вот", – говорит, "мне сейчас гроб делают".* (Интересно – а кто?) *И слышат снаружи, что в бане пилат и стругают, и топором стучат. (Стучат-таки!) Он кричит: "Вот теперь", говорит, – "заколачивают".* (Известно чем – гвоздиками!) *И слышно, как гвозди вбивают. (И все только – слышат снаружи, слышно, не видят, не видно там ничего!) Утром воили, а он мертвый в гробу среди бани."* [1, с. 381]

В бане одежда – гроб, то же, что гроб, *деревянный костюм*. И все-то так методично, спокойно, последовательно – как надо, как должно быть, описывается, одно за другим, в своей очередности, без паники, без возмущений, с покорством судьбе, без попыток освободиться, уйти, избавиться. По-деловому как-то и с чувством необходимости. Как комментированный, объясняемый *ритуал*, неизбежность – для тех, кто стоит снаружи, тем, кто сидит (или лежит?) там внутри.

Баня, однако, может быть и избавлением от смерти, и не сама баня, а тем (той?), кто в ней:

"Шли девки на малину, проходили погост. Увидали – лежат кости (*Снова – погост и мертвые*). А одна озорная и говорит:

- Кости, кости, приходите к нам в гости. (*Мотив баня – гость, баня – для гостя, для мертвого, с той стороны.*)

Ну на вечер в избу, где девки шили (*снова – шили*), и пришли парни. Незнакомые, неведомые, незнамо откуда. А все веселые, пряниками кормят, играют, дrolятся. Вот одна девка в красный угол отошла, под икону стала и видит, что зубы у них железны, а в сапогах кости. Она и говорит:

– Девушки, я до ветру пойду.

А парни ее не пущают (*опять – не пущают*), она и говорит:

– Хоть косу дверьми прищемите, да пустите. (*Возьмите что-нибудь – только дайте, сделайте, отпустите!*)

Они ей косу прищепили, а она косу срезала, да бежать. А за ею уже погоня. Кости догоняют, съесть хотят. Забежала она в байну, заплакала, замолилося:

– Обдериха-матушка, спрячь меня. (*Еще один персонаж*

бани – на сей раз женский, и матушка, и обдериха, – как положительный образ, ободрать, может быть, не так уж и плохо по результату?)

Обдериха ее и спрятала, камышком прикрыла, паром запарила. (Что она, собственно, с девкой, если по-настоящему, сделала? – камышком, и запарила?) Кости в баню вбежали, аи нет ничего. (Так и нет ничего – от девки-то!) Тут петух запел, они и рассыпались." [1, с. 385-386]

От чего избавила девку матушка-обдериха – от смерти как таковой или от того, чтоб быть съеденной? Может, для себя припасла она девку-то? Кому быть повешену, тот не потонет, и наоборот? По поверьям, леший не даст зверю съесть того, кого он себе предназначил. Не мотив ли соперничества нечистой силы между собой содержится в этой истории?

Да и камышек, и пар подозрительны:

"Про банника говорят, что он не любит того, кто позднее двенадцати часов моется в бане; если этот моющийся один в бане, то банник убивает его камнем; в противном случае он выжидает случая, когда тот один будет мыться после двенадцати часов." [1, с. 157]

Снова мотив одного, выжидания, двенадцати часов. Потому что "Говорят, что если охота увидеть черта в бане, надо зайти в нее в ночное время и, заступив одной ногой за порог (ср.: одной ногой в могиле), скинуть с шеи крест и положить его под пятау ноги. Жители не ходят в баню в третий пар, т.е. после двух раз мытья (ср.: банные смены, первая и вторая, мужская и женская, бывает и третья) безвыходно после каждого приготовления бани, потому что третий пар оставляется байнушку, который будто бы (снова – *будто бы, вроде бы как, воображаемо-понарошку*) тоже и моется, и парится. Иные оставляют для этого воду и венники." [1, с. 164]

Сам же "Банник (баеник, лазник, байник) – дух, живущий в бане, злой, появляется в облике маленького нагого человечка с радужными глазами. В нетопленной бане живёт всегда, пар выгоняет его пенадолго. Может погубить человека, моющегося в неурочное время (после полуночи). Сначала усыпляет (отсюда мотив баюканья-баянья, засыпания-смерти в бане), потом длинными и толстыми губами обволакивает рот и загоняет в грудную клетку горячий воздух. (Запаривает?) Умелые

люди выгоняют его банным веником. Банник мостя вместе с чертями, лешими, овиинниками в четвёртую (здесь – в четвёртую) очередь, кто попадет им в это время – запарят. (*Матушка обдериха тоже девушку паром запарила!*) Если уж случилось – убегать надо задом наперёд." [8, с. 17] (*Т.е. наоборот, обратно, вспять, перевернуто – как там этот банный блазливый мир.*)

Не идея ли *смерти как избавления* – от другой какой смерти – содержится как возможность-реальность в бане? От смерти, в которой и при которой тебя едят и съедают, какие-то гадкие, отвратительные кости-кости с железо-каменными зубами и в сапогах? Уж лучше сразу – *камушком по голове и в горячем пару удушиться-запариться* (как заложиться, камнем упасть на дно?) – словно в *байканном, байканном, байном, баянном банном* сне (это не шкуру сдирать), чем какие-то чтобы съели!

Банник, он же и *лазник*, от *лазня* "баня" – *лезть, лазить, слазить, слезать* (о коже, шкуре), *шкуру сдирать, спускать* и – *полазник* того же корня – мифологический персонаж святочных зимних игр, приходящий и воплощенный мертвец. Ср.: *лаз* и *лазание* – не на тот ли свет, через шель, дыру, отверстие перехода?

В бане есть и мотив наведения, напущения, наущения-порчи. Сам ли человек себя перекидывает и выбрыкивает в бане собой и собой – как рожей, маской, личной и шкурой-кожей – играет, спуская, сдирая шкуру-одежду с себя? Или сдирает кожу-шкуру-маску свою – скорлупу? Или им кто руководит при этом, им водит, а он только пляшет под эту чужую дудку?

Известно только, что игры эти – игры-качания между жизнью и смертью, между тем и другим, в *голом поле и на краю*, и потому добром почти никогда не кончаются:

"Стояла у нас на Курмышке (в Снмбирске) баня в саду. Осталась после хозяйки умершей дочь-невеста. (*Мотив свадьбы, невесты – ср. в рассказе у Чехова*) Все она об матери плакала. И пронесся слух, что мать ей по ночам змеем летает. (*Змей – кожу скидывает, змеинная кожа*) Прилетит это к полуночи и над трубой рассыплется. Похудела, бедная, иссохла, ни с кем не говорила и все в полдни в баню ходила. (*Двенадцать часов – здесь полдень = там полночь*) Стала за ней ее тетка подсматривать, зачем это Душа в баню ходит. (*Мотив подглядывания, подсматривания в баню*) Раз досмотрела и

услыхала (слух-слышание в бане, из бани), что она с матерью-покойницей (ср. мотив: банная матушка, матушка-обдериха, что за матушка в бане, уж не покойница ли, приходящая за семейным своим, поскольку банник, банные духи – домашние духи, семейные, родовые, свои⁶¹?) говорит: "Не скажу, мамынька, никому! (страх открывания банной баянной истины: *Всяк правду знает, да не всяк правду бает.*) Я так рада, что ты ко мне ходишь". Тетка тихонько отошла от бани, а Душа вернулась в горницу такая веселая, такая бледная, ни кровинки в лице. "Ты, Дуня, не скрывай", – сказала ей тетка, – "что видишься с матерью в бане". Девка взглянула на нее и закричала недаровым матом (мотив перекидывания-порчи, вселения, говорения другим голосом, из нее, за кого-то, с криком – громким, не своим, не человеческим, резким голосом – по-павлинъему?): "Ты проклятая, меня извести хочешь, задушить хочешь!" (опять перекидывание-перенос – кто кого, в обратном порядке, должен и будет душить?) – "Ты не сердись, Дунюшка, я тебе с матерью видеться не запрещаю". Уговаривать ее принялись. Девка вдруг повеселела и все тетке рассказала. Как только она тетке все рассказала, в самую полночь девку мертвой нашла. Понел слух (банный баянный), что Душу мать убила (матушка-обдериха?), и даже сама старуха-обмывальщица (мотив обмывания-мытья) говорила, что на груди у Души видела два пятна, словно они нарисованы (маска, грим, макияж, ряжение, рожа рисованная – все будто кажущееся и словно, мир воображаемого, баня-театр – у Маяковского и, кстати, у Зошенко в "Бане" постоянное, с уговариванием, "не в театре же"), точь-в-точь крылья ворона, а это значит мать-то в виде змея прилетала и дочь-то за то

61 "Чтобы уяснить себе хоть сколько-нибудь значение баенника, позволю себе отметить, что обыкновенно каждая семья имеет свою баню и реже встречаются, что две, три семьи складываются вместе для постройки бани: поэтому каждый баенник является духом, имеющим отношение главным образом лишь к той семье, которой баня принадлежит: он является также, как и упомянутые выше домашние духи – духом семейным, домашним.

Эта особенность баенников для каждой отдельной семьи является интересной и невольно рождается вопрос: не имеет ли представление о баеннике какой-нибудь связи с культу предков, быть может там похороненных. Вопрос, который я решить не берусь." (Н.Н. Харузин, 1889 [1, с. 206-207])

убила, что та тетке проговорила. Сам я этого змея видел, как он Веригиным садом пролетал и над баней разсыпался. После смерти дочери дом и сад стали заброшены, окна в доме заколочены и никто не покупал, а место было хорошее. Все чего-то боялись. Играли раз в саду днем ребятишки и раз, играючи, распустили слух, что в бане видели чертей банных, анчуток, кикиморами что прозываются. (Распустили слух – и новые банные персонажи, анчутки банные, что кикиморы.) Мохнаты говорят, а голова-то гола (вспомним голую голову у Притычкина "В бане" Чехова), будто у татарчат, стонут... (и – новые издаваемые банные звуки) Стон в бане многие соседи слышали, особенно бабы да девки. И пошла про баню дурная молва (молвь – молва – мовня), и ходить садом ночью бояться... Прошло с год время, стали о бане забывать. Вдруг оказия случилась, одну девушку выдавали замуж (баня – невеста – свадьба) на Курмышке: бедную нищенку за солдатика. (Солдат – служивый, сторонний, прохожий, странник, гость, не свой, себе не принадлежит, но в бане то видит, о чем другим невдомек, – мотив многих сказок. А девка – нищенка, бедная, нет у ней ничего. "В бане" Чехова – "ниче кротостью ничего не возьмешь".) На девишник баню истопили, пошли девки с невестой мыться, размывать ей усы (обряд такой свадебный, подготовка невесты к мужскому, браку), да из бани-то все нагишом и вышли в сад на дорогу и давай безобразничать и беситься: котора пляшет и поет, что есть голоса, похабшину, которы друг на дружке верхом ездют, хorkают по-меренячн... (Мотивы напущения-наваждения, вхождения-вселения, пляски, громкие голоса, похабщина, перекидывания, животные крики.) Ну, их смирили, перехватили, отпоили молоком парным с медом. Неделю хворали, все жаловались на головную боль. Думали – девки белены объелись, смотрели – нигде не нашли, решили, что это анчутки над ними подыграли. Баста с тех пор эту баню топить. Да из ярмарку кто-то и вздумай ей воспользоваться. Один печник, слышь, кутила был ..., сорви-голова такой – и пошел в нее первым. Поддал, помотал веник в пару, хватъ – с него дождь льет, взглянул, а он в сосульках! Как бросит веник и с полка и хмыль нагишом домой. Прибежал в горницу в чем мать родила без стыда, без совести. "Теперь верю", – говорят, – "у вас черти в бане живут", – "Это тебе попричилось, видно?" – "Чего попричилось?"

Шут с ней и с баней вашей!" И рассказал. Сходили за его рубахой и штанами, а они все в лепетки разодраны. Так все и ахнули. С той поры баню забросили, а дом Веригиных, как кто не кунит, с год поживет – покойник в семье. А как наступила весна, все видят, то утром, то в полдни, то вечером бегает по саду здоровенная нагая баба. (Еще один персонаж!) Бросятся с дубьем ее ловить – она убежит в баню. Ищут, ищут – нет! (В бане исчезают бесследно.) Так года четыре продолжалось. Купил дом плотник, сломал он и дом, и баню, все перебрал, и с того времени как рукой сняло." [1, с. 382-383]

Мотив открывания, выявления, обнаружения в бане часто связывается в русском фольклоре с попом, попадшей, поповскими дочерьми, с одной стороны, и солдатом, работником, батраком, с другой.

Поп идет в баню с девкой, тайком от попадьи, пошалить, с закуской и водкой, а батрак, забравшийся туда ночевать, за ним наблюдает. Поп делает над ней по-собачьи и лает, батрак, выскакивает из своего укрытия, поп убегает, оставляя рясу (одежду) и водку с закуской. [6, № 120 а]

Поп должен явиться в баню, где его ожидает барыня – с закуской и бутылкой вина, которые перед этим съел и выпил уже солдат, забравшийся туда ночевать. Тут появляются скатологические мотивы: "солдат долго не думал, все поел и выпил, потом взял на блюдо насрал, а в бутылку насрал и залег спать под полук." [6, с. 391] Под полук – т.е. на место банника, некрещеного, духа.

Барыня, долго попа дожидавшаяся и потерявшая уже терпение, называет попа "волосатым" и "чертом", поп раздевается, пробует вино и закуску – "Фу! – говорит. – Да это говно!" Барыня тоже пробует и приходит к такому же заключению, – "Видно, домовый над нами подшутить вздумал", – решает она.

После чего поп решает взять барыню – "как солдаты на ученьи делают" и с криком "Ура! Ура! За царя, за Русь святую!" – идет на барыню. И тут из укрытия с криком "Ура! Ура!", во все горло, выскакивает солдат, барыня с попом убегают, оставляя солдату "всю их одежду: и салоп, и рясу – все что только было" [6, с. 392]

Если поп – одураченный околпаченный *волосатый черт*, то солдат, по роли своей, выходит *хозяин бани и банник*,

выскакивающий и пугающий и одежду себе их оставляющий?

Мотив угощения, гостинцев и прочего – съедобного, из еды, превращаемого в кал и помет, оказывающегося, на деле, "говном" (чем только *в бане* ни кормят!), характеризует *пришельца, умершего, духа и мертвеца*, приходящего с того света.

Прилетающий под видом огненного змея (тоже банно-лечной, рассыпающийся над баией и в трубе персонаж) к своей подруге мертвец и ее в конце погубляющий приносит гостинцы ей, которые она кладет под подушку, оказывающиеся на деле овечьим и лошадиным пометом.

В бане *проверяется под* – батрака или парня, – под видом работницы (по другому рассказу – монашенки) обработавшего до беременности трех поповских дочек-девиц (всех монашенок в девичьем монастыре).

Для чего матушка-попадья (игуменья) устраивает всем общую баню с осмотром. Хитрый парень привязывает свой орган назад, "к жопе клещиками" (струной), но в самый ответственный *банный момент* ему это не помогает: распалившийся орган вздымается, клещики выскакивают (струна лопается), попадьи ударяют по брюху (игуменья получает "хуем по носу"), а герой, пользуясь замешательством, убегает. [6, с.396]

Другой, тоже весьма непристойный сюжет – "Поп с попадьей в бане" [6, с. 450-451], связан с *отдиранием-избавлением* (от камня, к которому примерзают задне-передним местом попадьи и поп бородой, пытавшийся ей помочь, *дуя* снизу, и от волос – при своем избавлении): сбегаются мужики, поднятые набатом (по *крику* попа), думая, что *баня горит*, и застают попадью, восседающую недвижимо на камне, и попа, стоящего перед ней на коленях, принимают их *растаскивать* и *отдирают* при этом от камня обонх, оставляя их без волос – попа без бороды, а матушку без соответствующих, названных в тексте "*матерними*".

Приходящие в баню, следовательно, думают и хотят *доминировать* и *доминируют* – вольно, невольно, – одни над другими, меняясь часто при этом своими *видимо-доминирующими* ролями.

Это основная, пожалуй, и отличительная черта посетителей и персонажей бани. Всех просматреливых бань. Это

ядро и *банная суть*. С этой целью в баню идут и с этой целью, прямо ли, косвенно, в бане находятся. Те, кто думают, что всё решают и всеми руководят, и что от них все и вся зависят, в бане вдруг отдаются на милость и ласку руководимых, водимых, нередко при этом не ведая и не подозревая такого афронта и поворота событий сами. (Воистину "Кто был ничем, тот станет всем" по-настоящему *банный*, для "Баи", сюжет – "с цирком и фейерверком").

Баня как-то располагает, едва ли не каждого, к роли *хозяина*. К желанию, раскрепостившись, сбросив с себя *одежду* – предубеждений, препятствий, преград, неудач, предрассудков – и раскрыв свою обычно скрываемую *необычную, необыкновенную* сущность и *суть*⁶², показаться в ней (*в бане и в сущности*) в полной своей красе, почувствовать, ощутить себя вдруг хозяином и господином – чьей-то жизни, чьей-то судьбы, чьих-то жизней, желаний, пола, деяний, судеб. Чтобы *дуть* на всех и *в губу не дуть*, – развязно-выскочерное *А не пошли б вы все в баню!*

Располагает тех, кто приходит туда, чтоб его там *мыли, терли, хлестали, били, и тех, кто приходит – мыть, тереть, хлестать или дуть*. Потому что первые думают, что они хозяева положения, а другие – что они хозяева тел (и одежды) хозяев.

Кто важнее – пачальник или его секретарь, который чувствует на деле *себя* пачальником пад своим начальником, и потому важнее его, потому что начальники могут сменяться, а секретарь один, и он решает, в конце концов, кого пускать, а кого не пускать (мотив "Баи" у Маяковского).

Исцеляющий в бане, ставящий в бане банки (кстати, слово того же корня, что *баня*; мотив "В бане" Чехова, он же *цирульник*, который "мозоли" его благородию "срезывал"), хлещущий веником, трущий спину, поддающий пар, – банщик и массажист, и вроде, по роли, служитель, – чувствует себя приобщенным и, облеченный доверием отданного в его распоряжение вышестоящим телом, тоже по-своему и ощутительно *доминирует*, берясь рассуждать, и учить, и высказываться о материях, о которых – не в бане, не перед голым телом, – говорить (по-

62 Любопытно, что "сущность, суть" и "смысл" на преступно-блатном жаргоне – *балота, болота* – удивительно совпадает с *болотом*, что в том же жаргоне имеет значением "баня" [7, с. 23, 31]. Может быть, не случайно?

банному *баять*) хозяину б вряд ли рискнул.

А материи эти всё те же, о том же – кто действительный, а кто мнимый хозяин жизни и каковы его, этого хозяина, иерархические, социальные ценности и критерии достижения, потому как "иной" и "образованный", а "похоронить не на что", "Все превзошел, депеши выдумывать может, а без мыла моется. Смотреть жалко!" [12, с. 17]

Владение хозяйским телом прочно и основательно вводит в обман, заставляя думать, что и душой – смыслом, сутью, "баллотом" жизни, – он овладел.

О "высоких качествах души" не случайно напоминает ему с верхней полки "длинноволосый" "шкилет", которому – "всякий христианский ему разговор прогивен, все равно, как нечистому ладан" и которых "такх вот и любит нынешняя невеста" и которого – поскольку "с идеями", – поставить на место надо, сдать куда следует, очистить от этаких *баню*:

"Что-то умственное... Недаром на вас и волосья такие. Недаром! Мы всё это очень хорошо понимаем и сейчас вам покажем, какой вы человек есть. Пускай, ваше благородие, баночки на вас постоят, а я сейчас... Схожу только" [12, с. 18]

Но баня опять играет с очередным *распорядителем общественной жизни* коварную шутку – и "длинноволосый шкилет", которому "всякий христианский разговор противен, все равно, как нечистому ладан" оказывается на деле, по ошупывании его одежды и ряски, "духовной особой".

Доминация как идея заложена в самом смысле бани. Баня – это конец и начало, начало жизни (*роды*) и *смерть*, преобразующее и претворяющее (*свадьба*), меняющее тело (*исцеление*), – и следовательно, по наивно-обыденно-банному представлению, несомненно, и *душу*, смысл попадающих в нее *тел и вещей*.

Каждый в бане желает себя ощутить, если не самым ее *хозяином*, то на худой конец *банным веником*, потому что *Веник в бане господин* (или *н'абольший*); *Веник в бане всем начальник*; *Баннй веник и царя старше*. А сама Баня *мать вторая* (*мать родная*) и *Коли б не баня, все б мы пропали и Баня все правит*; *Баня все грехи смое*; *Баня смое*, *шайка сполоснет*.

Принимаемые в бане решения, косвенно или прямо, касаясь жизни и смерти, приобщают невольно к чему-то высшему

– к высшим сферам. Кто для кого баню топит и кто кому баню дает (задает), – не он ли и все решает?

Поскольку – *Не холостому на женатого баню топить* (баню топить – следовательно, уже приобщение, уже значимость, отмеченное и роль) и – *Дам баню, что до новых венников не забудешь; Не поминай бани: есть венники и про тебя*, – на каждого в бане управа найдется, и тот, кто с венниками, он-то всё это и определяет.

Четыре смены, четыре пара в бане – рождение (роды), исцеление, свадьба, смерть. Банник и черти – в четвертую (третью) смену моются.

Четыре категории бани как ритуала – место, действие, состояние, время, – которые, очевидно, с парами и сменами банными соотносятся.

И – *семерым только место*. Кто эти семеро? Радужные глаза у банника – семь цветов радуги. Радуга – мост, переправа, межа, граница (куда не впускают, а оттуда не выпускают), связующее верха и низа, сияющая дуга, – страж границ.

Семь элементов состава бани перечисляет Даль в своем словаре [2, с. 45]: калильная печь; полок с приступками и подголовьем, на котором парятся; лавки вокруг стен, на конх моются; чаны с горячею и холодною водою или краны для этого в стене; шайки для мытья и оката; вехотки (мочало) для мылки; венники (дубовые или березовые) для парки. "При порядочной бане есть передбанник, где раздеваются, отдыхают, запивают баню квасом ипр."

Каждый из этих семи элементов имеет свое назначение и свою проекцию в *действии бани*: давать жар (калильная печь); париться лежа, сидя на нем (полок); сидя мыться (лавки); вода, холодная и горячая, своего рода *мертвая и живая*, как исцеляющие в мотивах сказок (чаны и краны в стене); мыть, окатывать, споласкивать (шайки); мылить, тереть (вехотки, мочало); хлестать, бить, парить (венники).

Назначение и роли семи элементов состава бани значимы также и иерархически – как своего рода *места* во внутреннем *локативе-социуме*. Каждый из них *управляет* и от него *зависит* часть, доля, участие в общем действе.

Жар (горение бани, огненный змей) – пар – сидение – мытье – вода двух составов (холодная и горячая) и двух состояний (в

чанах и краях) — охат-ополаскивание — трение — битье (хлестание) организуют по-своему ритуально-действующий и установленный распорядок *бани*.

Семь, по сюжету сказки, богатырей-помощников героя — одаренных необычным видением, слухом, силой, скоростью, меткостью, легкими (способностью *дуть*) и быть невидимым, — не «способности» ли это, так или иначе себя объявившие также и в *бане*: подглядывание, слышание, сдирание кожи с живого, бегание (выбегание, выскакивание, вбегание в баню, вскакивание в нее), кидание, бросание предметов и попадание, дутье, вдувание и перекидывание, и — невидимость-видимость?

Не связаны ли необычные, необыкновенные умения семи Симеонов, призываемых царем и добывающих *для него невесту*, — *всё воровать, дорогие вещи ковать, птицу стрелять на лету, плавать, смотреть и все видеть, корабли из чего попало делать (тяп-ляп — и вышел корабль), людей лечить* (по другим вариантам также другие способности [5, № 145-147, 561]), — как-нибудь с этими семью элементами *бани*?

Вопросы, на которые можно было бы попытаться ответить после специального изучения материала, но над которыми можно в связи с *баней* задуматься.

И куда, собственно, отправляют, когда *посылают в баню*? Последовательность элементов деревенского топоса дом — баня — поле — мост через реку — лес и загадочное, когда *зывают* — *В баню, в баню, на простор* [2, с. 45], — почти что не оставляют сомнений в том, что это что-то *дающее* (преобразующее) и *открывающее*, или же — *открывающееся*, но только неясно чем, какой своей стороной.

Социальные обстоятельства и условия стесненной квартирным вопросом, по определению Зошенко и Булгакова (если бы только им), номенклатурно-тоталитарной жизни сделали из *бани* символ отмеченной приобщенности к классу имеющих и имущих *распорядителей и распределителей* общественных мест (для сидения, лежания, стояния) и таких же «общественных» (когда-то и у кого-то экспроприированных и присвоенных) материальных благ.

Ими решаются привычно-банные коварно-предательские наушно-подсматриваемые вопросы *жизни и смерти* — кому и как и на что жить, а кому и как и за что умереть, за какую и чью

лабазно-прекрасную жизнь.

Привычно-навязчивая их приобщенность по роли к *бане* сделала и из *бани*, самой, для них и у них, в *среде* них, предмет для *распределения* и *там-обладания* – *Пошли в баню, заодно и помоемся* (похабный намек-предложение, адресуемый женщинам или девушкам).

Пойти с начальником (или замхозом) в *баню* – да какая же дура откажется?! Там *дают*, там можно что-нибудь взамен тобой-обладания получить. *После бани*, конечно (как "После бала").

Комсомольско-партийный и административно-хозяйственный банно-сексуальный конюшенно-праздничный ажотаж сменился другими по типу *банями* – *финскими саунами, японскими газированными джакузи*, – но смысл и дух самой *бани* остался. В *бане дают и имеют*, одни имеют, другие дают. И каждому внутренне хочется быть при этом *хозяином бани*, поскольку в ней – *семерым только место*, а *баня* отнюдь не свет.

Таковы мотивы и основания уголовно-партийно-иоменклатурной социальной и поведенческой "*правды*", *побанному непосредственно-откровенной, голой и до цинизма бесстыдной*.

Но всё-таки кто же такие возможные эти семеро, которым в бане только и место? Девки, бабы, барыни, беглые солдаты, работники, попы, попадьи и их дочки? Это, пожалуй, один только из возможных рядов. На основании материала, эти искомые семеро формируют семь вероятно-подобных:

– люди как социальные типы, приходящие туда мыться и париться, или чтоб их там мыли и парили, или чтоб парить и мыть;

– прячущиеся, скрывающиеся, иочующие и беглые, приходящие в *баню* кутить, играть, шутить, забавляться и развлекаться, либо случайно туда попадающие, потому что *некуда им себя деть*, – обычно, как правило, в *неурочную* или *ночную* пору и, как в таковую, рискующие – быть раскрытыми, обнаруженными, разоблаченными, изгнанными, обманутыми, оставленными и пущенными прочь *без одежды*;

– замороженные, осуроченные, на которых наслали порчу, перемененные, подмененные, скачущие и прыгающие, кричащие и вопящие не своим голосом – животным, птичьим, *павлиным*;

пляшущие под чужую дудку, трансформированные и "переделанные", переименованные, вывороченные наоборот, наизнанку, ведущие себя не так, не как люди, а как животные (псы, козлы, жеребцы) – кем-то и чем-то обманутые, кем-то и чем-то руководимые и ведомые, принадлежащие не себе;

– убиваемые, отправляемые на тот свет – "запакуются", запечатываются туда и в гроб, трансформируемые, переделываемые в мертвых жертвы, всего лишаемые и с себя (с кожи и рожки) обдираемые и сдираемые, гвоздиками заколачиваемые;

– собственно уже-мертвецы, с погоста, *оттуда*, пришельцы в гости, странные, проходимцы, мертвые; огненные змеи-покойники, сороки и вороны (?), рассыпающиеся над баней или в банной трубе;

– банные духи, банник(и), байнушки, баенники, лазники, байники, бан-бабан, банные веники, *хозяева бани* – в *неотопленной бане и в неурочное время*, банные матушки, матушки-обдерихи, толстые голые бабы, из бани и в баню бегающие и там пропадающие до ничего, сама матушка-баня (родная, вторая матушка) – как неизвестно что; *дралы, кикиморы, анчутки* банные и прочая кучерявая, волосатая и мохнатая нечисть и гиль, постоянно живущая там и там обитающая, – *через губу не плывущие обитатели бани*;

– черти, ведьмы и сам сатана с дудкой – как представители inferнального и кромешного мира, гуляющие там и кутящие, празднующие и пляшущие в ней *свое*, в баню, по-видимому, только заскакивающие и вскакивающие, время от времени (от какого времени?) и на время, посещающие ее.

Семь рядов, со своей иерархией в каждом ряду, – своего *верха и низа, тех кого и тех кто, со своей верхней и нижней полкой (и наоборот)*, со своим активом (те кто) и со своим пассивом (те кого), – представляют собой своего рода семь фаз, или стадий, трансформации-перехода – от человеческого к нечеловеческому, от людей, через ряженных, перскидывающихся, замороженных, готовящихся (тех, кого готовят, готовимых, подготавливаемых к смерти как кандидатов) и мертвых – первые четыре-пять фаз-рядов, – к не людям (или уже не людям?), духам банным и inferнальным (опричника и кромешникам?).

В этом виде и форме и в этой проекции баня – *лазня*, лаз,

пролаз, со своим входом-выходом на тот свет.

Идущий в баню поэтому, потенциально, не знает, куда попадет, и в каком – ни каком ряду (= банном полк'е) окажется, и в каком виде оттуда вернется, если вернется.

Отсюда *опасность бани*, умело преворачивающей все свое. Поскольку баня еще и "юж. и запд. шар, мыльный пузырь (банька, умал.), купол, свод, круглая обвершка; от этого: *баньки, глаз'а, шар'ы, тал'ы, буркалы*; зап. *дутая стеклянная посуда, пузатая бутылъ*; зап. *тебека, киб'ека, кааб'ока, г'арбуз, тыква*; баня, кольцо ипр. для прикрепы косы с косью. Каменная кладовая под баней, с баней, со (под) сводом." "Астрх. притон дикого кабана, место, куда он выходит из камышей повалиться и почесаться у камня, пня или кочки; тут его поджидают и бьют." [2, с. 45]

Отсюда же и ритуальная, избегаемая, в неурочное время и в прочие, т.е. не банные дни, ее нечистота.

Относительность *жизненных банных* возможностей, банных своих начал, предметностей и вопросов рождает свои, всякий раз новые, и не сугубо исследовательские вопросы. Кем хотят быть *хозяева* этой, в недавнем прошлом банно-кровавой, жизни с железно-каменными хватающими зубами и мохнатыми долгими лапами, какому *банному* ряду принадлежать и, собственно, кто они, на какой *банной* полке лежат?

Вопрос, уже столько раз поднимавшийся в русско-семейном домашнем литературно-филологическом (если бы только) раю-кругу – от Пушкина и до наших дней, – и так уже всем навязший! Но нет пока на него *своего* ответа.

Январь 1999 г.

Источники материала и словари:

1. Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994
2. Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х тт. М., 1955
3. Зощенко Мих. Избранное в 2-х тт., том 1, Л., 1978
4. Маяковский Вл. Собрание сочинений в 12-ти тт., том 10, М., 1978

5. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3-х тт., М., 1957
6. Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым 1857-1862 / издание подготовили О.Б. Алексеева, В.И. Еремина, Е.А. Костюхин, Л.В. Бессмертных, М., 1997
7. Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона / Авторы-составители Д.С. Балдаев, В.К. Белко, И.М. Исупов, М., 1992
8. Персонажи славянской мифологии / Сост. А.А. Кононенко, С.А. Кононенко, Киев, 1993
9. Русские заговоры / сост. Н.И. Славушкиной, М., 1993
10. Словарь русского языка в 4-х тт. М, 1981
11. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в 4-х тт., т. 1, М., 1986
12. Чехов А.П. Собрание сочинений в 12-ти тт., том 3, М., 1985

Проституция: семейный портрет в интерьере

Представительницами самой древней профессии, общественной клоакой и неизбежным злом называли их, этих женщины, презираемых, гонимых, которым не было места и не могло быть в почтенном обществе, и не в самом почтенном, среди полноправных граждан и не вполне полноправных. Их презирали, избегали и сторонились, как правило, все -- и те, кто пользовался их услугами, и те, кто не пользовался, и те, кто далек был от этой профессии, и те, кто был близок. Их презирали, можно сказать, всегда и почти без исключения все, и отношение к ним не изменялось даже тогда, когда общество переставало быть почтенным, и даже тогда, когда общество теряло все признаки общества, и даже в той среде общества и, может быть, в первую очередь в той среде, которую никак ни обществом, ни почтенным обществом не назовешь, в среде преступной, уголовной и деклассированной, и представители которой сами обществом изгонялись и презирались, внушая одновременно страх.

Зачумленными, париями, неприкасаемыми были почти всегда прокаженные, банщики, палачи, могильщики, скоморохи,

тюремные надзиратели, мародеры, набальзамирователи трупов и проститутки. Их следовало избегать, с ними нельзя было вступать в какое-либо общение, с ними невозможно было даже просто быть рядом (за исключением, разумеется, тех прискорбных случаев, когда приходилось пользоваться их услугами).

Эти изгои общества, эти "белые негры", избегались на протяжении веков отнюдь не случайно, и отнюдь не случайно они оказывались все вместе в одной "компании". На первый взгляд, казалось бы, что может быть общего между банщиком и прокаженным, палачом и скоморохом, набальзамирователем трупов и проституткой?

Ряд из этих "почтенных" профессий и состояний давно забылись, ушли со сцены, отношение к другим изменилось, третьи стали вроде как незаметны, общество их, очевидно, в лицо не знает, не узнает, и потому никак к ним не относится. Не изменилось, пожалуй, одно только положение проститутки. К ним также недобро относятся, о них также презрительно говорят, и все слова, называющие их по профессии, в той или иной мере унижительны, бранны, грубы, вульгарны. Иносказания же, весьма прозрачные, тому, о ком они, также ничего хорошего не сулят, поскольку дело тут не в названии, ибо даже узаконенное, "официальное" и основное слово и образования от него — *проституция, проституировать, проститутки* — стали давно ругательствами и как таковые, по преимуществу, и используются.

В чем же тут дело? Чем объяснить такую непреходящую "общественную значимость" рассматриваемого явления в том обществе, в котором оно долгие десятилетия, будучи запрещено, не признавалось, легально не существовало и в котором легально не существует и до сих пор? Невозможностью изжить "непереживаемые" ощущения, тем, что "запретный плод сладок", а запрещенное привлекает вдвойне? И если легализовать, открыть те самые презренные дома — язвы на теле буржуазного общества, поддавшись мысли о том, что лучше уж узаконенное и контролируемое, поднадзорное зло, чем зло неведомое, ненаблюдаемое, закулисное, — изменилось бы что-нибудь в общественном отношении к проститутке?

Чтобы ответить на этот вопрос, а только он и будет нас занимать в данном случае, все прочное, весьма сложные и серьезные проблемы явления оставим пока без внимания, — чтобы

ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего как можно более точно определить, что же такое сама проституция.

Опустим, для пущей ясности, всевозможные оттенки, варианты и формы ее проявления, социальные, классовые, экономические и пр. условия ее бытования, проблему врожденности или "приобретенности", психологической предрасположенности и т.п., оставив одну только "голую" схему.

Известный польский сексолог, большой авторитет в своей области, К. Имелинский выделяет два сущностных признака любой проституции, рассматривая ее как "институциональную", т.е. узаконенную и общественно признанную форму сексуальной свободы. Это, во-первых, предоставление своего тела в распоряжение большому числу людей с целью достижения ими сексуального удовлетворения и, во-вторых, "взимание за это материального вознаграждения". Иными словами, проституция есть продажа своего тела, превращение своего тела в товар. Посему не совсем верно, видимо, связывать это явление с продажной любовью, ибо речь здесь идет не о продаже чувства, и посетитель публичного дома покупает себе не любовь, он покупает тело, и тело идет как товар.

Данный характер взаимоотношений, кстати, отображен и в самом названии: *проституция*, из лат. *prostitutio*, образовано от глагола *prostituo*, *pro* + *sta-tio*, корень *sto* (стоять), что означает буквально "стояние впереди", "выставление вперед", на показ, т.е. на продажу, и лишь затем, во вторую очередь, глагол *prostituo* обозначает понятие нам "выставлять для разврата", "выводить на позор", "бесчестить".

Любопытно, что и в русском языке слова "разврат" и "позор" ничего дурного в прямом своем значении не имели (однако именно эти прямые значения крайне необходимы для понимания "общественного" смысла и оценки явления). *Разврат*, *развращать*, образованные от *воротить*, *вращать*, означают не что иное, в прямом значении своем, как "оборачивать", "поворачивать", "переворачивать обратною стороной" (ср.: *развернись*, *развернитесь* в употреблении того же слова). *Позор*, *позорный*, *позорище* — однокоренные к словам *зреть*, *зрелище*, *зрак*, *зрачок* — и означали еще совсем недавно, в XIX веке, то же, что 'зрелище, вид' (общественный вид, публичный вид), 'смотр, смотрины, смотрилище'.

Итак, “выводить на позор” и “выставлять для разарата” надлежало тело, свое тело, получая за это плату.

В этих двух, составляющих сущность явления, характеристиках, по-видимому, и следует находить интересующий нас ответ. Если человек (женщина) выставляет себя, точнее тело свое на продажу, она, тем самым, будучи приобретаема, себе не принадлежит. Она становится вещью, предметом для пользования, а не лицом, не персоной.

К. Имелинский передает эту особенность следующим образом: “Проституция является отношением социально-предметным или почти исключительно предметным; это договор об услугах, а не личный союз, поскольку ее мотивацией является достижение материальных выгод. Клиент, правда, за вознаграждение способен доставить себе определенные эмоциональные переживания, но их следствием не является возникновение чувства привязанности, и следовательно, он воспринимает личность проститутки в категориях не личностных, а предметных”. Равным образом, к этому следует добавить, и проститутка воспринимает клиента безличностно и предметно.

Так это выглядит, очевидно, с точки зрения современного европейского индивидуализированного сознания, воспринимающего человека как индивида, принадлежащего самому себе и формирующего, организующего себя самого как результат, продукт собственной экзистенциальной (с точки зрения существования) деятельности.

Не так это выглядит, точнее не совсем так, с точки зрения иного, испозитивистского, несовременного и неевропейского взгляда, который важен для решения поставленного вопроса, поскольку, будучи основой не сознаваемых и не осознаваемых мотиваций и связей, он формирует смысл глубокого, универсального отношения, смысл неочевидной, логически не объясняемой оценки.

Неприятие, страх, отталкивание, отчуждение, презрение, избегание суть общественные, обществом сформированные и столетиями поддерживаемые проявления отношений к проституции и проститутке, отношений, которые не осознаются и логически не объясняются, ибо это почти “физическое”, “биологическое” отталкивание от себя изгоя общества, неприкасаемого, парню. Отталкивание того, что принято называть

словами *мерзость, мерзкое, скверное, нечистота*, то, что пачкает (старославянское *скаръна* сближали с лат. *squarrosus* "покрытый струпьями, гадкий, нечистый", т.е. прокаженный; с греч. *skor, skatos* "навоз", "отброс"), то, что вызывает чувство "омерзения" ("мерзость", "мерзкий" родственно словам *мерзнуть, мороз*, равно как "стыд" – словам *студить, стужа*, т.е. дрожь, озноб отвращения, ужас), – то, что, в конечном счете, чужое, чуждое, неведомое, нечеловеческое и мертвое, поскольку мороз и холод воспринимаются как проявления смерти, как дыхание смерти.

"Стужа", вызывающая "озноб", та, что "студит", "мороз" и "мерзнуть" потому воспринимались и связывались в сознании наших предков со "стыдом" и "омерзением", что это сродни физическому ощущению страха, боязни, опасности при столкновении с неведомым себе, с несвоим. Отсюда и ощущение "отвращения", т.е. его обратности, противоположности тебе самому, и если ты живое и человек, то оно, то, что вызвало в тебе это чувство, должно неизбежно быть пещивое и пещивое либо с таким напрямую быть связано, симпатично с ним.

Отсюда неизбежное следствие для ранее сказанного: и прокаженные, и мародеры, и палачи, и могильщики, и набальзамирователи трупов отвратны, обратны для общества потому, что имеют отношение к мертвому, к смерти, связаны с ним и являются носителями мертвого для живого, живых. Это, собственно, очевидно и сомнений не вызывает. В чем же тогда обратность (отвратность) для общества, менее очевидная, банщиков, скоморохов и проституток? Что связывает их воедино и что у них общего с теми, кто непосредственно связан со смертью? Общее у них с ними в "обратности" по отношению к обществу и в том, как это ни странно звучит, что они тоже имеют непосредственное отношение к смерти. Только смерть эту, видимо, следует понимать не так, точнее не совсем так, как нам это привычно.

Что мы знаем о смерти? Что мы можем о ней сказать и чем она для нас представляется? Вопрос, казалось бы, праздный, но не простой. Смерть для нас есть конец жизни, прерывание земного существования, остановка процесса биологического, физического существования и движения материи. Тем же была, по видимости, смерть и для наших предков, тем же, но только по

видимости, т.е. внешне, но не по существу.

Умерев, человек перестает для нас существовать, мы теряем с ним связь, он остается "жить" для нас только в воображении, в воспоминаниях, мы можем видеть его во сне, в самом крайнем случае, призраком, но не более. Нам не придет в голову живого человека, из плоти и крови, воспринимать как "мертвого", как "неживого", "нечеловека", "несвоего".

Не то было для предков. "Видимость" для них была только "видимость", но не сущность. Живое представлялось "обратным" мертвого, равным образом как мертвое "обратным" живого. Смерть, умирание (от слова *мреть*, *замирать*, т.е. останавливаться) воспринимались как своего рода переворачивание, "обращение", "поворачивание обратным, в обратную сторону и обратной стороной", "превращение", "развращение" в прямом своем смысле (с этим связано слово "разврат"), "разворот" в противоположность, в противоположную от живого сторону.

Артистов (скоморохов, комедиантов, шутов) и самоубийц до самого последнего времени (в некоторых странах еще в XIX веке) запрещено было хоронить на кладбищах, на освященной земле, земля их "не принимала", только в печистых местах, на перекрестках дорог, в болотах или же за пределами кладбищ. Это отношение к смерти как "обращению": живущие не своей жизнью, "представляющие", "оборачивающиеся" лицедеи, надевающие маски, "лицо", равно как и умершие не своей смертью (самоубийцы), обратны, отвратны для общества, для полноценных живых.

Ряженье, т.е. оборачивание, надевание масок и шутовство, представление, скоморошничанье допускались лишь в определенные дни — на святки, в дни, когда мир "переворачивался", останавливался, умирал, замирал в своем нормальном движении, и, чтобы вернуть его, оборотить в прежнее его течение, русло, пужны были ряженные, эти "живые мертвые", "пришельцы" от мертвых и сами "мертвые".

Ряженье же и скоморошничанье, лицедейство, "переворачивание" в другие дни могло и должно было означать, что человек сей уже "обернулся" при жизни, что он "живое мертвое", и потому земля общинная, земля родовая, общества "неперевернутых" не может принять его, дабы не стать само от

них "перевернутым", дабы не перевернуться.

В связи с проституцией и проститутками, тоже "детьми разврата", выставляющими себя на позор и показ, равно как и в связи с баянями, банщиками и банщицами, также возникает проблема их отношения к смерти, обратному и противоположному для живого.

Для проститутки это прежде всего проблема ее родовой принадлежности, родовой отнесенности. Она продает себя, свое тело за вознаграждение, и тем она себе не принадлежит, тело ее не принадлежит ей как таковое. Но тело отдельного человека, по представлениям древних, не есть принадлежность лица, личности, индивида, поскольку представление о человеке как индивиде является позднейшее. Тело отдельного человека лишь часть, составляющее, "семя", "плод" родового "тела", "тела"-дерева, "тела" всех, "тела" общества.

Продавая себя за вознаграждение, проститутка перестает принадлежать не себе, а своему родовому, она исключает себя из его состава, перестает быть "плодом" его и частью его совокупного целого.

Однако отношение это еще сложнее. Если взять обычай священной родовой проституции, существовавший во многих странах на Древнем Востоке, по которому, в определенные дни, за плату, дочери благородных семейств должны были отдавать себя в храмах, у ворот храмов, и у городских ворот иноземцам, что вменялось им как святая обязанность и рассматривалось как достоинство и родовая доблесть. Если провести далее параллель с тем, что блудницам, на том же Востоке, а также публичным женщинам в средневековой и более поздней Европе вменялось в обязанность иметь местом своего пребывания кварталы у городских ворот, у стен города, вне пределов мест "освященных" и "чистых", вне пределов общинного, родового "пространства", часто и за городской чертой. Если считалось необходимым также, и часто даже оформлялось в виде законов и правил, чтобы, по крайней мере в маленьких городах, соответствующие дома набирались из женщин, не являющихся местными уроженками (повидимому, не из одного только чувства стыда или приличия ради делалось это). Если и ранее (и сейчас) широко была распространена и развита практика завоза "товара" из-за границы, дома набирались из иноземок, и это считалось особым шиком (и

видимо, не только из необходимости удовлетворения прихотливого спроса или желания меньших хлопот с оторванными от родных пенат простушками это делалось). Если, наконец, принять во внимание то, чем является для рода и мужа, по родовым понятиям, женщина как сосуд и как родовое тело, — то выявится еще одна неотвратимая для интересующего нас вопроса закономерность, связанная с представлениями “тело” и “плата”, “свое” и “чужое”, “живое” и “мертвое”.

Будучи представительницами и носительницами своего родового, поначалу они могли рассматриваться и рассматривались, по-видимому, как оградительницы жизненного начала рода от иноземного, от чужеродного воздействия со стороны мертвого несвоего, как “стоящие”, и потому “стоящие впереди” — *prostituere*, *pro* + *statio* в прямом значении. Отсюда их вынесение к границе, к черте поселения или храма. Отсюда их предназначенность прежде всего иностранцам, иноземцам, пришельцам, представителям чужого рода, носителям родового противоположного, не своего, обратного своему родовому (гостевая и священная проституция).

Одновременно, выносясь, выставляясь вперед, к границам, и отторгаясь, становясь, тем самым, носительницами в своем родовом несвоего родового, будучи фактически буферным, маргинальным, “громоотводным” полем своего родового “тела”, носительницами потенциально опасного и деструктивного, разрушительного по отношению к своему мертвого не своего, чужого рода, они становились париями, “неприкасаемыми”, “отверженными” для остальных.

Понять смысл подобного отношения возможно, если знать комплекс тех представлений, который стоит за этим. Это прежде всего отношение к женщине, к женскому телу как к сосуду, вместилищу, “телу” дающего жизнь и питающего затем живое (новорожденного) родового мертвого, своего родового мертвого, воплощаемого в семени, заместителем, эквивалентом которого выступали деньги и серебро. Мертвое родовое в семени дает жизнь и питает живое только своего родового, а не чужого, живое чужого рода оно разрушает, уничтожает, “разъедает”, действуя на него как “смерть”, как язва, как мор, будучи обратным, противоположным ему.

На этом основан смысл свадебной ритуальной обрядности

с необходимостью обязательного выкупа и обмена, цель которых состоит в замещении в женском невесты части чужого и инопородного, ее родового, рода ее родителей, родовым жениха и мужа, с тем чтобы она могла рожать ему детей, которые были бы носителями его родового начала, а не родового начала своих родителей. Свадьба, поэтому, всегда представляет собой объединение двух родов в одно целое, слияние двух "тел" родового в третье, "совмещенное тело".

На этом основан и страх, "омерзение", "отвращение" в отношении к женской измене мужу, поскольку, становясь в результате посетительницей, сосудом мертвого родового чужого рода, она оказывается воплощением деструктивного, разрушающего начала для родового своего мужа.

Комплекс названных представлений отражен и в значениях соответствующих слов: *блуд*, *блудить*, *блудная*, *блудня* от "блуждания", "отвращения" (в прямом значении), "совращения" с пути и *беспутная*, *непутящая*, *непутевая*, *распутная*, *распутник*, *распутница* – от "пути", а также *путаться*, *спутаться* с кем-либо и *потаскун*, *потаскушка* ("таскаться"), *шлюха*, *шлюшка* (от "шляться"), *гулящая* и т.п. Во всем этом заложена и сквозит идея незакрепленности, неприкрепленности, непринадлежности – без места, без пути, без места, т.е. без родового места как закрепленного своего, непринадлежность роду (что с необходимостью отражено в русской пословице *Каждый сверчок знай свой шесток* – о женщине, о жене) и без пути, вне жизни, без родового пути и жизни рода.

Таким образом, если шуты, скоморохи, комедианты и самоубийцы преступают "закон" и норму о родовой "душе" живой, таким образом, жизни, и потому нет им места на кладбище, на земле своего родового, ибо земля – воплощение и субстанция, "материя", "тело" душ живущего на ней рода (народ – душа земли своей), то проститутки, "стоящие впереди", оказываются изгнанными и отвергнутыми от "тела" своего родового, будучи носительницами противоположного для него, разрушающего, разедающего его начала. Хоронить в земле их можно, земля припимает их, "тело" же общества – нет, в общество, в родовую коллектив их принять нельзя.

Вознаграждение проститутке, плата ей со стороны

мужчины не плата за удовольствие первоначально, а оберег, защита от причинения вреда со стороны чужеродного мертвого, носительницей, сосудом, вместилищем какового она выступает. Это "питание" мертвым, эквивалентом мертвого своего, деньгами, серебром, мертвого в ней чужеродного, дабы свое, от себя родовое в ней не претерпело ущерба, не могло быть разрушено, исворчено, искажено. Деньги, будучи воплощением продуктивного, питающего начала, начала, дающего жизнь и питающего живое, и есть тот эквивалент родового мертвого, его "заместитель", который воплощается в семени. Отчего и возможна замена и замещение одного другим.

С этими представлениями связан получивший широкое распространение в Европе мотив о том зле, которое исходит от известных домов и их обитательниц. Это зло – ненасытность. Проститутка не удовлетворяется той платой, которая ей положена за услуги и которую она уже получила, она выворачивает карманы, выгребая все до конца, раздевает и с помощью слуг и товаров выталкивает на улицу незадачливого, обобранного и нагого клиента.

Это и есть воплощение идеи о родовой деструкции, о постепенном и неизбежном окончательном "разрушении", о "поедании", разьедании жизненной силы рода, исходящих от носительниц мертвого несвоего. Это, с другой стороны, воплощение вампиризма, идеи "оборотня", человековолка, убивающего, пожирающего, только в женском облики. Идея так называемой женщины-вамп – неясити, воплощенной смерти, глотающей, пьющей кровь (семя) жертвы – источник жизненной силы, мертвое, отбирающее силу живого, питающееся живым, и поскольку оно мертвое, оно ненасытно, не остановимо в своем стремлении и пожирает до полного уничтожения, до основания, до конца.

Лупанар, ритуальный публичный дом в Древнем Риме, и луперкалии, празднества (15 февраля), сопровождаемые неумным разгулом с участием проституток, в обязанности которых входило завлекать и отдаваться всем без разбору, совершались в честь бога Луперка, охранителя стад, защитителя от волков. *Луперк* образовано от слов *lupus* (волк) и *arceo* (запирать, заключать, ставить преграду, класть предел); глагол *lupor*, одного корня с *lupus* (волк), означает "развратничать" и

образован от *lupa*, что значит "волчица" и "проститутка", "блудница".

Таким образом, и лупанар, через волчиц (своего родового) бога Луперка, охранителя стад, и луперкалии, были призваны защитить от "волка", от смерти, "волчицы" чужого рода (вскормленными волчицей, как известно, считали себя по происхождению римляне), опять-таки через посредство изъятия, отбирания (и обирания) проститутками (*lupae*) мертвого родового чужого рода. В этом их защитительная, охранительная роль от чужого и укрепляющая, питающая для своего. "Стоящие впереди" – ибо стоят на страже, как охранительницы, оградительницы своего от чужого.

В идее "тела", воплощенного в проститутке, таким образом, поскольку оно связано с мертвым, заложено представление о неконечности, о беспределе. Это, видимо (так можно определить), "тело" к распространению, к расширению, к законченной полноте и уничтожению, "поеданию" ему противоположного и обратного. Не случайно и в Средние века, и позднее в Европе существовали строгие предписания (правда, не всегда соблюдавшиеся), запрещавшие женатым мужчинам посещать соответствующие дома. Только холостые и вдовы могли пользоваться, по этим правилам, услугами проституток.

Видимо, не одной только заботой о приличии и не одними моральными соображениями мотивировался этот порядок. В его глубинной основе лежит, вероятно, представление о "поедающей", "поглощающей" опасности, грозящей своему родовому, которое у мужчины общее, совмещенное с родовым жены. Холостые же и вдовы, по самой сути своей не являющиеся носителями полноценного, продуктивного, "совмещенного" двух родов родового, призваны питать собою, своей "холостой" продуктивной силой то "общее" родовое, "содержательницами" и хранительницами которого являются проститутки.

Проституция, основу которой составляет идея "тела" к распространению, "тела" к продаже и расширению, в обществах, в которых человек воспринимается, оценивается и осознается как тело, субстанция материальная, – в этих обществах проституция начинает претерпевать идейные и психологические метаморфозы, становясь другим и переставая ей быть, проституцией в своем собственном смысле, но на деле, преобразуясь, она способна стать

и становится ничем иным, как “всеобъемлющей” проституцией – “проституцией” духа, разума, совести, политической “проституцией”, которую, по-настоящему, и нельзя так назвать, ибо она утрачивает основные сущностные признаки проституции, о которых уже говорилось, – продажа, предоставление за вознаграждение своего тела, выставление своего тела на обозрение, “вперед”. Не-тело, обретая, перетягивая на себя признаки “тела”, становясь, оборачиваясь “телом” по существу, ведя себя как “тело”, начинает жить по законам тела и заимствует от проституции, духа ее, для себя, признак ненасытимости, неуемности, стремление к бесконечному расширению, распространению, беспределу в деструкции, в разрушении, в уничтожении себе противоположного.

Это не проституция уже в собственном смысле, но это ее модель, ее схема, перенесенная, заимствуемая в область человеческих отношений, в область сознания, идеологии, политики и культуры, о чем следует говорить особо.

Июль 1994 г.

II. Модели традиции

4. Креативная констатация стимула

Одна из особенностей моделирующего и моделируемого устройства традиции состоит в повторяемости. Произывающее, пропитывающее и возобновляющееся (= возобновляемое) ее бытие, являясь обеспеченным и основой существования общества и человека, требует постоянного подкрепления. По известной формуле *боги жаждут*, которую следовало бы и так прямо, и не так прямо, и совсем даже не прямо воспринимать. Подкрепления от себя, собой, всей своей жизнью, витальной, духовной, совместной с другими, переживаемой и проживаемой, регулярно и постоянно, периодически, если не каждый день. В подкреплении этом есть некая самоцельность, по принципу жить, чтобы жить, ибо и производится оно, это подкрепление, для того, чтобы быть подкреплению. Гарантией существования, тем самым, становится, собственно говоря, оно само. Существующее, сущее, существует, и более ничего: *Аз есмь сущий* божественного объявления Имени человеку, и это и есть весь исчерпанный смысл Его для земного его бытия и понятный ответ. Глубинные механизмы создания, воспроизводства и творчества, в том числе и в первую очередь общественной, человеческой жизни, скрываются в формах воспроизводимых и повторяющихся, может быть скрытых и не осознаваемых, но неизменно наследуемых и реализуемых, моделей, структур, своего рода шаблонных генотипических построений. По этим формулам осуществляется, происходит процесс, который себя объявляет для всех и для каждого в самых различных видимых формах и направлениях, сводимых к чему-то общему, но в этом общем не проявляющему себя, как семя не объявляет, не обнаруживает, внутри себя не содержит, ничего и никак из того,

что способно собой, из себя породить. Мыслительно, в воображении можно себе представить и некое Семя семян; порождающее из себя не формы существующей, объявляемой, наблюдаемой, в том числе и мыслительной, воображаемой, отображаемой, жизни, а семена других каких-то семян, по уровням, по этапам и постепенно, из себя порождающих где-то когда-то те самые формы имеющейся и наблюдаемой, в том числе и мыслительной, воображаемой и отображаемо знаковой, жизни. Отчасти, не то чтобы об этом, но в этом ключе, оформлялись в научном своем выражении последующие заметки.

Пространства преодолений и перехода в русском фольклорном тексте

(1) Колобок⁶³

Предмет настоящего рассмотрения непосредственно связан с таким явлением, как языковое сознание¹ носителей определенной культуры², как той когнитивной и нормативно-ценностной, знаковой по своей природе, основы, которая проявляет себя при вербальных и невербальных манифестациях, отличающих по каким-то чертам и характеру представителей данной ментальности от другой, а также, шире, и языкового сознания другого национального языка, поскольку интересующей нас границей будет понятие национальных когнитивно-аксиологических представлений и национальной ментальных своеобразий.

Предмет, о котором речь, проявляясь в особенностях восприятия и порождения речи, пронизывая собой пространство вербального проявления носителей данного языка³, становится лингвокультурологически и прагматически значимым. Существуя и обнаруживая себя в виде знаний, предубеждений, оценок, логических

63 Статья «Ментальностные модели репрезентативных текстов русской традиции» (см. Работы и публикации...).

построений, мнений и проч., т. е. единиц, имеющих смысл, построение, форму и функцию, данный предмет может рассматриваться и исследоваться в виде моделей. Также, по-видимому, в виде моделей и существовать⁴.

Непосредственным объектом предпринятого рассмотрения будут так называемые прецедентные (назовем их репрезентивные) тексты, а точнее один из них, — понятие, которое, отмечая идею интертекстуальности⁵ как общего свойства текста, традиции и культуры, обозначает тот их, т. е. текстов культуры, набор и вид, который имеет статус общей значимости, известен всем ее (традиции и данной культуры) представителям и составляет основу национального образа представлений, интерпретаций, оценок, картины (образа) мира и может быть основанием (само)идентификации, распознавания и манифестации человека как его представителя. Репрезентивные тексты существуют в сознании в таком же виде, как скажем, мифы в сознании древних, т. е. в виде общих сюжетных схем и идей, тем более есть основания рассматривать их как модели.

Репрезентивные тексты как объект, в составе своем, отчасти подвижны и относительны. Существование их и актуализация для сознания сходны с существованием и актуализацией языковых единиц, единиц фразеологических, паремнологических, определяемых также как тексты и тексты-клише⁶, отмечая границы знания и владения говорящего как представителя и носителя определенной традиции, языка и культуры. Репрезентивные тексты, тем самым, репрезентируют, представляют его самого как носителя данного знания, данной коммуникативно-верификативной, аксиологической и когнитивной системы и репрезентируют, представляют ее самоё для него, будучи одновременно и средством познания, овладения и способом проявления для него.

Определение набора репрезентивных текстов для данной традиции и культуры может представить известную трудность. Непросто решить вопрос, учитывая подвижность и относительность, неочевидность границ, что составляет ядро, а что входит в периферию языкового сознания, что актуально в нем и в какой своей мере и для кого, имея в виду различия групповые, средовые, возрастные и проч. Тем более сложно определить, что из самих этих текстов, присутствующих в сознании в виде образов,

сюжетно-сценарных схем⁷, мотивов и самых общих идей, актуализированно и в каком своем виде для говорящих. Отчасти, повидимому, всё это там присутствует без осознания и четко означенного отношения, отчасти поверхностно, отчасти как общее мотивирующее, осознаваемое неявно. Актуализированность той или иной когнитивно-языковой, ценностно-верификативной модели может быть поддержана, видимо, ее регулярностью, повторяемостью, встречаемостью в разных текстах — ее интертекстуальностью.

Репрезентивные тексты — это и тексты фольклора, и тексты художественные, как собственные, исконные для данной культуры, так и переводные, являющиеся достоянием, общим для ряда культур, скажем, культур европейских. Общим условием, видимо, будет для них как для текстов репрезентивных, неразграничение в них своего и чужого и равно включающее, равно приемлющее отношение, — свойство, которое можно определить как высокую адаптивность по отношению к своим носителям (говорящим).

Рассмотрим один из подобных текстов, репрезентивность которого для русского языкового сознания не вызывает сомнений, с тем чтобы определить возможности, способы и вероятные следствия изучения этих текстов с позиции способных для них себя проявить ментально-ценностных ориентационных моделей носителей данного языкового сознания и данной национальной культуры. Предлагаемый анализ имеет характер предположительный, представляя собой попытку подхода, одну из возможных, к моделям подобных текстов.

В качестве материала был выбран текст известной русской народной сказки *Колобок*, вполне отвечающей всем критериям репрезентивного текста. Одна из особенностей данного текста, в отличие, скажем, от не менее всем известных и ходячих повествований о Красной Шапочке, Буратино, Волке и семерых козлятах, Репке, Гусях-лебедях, Лисе и Зайце, Карлсоне и др. в неочевидности его дидактизма, в неформулируемой оценочности и неясной морали. К разряду таких же ценностно не очевидных или даже сомнительных повествований можно отнести Теремок, Курочку-Рябу, Лисичку со скалочкой, Трех медведей, Лисицу и Журавля, Машу и Медведя, Медведя на липовой ноге и т.п.

Ценностная неочевидность такого текста дает, с одной стороны, возможность для допущений и поиска, с другой, и это было

отчасти причиной выбора, позволяет предположить вероятность неявного, имплицитного, скрытого мотивирующе-моделирующего его присутствия, бытования, наличия, отражения в языковом сознании. Возможно, что некие схемы, шаблоны, автоматизмы и механизмы интерпретирующих реакций и проявлений, не вполне рефлекслируемые, не полностью осознаваемые языковым субъектом, имеют основой, не распознаваемой мотивацией усвоенные, известные с детства ментальностные модели, себя отразившие, воплотившие в данном тексте (репрезентивный текст не обязательно генерирует, производит их, он может их повторять, отражать, содержать в себе). Изучение такого текста с такой его стороны может позволить определить характер и облик наличествующих, но не вполне очевидных ментальных структур, парадигм, мотиваций, оценок для данного языкового сознания.

Не претендуя на столь глубокое и широкое обобщение, попробуем проанализировать текст *Колобка* в указанном отношении, с тем чтобы выявить некоторые возможные моделирующие и ценностные особенности данного текста в качестве только примера. Обобщения и выводы можно делать в контексте широкого свода репрезентивных текстов.

Для современного языкового сознания колобок – предмет не вполне понятный, поскольку не наблюдаемый, и в этом отчасти его привлекательность. Известно только, что это круглый шар и что он может катиться. Его создание, появление из муки и в результате жарения в масле имеет несколько отвлеченный характер. Всё это способствует его мифологичности и легкой персонифицируемости (ср. с трудом принимаемые сознанием Сахар, Вода, Хлеб – как живые персонажи у Метерлинка).

Набор персонажей и всё смысловое пространство сказки довольно прозрачно делится на две части: домашнюю, внутреннюю, и внешнюю, за воротами, на дороге. Первая часть – старик со старухой и модели их действия. Вторая – лесные звери: заяц, волк, медведь и лиса и то, что они, со своей стороны, предлагают и производят. Связующим их, центральным звеном оказывается сам колобок, катящийся, круглый, от них убегающий. Основу сюжета сказки составляют четыре модели, представленные в последовательности, одна из которых, третья, полностью повторяется в трех персонажах (заяц, волк и медведь), а еще одна – четвертая и последняя, для лисы, образуется объединением

предыдущих трех и проявляет себя как смешанная.

Первую модель – старика и старухи – можно определить как модель креатива, создания, в результате которой старуха создает колобок. Это модель предшества. Складывается она из шести последовательных, объединяемых попарно, событий, в которых старик играет роль каузатора, знающего и провоцирующего создание, а старуха – агента-действителя, умеющего и создающего: 1) старик просит > 2) испеки, старуха, колобок < 3) старуха отказывает („Из чего печь-то? Муки нету“) > 4) „по коробу поскреби, по сусеку помети, авось муки и наберется“ > 5) взяла старуха крылышко, по коробу поскребла, по сусеку помела, и набралось муки пригоршни две > 6) замесила на сметане, изжарила в масле, положила на окошечко постудить. Последовательность представляемых событий отмечает необходимые креативные фазы: не всё сразу является, необходимы усилия, знания и старания (что делать, где что и как раздобыть). Схема модели: $(1 > 2) < (3 > 4) > (5 > 6)$.

Вторая модель может быть определена как модель разворачивания и ухода, обретения самостоятельности и независимости от старших (создателей), а также модель освоения, обретения пространства внутреннего, своего, а вслед за ним, за его пределами, внешнего. Эта модель складывается из десяти последовательно представленных фаз, этапов, следующих в цепочке одна за другой, в результате которых созданное (колобок) отчуждается, изолируется, обособляется от своих создателей и уходит от них (этот уход и сама такая возможность ухода – центральный смысл песенки колобка, и, тем самым, едва ли не сказки в целом): 1) колобок полежал-полежал – 2) да вдруг и покатился > 3) с окна на лавку > 4) с лавки на пол > 5) по полу да к дверям > 6) через порог в сени > 7) из сеней на крыльцо > 8) с крыльца на двор > 9) со двора за ворота > // 10) дальше и дальше (10 обособлено, поскольку предполагает не обозначенную проекцию внешнего, не своего, не освоенного пространства). $1 < 2 > 3 > 4 > 5 > 6 > 7 > 8 > 9 > // 10$.

Третья модель – модель контакта, встречи с чужим, незнаком, потенциально опасная, требующая умения ответить, не потеряться, уйти, неоднократно (трижды) успешно себя повторяющая, содержащая в схеме и смысле опасность увлечься, действуя неизменно (три раза уйдешь, пользуясь одинаковым способом, на четвертый – не

распознаешь и, действуя, тем же, три раза удавшимся способом, попадешься). Модель состоит из семи последовательно организованных событий: 1) катится колобок по дороге < 2) а навстречу ему заяц (волк, медведь, лиса) > 3) „я тебя съем“ < 4) не ешь, я тебе песенку спою > 5) и запел > 6) и покатился дальше > 7) только заяц (волк, медведь) его и видел. (1 < 2) > (3 < 4) > (5) > (6 > 7).

Четвертая модель, смешанная, начинается и подготавливается как третья, тем же ходом и в тех же словах, но потом меняется, включая в себя, по фазам, признаки модели второй, но в обратном порядке (модель сворачивания), а по смыслу – модели первой, также в идее ее обратности (модель поедания, деструкции, уничтожения). Модель состоит из девяти непоследовательно разворачивающихся, прерывистых фаз: 1) катится колобок < 2) а навстречу ему лиса < 3) „здравствуй, колобок, какой ты хорошенький“ || 4) а колобок запел > 5) какая славная песенка сядь ко мне на мордочку да пропой еще разок погромче > 6) колобок вскочил и запел < 7) сядь на язычок да пропой последний разок > 8) колобок сдуру прыг < 9) а лиса – ам его – и скушала. (1 < 2) < (3) || (4 > 5 > 6) < (7 > 8) < (9).

В структуре четвертой модели, по сравнению с третьей, на третьей фазе происходит сбой, нарушение ожидаемого: вместо препятствования и заявления о своих намерениях со стороны лисы следует действие, квалифицируемое как приветствие выражения удовольствия и внешняя бескорыстность. Переход к (4) поэтому со стороны колобка оказывается не обоснованным, не мотивированным: нет повода объявлять о своем уходе, поскольку лиса не говорит о присваивании, не претендует на колобка. Сопротивление, противопоставленность, отказ колобка в третьей модели (зайцу, волку, медведю) оборачиваются обратным – колобок выполняет последовательно все действия, навязываемые, диктуемые ему лисой, становясь объектом манипулирования. Самостоятельность перед лицом прямого и сильного оборачивается в зависимость и подчиненность перед лицом неявного, скрытого. Делать и говорить ... не одно и то же. Внешнее, объявляемое, явное со стороны не своего, чужого, в его пространстве, не то же, что скрытое, не объявляемое. Во внешнем невидимо, неощутимо присутствует, проявляет себя некий закон и предел обратности: препятствование преодолимо, способствование, благоприятствование таит опасность противоположного. Привычные поэтому, действующие в других и

обычных условиях модели, знакомые, регулярные схемы могут в любой, не всегда ожидаемый, момент подвести. Если не придавать значения наблюдаемым изменениям и действовать по знакомой, не раз оправдавшейся и только собственной схеме, не включая схему другого, противоположного, того, с кем и с чем происходит контакт, можно легко оказаться в ловушке, стать объектом манипуляции и быть уничтоженным.

Анализ моделей репрезентивных текстов может иметь разнообразие следствия. На его основе возможно определение и выведение образа, типажа речевых, поведенческих и речеповеденческих стратегий и тактик⁸; выведение и определение ценностных и верификативных норм (парадигм); характера, смысла интерпретирующего коммуникативного реагирования со стороны говорящего как представителя той или иной культуры, отсюда – возможности и особенности его понимания либо непонимания в ситуациях речи; выявление особенностей существующих преубеждений, общественных мнений и предрассудков; определение образа, если шире, типологических и индивидуальных черт и особенностей данной картины мира. И, наконец, при глубоком и всестороннем, последовательно-системном исследовании, – определение облика данной, вербально себя выражающей (в художественных, публицистических текстах), национальной культуры, а также коммуникативных, коннотативных и смысл-порождающих особенностей данного языка.

2000 г.

(2) *Гуси-Лебеди***

Пространство в фольклорном тексте минует. Это то, что преодолевают, то, что минуют проходя и что не задерживает на себе, как правило, внимание повествователя. Его проходят во времени нарратива мгновенно, длительность прохождения, преодоления его для героя обозначая обычно повторами, удвоением или лексически, обстоятельствами временной протяженности: *шли-шли, бежала-бежала, долго шел, долго*

** Статья «Семантика преодоления пространства в русском фольклорном тексте (*Гуси-Лебеди*)» (см. Работы и публикации...).

бред и т.п.

Пространство в фольклоре присутствует пресуппозитивно. Будучи составляющей модели устройства мира, оно исходно и в тексте отмечается точками, имеющими значимо повторяющееся и обусловленное значение. Пространство, иными словами, пунктирно, однако смысл его не сводится к обозначению промежутков и пунктов пересечения, прохождения, преодоления героем соответствующих мест, т.е. к поступательному, динамическому развитию сюжета и нарратива. Более того, пространство, как правило, неизменно статично и выступает в фольклорном тексте как некая внесубъектная, вневременная и постоянная данность. Данность преодоления-постижения, а не перехода и изменения.

Преодоление пространства в тексте вызывается часто необходимостью исправления случившегося вследствие нарушения героем объявленного запрета, поисками, вызванными утратой, необходимостью возвращения потерянного. Пространство заряжено знанием. Преодолевая его, герой обретает то, что он потерял, узнавая одновременно, выводя, некий смысл, содержащийся в точках – пунктирах модели. Пространство, тем самым, связано и обусловлено возвращением, обращением, освоением имевшегося, бывшего, данного, перед тем не освоенного. Герой, добывая утраченное и проходя для этого необходимые точки пространства, обретает новое для себя, изначально и до него известное родовое знание, становясь, тем самым, его носителем и полноправным вместе с тем представителем рода⁹.

Рассмотрим в этом „пространственном” отношении сюжет и мотивы известной русской фольклорной сказки “Гуси-лебеди”, наблюдаемое преодоление пространства в которой связано с необходимостью возвращения утраченного-унесенного – младшего брата гусями-лебедями к бабе-яге из-за темного леса. Причем в оговоренный временем срок, к возвращению родителей¹⁰.

То, что это текст инициации с характерным для него обретением родового знания в конце, помимо интересующих нас смыслов пространственных преодолений, а также других отличительных черт (*гуси-лебеди, баба-яга, печь, яблоня, молочная речка, кисельные берега* и т.п.), проявляет себя и на

лексическом, номинативном уровне. В начале, до всех еще ожидающих ее перипетий, в доме с родителями, главная героиня обозначается словом *дочка*, без указания возраста, при таковом для брата: „у них (т.е. у родителей) была *дочка да сынок маленький*”. С потерей, утратой брата – она же *девочка*: „*пришла девочка, глядь – братца нету!*”; в момент, когда она видит, т.е. находит, брата у бабы-яги, хватает и забирает его с собой, она фигурирует как *сестра*: „*Увидела его сестра, подкралась, схватила и унесла*”. И, наконец, в самом конце, на заключительном своем этапе, спасаясь от гусей-лебедей в устье пещи, она уже *девушка*: „*Съешь моего ржаного пирожка!*”, – говорит ей пещка. „*Девушка поскорей пирожок в рот, а сама в пещь, села в устье*о.”

На всем остальном протяжении текста, помимо этих четырех, поворотных по своему смыслу фрагментов, героиня обозначается личным местоимением *она*, без какого-либо другого определения. Дочка – девочка – сестра – девушка, следовательно, не столько названия и обозначения героини, сколько роли и фазы, этапы ее, как инициируемого юного женского родового.

Дочка – она в родительском доме, в пространстве внутреннего защищенного своего. *Девочка* – в состоянии брошенной предоставленности себе самой, своему выбору, лишенная своего родового, поставленная перед необходимостью действовать, что-то предпринимать, передвигаясь в незнакомом, неведомом ей, внешнем, незащищенном и чуждом пространстве, с тем чтобы вернуть потерю, утраченное, свое для себя родовое. Путь этот сложен, чреват и, хотя ее родовому известен, для нее далеко не предопределен.

Сестра она – когда обретает утраченное, видит, находит и достигает его. Но надо еще спастись, уйти, не погибнуть, преодолеть отделяющее это место пространство в обратную сторону, вспять, вернуться в пространство защищенного родового с утраченным и обретенным, освоенным своим родовым. Если путь туда заключался в необходимости обнаружения скрытого места „хранения, содержания” братца (мертвым родовым – потому что бабой-ягой), и на этом пути правильно либо неправильно проходимые, преодолеваемые ей промежутки-места (*пещь, яблонь, молочная речка с кисельными берегами*) имели значение для получения ею искомого знания, обнаружения

скрытого „места братца“, то обратный путь – это путь спасения либо утраты, но уже окончательной, грозящей потери братца, теперь навсегда. На этом пути невозможны оказываются ошибки, их исправления и случайности, возможно единственное и мгновенное действие – действие наверняка. И вместе с тем – это путь исправления, ибо то, что не сделалось, то, от чего отказалась она поначалу, мимо чего, не заметив, меряя меркой домашнего защищенного, родительской *дочки*, прошла, теперь, перед лицом и угрозой утраты, она, став *сестрой*, т.е. частью общего родового, не проходит, осваивает для себя и принимает, с тем чтобы получить защиту от амбивалентного и промежуточно чуждого несвоего. Только тогда, на этом этапе, она становится тем четвертым, *девушкой*, той частью и представителем своего родового, которому предназначено стать *невестой* (‘неведомой’), – и в своем, и в чужом родовом чужой.

Четыре этапа инициируемого женского юного родового протекают в трех пространственно разделенных частях. Отображаемая в тексте модель, как и всякая пространственно ассоциируемая и мыслимая модель¹¹, трехчастна. Пространство родового освоенного – *дом, двор, улица*. Пространство несвоего, амбивалентного и промежуточного – *чистое поле, поля* и все, что на них и вокруг. И пространство потустороннего, чуждого – *темный лес* и то, что предположительно в нем, а может где-то еще, как не называемое определению “*Вон туда-то!*” ежом, единственным указавшим *туда*, в это место, дорогу, к избушке на курьих ножках, в которой „*сидит баба-яга, морда жилиная, нога глиняная*” и где „*сидит и братец на лавочке, играет золотыми яблочками*”.

Повествование начинается, собственно, с ограничения – запрета старшими. Мать (женское старое, опытное; показательно то, что в тексте родители обозначаются именно так, как старое, – „*Жили старичок со старушкою; у них была дочка да сынок маленький.*”), уходя, говорит: “*будь умна, береги братца, не ходи со двора*”. Ум (умение, послушание, опытность) связываются с пространственным знанием: есть *двор* и есть *улица*, пространство родового освоенного имеет две части – защищенную внутреннюю *дома-двора*, где возможно *беречь(ся)*, и незащищенную, потенциально опасную, внешнюю, *улицы*, где подобное или сомнительно или же невозможно. „*Старшие ушли, а дочка*

забыла, что ей приказывали; посадила братца на травке под окошком, а сама побежала на улицу, заигралась, загулялась."

В ролевом отношении часть родового внутреннего также грехастно устроена – старшие, старики, родители (1), дочка их, среднее, женское (2) и младшее, братец, мужское (3). Соотносимое с ними потустороннее изначально двучастно – баба-яга и ее гуси-лебеди (общее число совмещенной модели пять) – и для своего восполнения до числа три требует младшего родового (похищение братца). Пересекают пространство – разделяющее это и то – средние и подвижные звенья (гуси-лебеди / дочка), старшее (старики / баба-яга) остается в своих пределах, не попадая, не перемещаясь в противоположную часть, младшее (братец) – переносимо, но не активно и в перемещении своем между частями этого и того не самостоятельно. Симметрическое устройство противоположно расположенных частей модели этого и того (старшее – среднее // младшее // среднее – старшее) предполагает определение младшего (братца) как обращаемого центра. Пространственное перемещение его между частями модели обозначает своего рода энергетическое, силовое, обусловленное и поддержанное знанием-умением, перетягивание между этим и тем, живым, человеческим и мертвым, нечеловеческим.

Пространство амбивалентного промежуточного также обозначается тремя переходными вехами-пунктами: *печка, яблонь и молочная речка, кисельные берега*. Каждой из трех задается вопрос пространственной ориентации, вектора, направления прошивающего, пересекающего пространство движения: *"Печка, печка (яблонь, яблонь; молочная речка, кисельные берега), скажи, куда гуси полетели?"*. Первое обращение к печке, яблоне и молочной реке обусловлено необходимостью знания – необходимо узнать о пространстве скрытого, потустороннего, о том, куда отправились, полетели гуси-лебеди, унесшие братца. Знание просто так не дается, знание выменивается, точнее осваивается, достигается через освоение, приобщение к другому. Хочешь узнать от другого – стань для него частично его своим. *"Съешь моего ржаного пирожка (лесного яблока; простого киселика с молоком), скажу"*. Необходимо съесть то, что его (съесть его *моего*), тогда получишь возможность с ним говорить, от него узнать. Проводится параллель своего и чужого, домашнего и полевого (ржаного, лесного, простого) – "О,

у моего батюшки пшеничные (и садовые; и сливочки) не едятся!”, – отвечает девочка, и этот ответ ее приводит к тому, что печь (яблонь, молочная речка) ей ничего не сказала.

Параллель пространственной знаково-когнитивной причастности, принадлежности и приобщения продолжается далее, на третьем уровне: братец, сидя на лавочке у бабы-яги в избушке, *играет золотыми яблочками*. Яблочки – садовые, лесные и золотые – отмечают, следовательно, место-пространство, принадлежат ему и обозначают его. Мотив съедания-поедания яблочка в сказке, мотив поедания в каком-то месте того, что связано с ним, с данным местом, принадлежит ему, отмечает его, предполагает изменение формы, превращение, обращение. У героя могут вырасти от того рога, он может превратиться в козла (козленка), герония может заснуть непробудным сном, умереть. Состояние это, однако, преодолимо, мнимо. Обратное возвращение в прежнюю форму возможно и происходит обычно – через обмирание (умирание в обретенной форме) или съедание чего-то еще, какого-то нового плода как противоядия и вытеснения первому. Обратное возвращение вместе с тем оказывается не только простым обращением к прежнему состоянию, подобное возвращение сопровождается обретением. Герой (герония) приобретает при этом – невесту (женхх), богатство, счастье.

Через знание-приобщение к месту, опосредуемое продуктом и знаком места (пищей его, плодом), таким образом, достигается знание-обретение по месту – то, что данное место с собой несет, что в себе содержит и что может дать (благополучие, удачную пару, состояние равновесия, достижение и покой). Преодоление пространства как достижение в данном случае для характеризуемой модели имеет смысл, следовательно, его „поглощение”, через „поедание” в нем приобщение к нему.

Не приобщившись к амбивалентному промежуточному, знающему и способному это знание передать умеющему его получить, не поев ржаного пирожка, лесного яблочка, простого кнселника с молоком, девочка ничего и не узнает. *“И долго бы ей бегать по полям да бродить по лесу, да, к счастью, попался еж”*. Еж тоже знает, куда полетели гуси-лебеди с братцем, но он не требует ничего за свое знание взамен – круглый клубок, который катится и, разматываясь, указывает собой дорогу. Еж –

связующее, сшивающее пространства, снабженное иглами существо, таинственный носитель потустороннего знания, способный помочь бескорыстно, на которого натываются уже за молочной речкой с кисельными берегами и после нее, пройдя, миновав ее, преодолев рубеж, отделяющий поле от леса, на границы поля и леса, промежуточного и потустороннего.

Пространство, отделяющее родовое внутреннее от потустороннего, пересекается, преодолевается четырежды (число этапов-ролей): дважды в одну сторону и дважды в другую – с перенесением похищенного (гуси-лебеди с братцем) и следованием за ним, поиском, желанием возвратить его (девочка, без него, вслед за ним), и в обратную сторону, с обращением ролей, но также вначале и впереди с несением возвращенного (сестра с братцем) и ее преследованием с желанием отобрать, отнять унесенное (гуси-лебеди). Обладающее, несущее пересекает пространство первым, ищущее и преследующее, желающее вернуть, отобрав унесенное, идет, как второе, за ним.

Смена ролей и порядок движения, а также возможность, пересекая пространство, идти впереди с унесенным / похищенным (преодоление пространства в этом случае имеет смысл не только одно прохождение встречающихся при этом локально-пространственных промежутков и рубежей, но и обращение, переход на ту сторону, в противоположную часть модели), – всё это дополнительно усиливает значение самого уносимого, придает ему еще один смысл в отношении конкурирующих пространств модели. Братец, посаженный на травку под окошком, в момент похищения гусями-лебедями называемый *мальчиком*, подхватывается и уносится ими: *“Налетели гуси-лебеди, подхватили мальчика, унесли на крылышках”*. Сам он, кстати, в отличие от сестры, имеет в тексте в зависимости от роли-позиции, не четыре, как она, а только три обозначения, соотносимые с ее тремя первыми: *сын* (коррелируемое с *дочкой*), *мальчик* (в момент похищения гусями и коррелируемое с *девочкой*, потерявшей брата) и собственно *братец*, по отношению к ней, как к его *сестре*. Нет четвертого, не называется он и не обозначается *парнем*, соотносимым с *девушкой*, поскольку это четвертое, инициированное, состояние в тексте только ее.

Так же подхватывается он и уносится пришедшей за ним и увидевшей его в избушке яги сестрой: *“Увидела его сестра,*

подкралась, схватила и унесла". Он всегда, таким образом, воровски, с налетом, с подкрадыванием, похищается. Его можно и необходимо только украсть, невидимо отнять, отобрать у другого, лишив его, это другое, обладания им. Сам он при этом носитель, а не обладатель той силы, которая, заключаясь в нем, дает ум (*будь умна, береги братца*), в том числе и ум как умение, способность преодолевать, пересекать пространство, отделяющее этот мир от того, живое от мертвого и обратно.

Если первое ее путешествие, путь туда, мотивировалось в отношении пересекаемых, минуемых ею промежутков пространства (*печки, яблонь, речки*) необходимостью знания, узнавания вектора-направления пространственного движения (*куда гуси полетели?*), то обратный путь мотивируется другим уже отношением к месту – с позиции необходимости освоения и нахождения в нем, принадлежности месту и вхождению внутрь него.

Меняются при этом и роли самих необходимо осваиваемых пространств, *речка, яблонь* становятся каждая *матушкой, печка* – *сударьней* (ср. типичное для свадебного фольклора, поставленное здесь в обратном порядке, поскольку печка ближе к дому и своему, обращение со стороны невесты к матери *сударыня-матушка*): *"Речка-матушка (яблонь, яблонь-матушка; сударыня-печка), спрячь меня!"*. Спрячь, т.е. укрой собой, прими внутрь себя, сделай невидимой для потустороннего. Места, локативы амбивалентного промежуточного пространства становятся средствами освоения и вхождения, поэтапного попадания в мир земного и родового – внутрь своего. Только после того как она укрывается речкой *под бережок*, яблоней – *заслоняется веточками, прикрывается листиками*, в печи *села в устьецо*, – после этого только она получает возможность вернуться и прибежать домой, успеть прибежать, до прихода отца и матери.

И это второе теперь освоение для вхождения, прятанья внутрь, с узнаванием не одного только направления-вектора, но самих свойств скрывающего, способного поглощать, вбирать в себя, прятать, пространства-локуса, как места в нем нахождения и бытия, это экзистенциальное поглощение-знание предполагает и требует поглощения все того же взамен, своего продукта-плода, креативной, дающей жизнь и питающей части себя, – *съешь моего*

киселика! (мое лесное яблочко! моего ржаного пирожка!). И тут, в этом случае, другой возможности и другого пути уже нет, это вопрос экзистенции — или останешься, и достигнешь, и приобретешь, и войдешь, или отнимут и отберут, и не сможешь вернуться уже и войти, обратившись, домой, обделенный, лишенный витальной и жизненной силы. Сознание важности выбора заставляет переломить себя, и первый раз она — “Нечего делать, съела”. Второй этап проходит привычнее и с пониманием смысла происходящего — “Поскорей съела”. А третий — уже как достигнутое и необходимое должное: “Девушка поскорей пирожок в рот, а сама в печь, села в устье”.

Ожидающее пересечение, необходимость преодоления пространства в поисках успешно утраченного, объявление утраченного — где-то в пространстве затерянного, спрятанного, невидимого, сопровождается кликом, криком. Односторонним, напрасным, поскольку не слышит другое, противоположное, то, кого ищут, не откликается, не хочет либо не может (либо то и другое) слышать. Не найдя брата, девочка “Ахнула, кинулась туда-сюда — нету! Кликнула, заливалась слезами, причитывала ... — братец не откликнулся!”. Также и гуси, потеряв из виду нми преследуемых, спрятанных в печке, брата с сестрой, “*полетали-полетали, покричали-покричали и ни с чем улетели*”.

Пространство включается в перцептивные проявления человека. Человек перцептивно себя проявляет и ощущает в пространстве. Преодоление его, освоение, знание / незнание, обладание, ориентация в нем, умение находить, находиться, скрываться, прятаться, обнаружить, видеть и слышать в нем обозначаются перцептивными формами слышания либо неслышания, крика-поиска, крика-пересечения, кликания, видения и невидения. Овладение пространством, умение находиться и ориентироваться в нем, локально-пространственное знание-прохождение трехчастной модели мира, как можно было увидеть из сказанного, и составляет, видимо, один из смыслов взросления как формы традиционной женской инициации.

2001 г.

Примечания:

1. Феномен, в последнее время ставший предметом внимания лингвистов, см., напр., работы: Friederici A.D. Kognitive Strukturen des

Sprachverstehens. – Berlin, etc. 1987; Попов Ю.В. Проблема языкового сознания как лингвистическая проблема действительности языка // Языковое сознание. IX Всесоюзный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации. – М., 1988; Роль человеческого фактора в языке. – М., 1988; Герасимов В.И., Петров В.В. На пути к когнитивной модели языка // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. – М., 1988; Язык и сознание: парадоксальная реальность. – М., 1993; Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М., 1998 и др.

2. Предмет лингвокультурологических и лингвострановедческих исследований: Верещагин Е.М., Костомаров Н.Г. Язык и культура, 4-е изд. – М., 1990; Верещагин Е.М., Костомаров Н.Г. Лингвострановедческая теория слова. – М., 1980; Методологические проблемы исследования этнических культур. – Ереван, 1978; Национально-культурная специфика речевого поведения. – М., 1977; Сорокин Ю.А., Марковина И.Ю. Национально-культурные аспекты речевого мышления // Исследование речевого мышления в психолингвистике. – М., 1985; Сорокин Ю.А., Марковина И.Ю. Национально-культурная специфика художественного текста. – М., 1989 и др.

3. О соотношении языкового и когнитивного в языковом сознании см.: Гальперин П.Я. Языковое сознание и некоторые вопросы взаимоотношения языка и мышления. // Вопросы философии, 1977, № 6; Зинняя И.А. Способ формирования и формулирования мысли как реальность языкового сознания // Язык и сознание: парадоксальная реальность. – М., 1993.

4. О моделях как об инвариантных образах мира, соотносимых с особенностями национальной культуры и языка: Леонтьев А.А. Языковое сознание и образ мира. // Язык и сознание: парадоксальная реальность. – М., 1993.

5. Тороп П.Х. Проблема интекста // Труды по знаковым системам. 14. Вып. 567. Тарту, 1981; Сорокин Ю.А. Что такое прецедентный текст? // Семантика целого текста. – М., 1987; Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. – М., 1987.

6. Понятие, введенное и разработанное в связи с паремией как свернутым текстом-клише данной фольклорной и культурно-языковой традиции Г.Л. Пермяковым: Пермяков Г.Л. От поговорки до сказки. Заметки по общей теории клише. – М., 1973.

7. Фреймовый подход для изучения сознания был предложен М. Минским: Minsky M.A. Framework for Representing Knowledge. // The Psychology of Computer Vision, New York: Mc-Graw-Hill, 1975. См. также:

Категории искусственного интеллекта в лингвистической семантике. Фреймы и сценарии. – М., 1987.

8. Сёрль Дж., Вандервекен Д. Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. – М., 1986; ван Дейк Т.А. Когнитивные модели этнических ситуаций; Когнитивные и речевые стратегии выражения этнических предубеждений // ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. – М., 1989; Логический анализ языка: Культурные концепты. – М., 1992; Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. В поисках новых путей лингвострановедения: концепция рече-поведенческих тактик. – М., 1999.

9. Особенность фольклорной семантики, выведенная В.Я. Проппом для текстов волшебной сказки как текстов юношеской инициации: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986.

10. Текст анализировался по сборнику А.Н. Афанасьева: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Т. 1. – М., 1957 (№ 113).

11. Модель мира. О трехчастном устройстве ее см., напр., ст.: Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1982.

Литература:

1. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М., 1998.

2. ван Дейк Т.А. Когнитивные модели этнических ситуаций; Когнитивные и речевые стратегии выражения этнических предубеждений // ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. – М., 1989.

3. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. В поисках новых путей лингвострановедения: концепция рече-поведенческих тактик. – М., 1999.

4. Верещагин Е.М., Костомаров Н.Г. Лингвострановедческая теория слова. – М., 1980.

5. Верещагин Е.М., Костомаров Н.Г. Язык и культура, 4-е изд. – М., 1990.

6. Гальперин П.Я. Языковое сознание и некоторые вопросы взаимоотношения языка и мышления. // Вопросы философии, 1977, № 6.

7. Герасимов В.И., Петров В.В. На пути к когнитивной модели языка // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. – М., 1988.

8. Зимняя И.А. Способ формирования и формулирования мысли как реальность языкового сознания // Язык и сознание: парадоксальная реальность. – М., 1993.

9. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. – М., 1987.
10. Категории искусственного интеллекта в лингвистической семантике. Фреймы и сценарии. – М., 1987.
11. Леонтьев А.А. Языковое сознание и образ мира. // Язык и сознание: парадоксальная реальность. – М., 1993.
12. Логический анализ языка: Культурные концепты. – М., 1992.
13. Методологические проблемы исследования этнических культур. – Ереван, 1978.
14. Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1982.
15. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Т. 1. – М., 1957.
16. Национально-культурная специфика речевого поведения. – М., 1977.
17. Пермяков Г.Л. От поговорки до сказки. Заметки по общей теории клише. – М., 1973.
18. Полов Ю.В. Проблема языкового сознания как лингвистическая проблема действительности языка // Языковое сознание. IX Всесоюзный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации. – М., 1988.
19. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986.
20. Роль человеческого фактора в языке. – М., 1988.
21. Сёрль Дж., Вандервекен Д. Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. – М., 1986.
22. Сорокин Ю.А. Что такое прецедентный текст? // Семантика целого текста. – М., 1987.
23. Сорокин Ю.А., Марковина И.Ю. Национально-культурная специфика художественного текста. – М., 1989.
24. Сорокин Ю.А., Марковина И.Ю. Национально-культурные аспекты речевого мышления // Исследование речевого мышления в психолингвистике. – М., 1985.
25. Тороп П.Х. Проблема интекста // Труды по знаковым системам. 14. Вып. 567. Тарту, 1981.
26. Язык и сознание: парадоксальная реальность. – М., 1993.
27. Friederici A.D. Kognitive Strukturen des Sprachverstehens. – Berlin, etc. 1987.
28. Minsky M.A. Framework for Representing Knowledge. // The Psychology of Computer Vision. New York: Mc-Graw-Hill, 1975.

Rose in Dornen – к интерпретации одного романтического мотива

Религиозно-мистическая концепция розы, заимствованная в Европу из древнегреческих мифов и Каббалы, сделала дашный образ едва ли не самым распространенным и семантически емким символом средневековья, а с ним романтизма и Нового времени. Семантика цветового и видового контраста, развития и становления, многообразие форм и оттенков, наблюдаемых в розе, в сочетании с гармонической сложностью не полностью раскрывающегося цветка, словно хранящего в себе не раскрытую тайну, всё это, осложняясь и интерпретируясь, способствовало многозначности и универсализации символа. Роза становится воплощением радости и печали, тайны и тишины, славы и скромности, страстной земной любви и отречения, избранничества, небесного достижения и блаженства, праведности и чистоты, человеческой жизни, смерти и воскресения, загробного мира и вечности, гармонии мироздания и справедливости, милости и суда¹. Идеей и воплощением вечного возрождения, творческого начала и души приобщенного к высшим мирам человека, смыслом его самого и его бытия, духовного и земного, – экзистенциальным антропоцентрическим и космическим символом. Традиции интерпретации символа, соединяясь и взаимодействуя, создают ощущение граней и уровней целого, стремящегося к общей вершине – не до конца выразимому центру, с проекцией граней и уровней интерпретации самого человека, физического, земного его существа.

Универсальность, как свойство некоторого смысла и образа, дает возможность типологического определения той или иной проецирующей ее для себя традиции. Обобщенно-мистическое и философское толкование символа в его всеобщности можно рассматривать как производное заложенных в нем аспектов интерпретации, отражающихся в культурно-языковых прототипах, различных в диахронии и синхронии. Сопоставляя типичное для одного с таким же типичным другого, возможно достичь представления о векторе, направлении интерпретации общего смысла для данной традиции и культуры.

Объектом нашего рассмотрения был образ розы розового

куста и дикой розы, или шиповника, растущей и распускающейся в шипах-колючках, ее окружающего непроходимого, убивающего и раздражающего тело-платье терновника – *Rose in Dornen* (*Dornrose, Dornröschen*), нашедших свое отражение в текстах сказок у братьев Grimm. *Rose in Dornen* и *Dornröschen* немецких сказок отлична по смыслу от аналогичного образа средневековых баллад и песен и от привычного романтического мотива любовных и жизненных переживаний и страсти, сулящих боль и страдание в радости, отразившихся, например, в таких выражениях и поговорках славянского ареала, как *Nem rózy bez šipov / Nie ma róży bez kolców / Není růže bez trnu / Svaka ruža ima draču; Růže při trní se rodí, radost po žalosti chodí; Laska jako růže není bez trnův*¹ и пр. Отличие это контекстно, хотя наличие общего категориального смысла, выражаемого в типично сопровождающих образ действия и обстоятельствах, довольно определено и ощущимо.

Колючая роза, дикая роза, или роза в шипах (*Dornröschen*), роза шиповниковая (отделить ее, как образ и символ, от культурной садовой розы в традиции сказки и поговорки вряд ли возможно), связывается, так или иначе, с проекцией трех групп основных предикатов-действий, совершаемых с нею или в контексте ее значения: 1) деформации и деструкции, выражающихся в действиях рвать, срывать, раздражать, дергать, цеплять(ся), уничтожать, сопровождающихся иногда поеданием, поглощением (также и подразумеваемым, не выраженным); 2) перенесения, перемещения, изменения местоположения в пространстве, нередко по вертикали, снизу вверх, на гору, на дерево, в замок, башню, иногда с умыканием, похищением, утаскиванием, забираем и 3) запирания, замыкания, закрывания, зарастания, затемнения (ослепления) – задерживания, с замиранием и обмиранием укрытого, спрятанного внутри. Предикаты перемещения и обмирания (2 и 3) имеют также обратный, противоположно направленный смысл, проявляющийся в контексте в виде 4) перемещения сверху вниз, с горы, с дерева, падения с башни, покидания замка и 5) обнаружения, открывания, нахождения укрытого с пробуждением, прозрением, возвращением к состоянию живого и к жизни.

Ряд мотивов из сборника *Kinder- und Hausmärchen* (12. *Rapunzel*; 50. *Dornröschen*; 51. *Fundefogel*; 113. *De beiden*

Künigeskinner, а также 13. *Die drei Männlein im Wälde* и 110. *Der Jude im Dorn* в отдельных фрагментах) дают возможность наглядно представить проекцию охарактеризованных групп предикатов, различно себя проявляющих, но соотносимых.

Мотив взаимной обратности одного и другого, внешнего / внутреннего, того, что вне дома, и того, что в доме внутри, мотив приносящего (цвет розы), дающего времени (времени розы) и действия рвать, дергать, срывать, обрывать ко времени, в необходимое, должное время, находим в славянских (чешских) пословицах: *Venku jako růže, a doma holá nouze; Čas růže přinaší; Růže trhají, když květou; Vtedy růže trhají keď kvitnú; Jsou-li růže, pokvětou; Коли рози, посцветуть; Dokud růže voní, každý stojí o ní; Докле ружица мирише, дотле свак је бегенише*³.

Общая схема разворачивающегося в контексте мотива предполагает притягивающееся стремление со стороны активного действующего лица на объект присвоения, который необходимо сорвать, снять, принести, привести, обработать, сварить, размельчить, поглотить либо, нарушив завесу, запрет, преодолев локальную недоступность – колючие заросли, высоту башни, горы, войти, приблизиться, соединиться с ним. На пути, помимо преодолеваемого препятствия, возникает также и претендующая на тот же объект присвоения сила (старуха-ведьма, колдун, зловердная фея, ее заклятие), уносящая, либо скрывающая, либо стремящаяся забрать, унести, отобрать, сорвав (розу с розового куста), разломав (церковь с венцом внутри), выпив (воду из озера или пруда), нередко через посредников, высылаемых вместо себя (муж-король, работники и т.п.), – соперничающая в своем таком же неодолимом стремлении к объекту и желающая собой это действующее лицо (королевича) заместить. Актуальным при этом также оказываются умение и время – знание того, что и как следует делать / не делать, и в какое время, когда, возможен желательный оборот, переход возвращения. Время, которое отмечается часто периодом в пятнадцать, шестнадцать (*sestein Johr alt*, см. текст 113), двенадцать (зрелости перехода в вечный сон смерти, исчезновения, обмирания), сто лет (период вечного сна). Носителем знания и, тем самым, также и отмеряемого времени становится женское воплощение – ведьма, принцесса, дочь, королева, жена; носителем производимого либо потенциального действия (сорвать, нарвать, перелезть,

пробраться, взобраться, продрасться, войти, разломать, захватить, привести) преимущественно мужское – муж, королевич, король, колдун, великан, человек.

Виртуальное поле препятствия, порождающего обмирание, ослепление, распадение и оцепенение сна смерти, того, что разрывает, колет и рвет, в контексте мотива розы шиповника, составляют колючки, шипы, веретено, кипяток, заросли терновника, лесная чаща, кошка⁴, хищная птица (*Raubvogel*), которая клювом своим похищает младенца с колен спящей матери и уносит его на дерево⁵, олень (с рогами?), заманивающий королевича в чашу и там обращающийся в большого высокого человека (*ein grot lank Mann stad des Hirschtes*), прежде чем утащить его в свой замок через большую воду (*schlippet em dur ein grot Water bis für en grot Königssclott*). Т.е. всё острое, жгучее, рвущее и колющее. Дикая роза окружена колючками, вырастает в колючках, зреет в терниях, связана с тем, что жгуче и жжет, хотя сама тем, что жжет, не является – *Ne všude, kde růže roste, kopřiva také vyroste*⁶.

Колючки и уязвление ждут претендента-соперника. Мотив возлюбленной, венца, увенчания, возвышения, грозящих утратой, падением, увяданием, ослеплением, связывается с певчей птицей (ср. Птицей-Найденышем *Fundevogel* – розовый куст и розочка, *ein Rosenstrauch und ein Röschen*; церковь с венцом внутри, *eine Kirche und eine Krone darin*), которая уже не поет, ее унесла кошка, которая искателю выцарапает глаза: *Der Königssohn stieg hinauf, aber er fand oben nicht seine liebste Rapunzel, sondern die Zauberin, die ihn mit bösen und giftigen* (ядовитость) *Blicken ansah. „Aha“, rief sie höhnisch* (язвительность), *„du willst die Frau Liebste holen, aber der schöne Vogel sitzt nicht mehr im Nest und singt nicht mehr, die Katze hat ihn geholt und wird dir auch noch die Augen auskratzen* (ср. как мотив замещения и соперничества, выраженные общим глаголом и противопоставленные модально как желаемое и реально осуществленное действия – *du willst... holen* и *die Katze hat ihn geholt* и параллель-замещение во времени, подчеркнутая также и фонетически – *die Katze hat ihn geholt und wird dir auch noch die Augen auskratzen*) *Für dich ist Rapunzel verloren, du wirst sie nie wieder erblicken*. (параллель-замещение продолжается в идее видения, взгляда, показанная также в противопоставленном

времени – *die Zauberin... ihn mit Blicken ansah und du wirst sie nie wieder erblicken*) *Der Königssohn geriet außer sich von Schmerz, und in Verzweiflung sprang er den Turm herab: ... die Dornen ... zerstachen ihm die Augen.*⁷

Не случайными представляются параллели с мотивами розы в колючках как объекта искания и любви (*возлюбленной*) в Песни Песней: *Как роза среди колючек, любимая моя среди девушек.* (2:2)⁸, розы розового куста возвышения и радости: *Я [Премудрость] возвысилась, как пальма в Енгадди и как розовые кусты в Иерихоне в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (24:15); Я пошлю тебе на помощь рабов Моих Исаию и Иеремию, по совету которых Я освятил и приготовил тебе двенадцать дерев, обремененных различными плодами, И столько же источников, текущих молоком и медом, и семь гор величайших, произрастающих розу и лилию, чрез которые исполню радость сынов твоих. (Третья Книга Ездры, 2:19) и розы (цветы) как увенчания, но такого, которое недолговременно, увядает, минует, проходит: *Увенчаемся цветами роз прежде, нежели они увяли* (книга Премудрости Соломона, 2:8) – увенчания жизни несправедливой, предпочитающей бренность и суету житейского вечности и Премудрости⁹. Время и созревание обращает в тернии нежные колючки (птичка и коготки?), то, что может казаться в начале и малоопасным, и привлекательным: *Прежде, чем терниями станут нежные колючки, гневом (Г-дним), как бурей, унесены будут они.* (Пс., 58:10)¹⁰*

Чем может быть, следовательно, наша искомая роза в шипах, шиповничек, *schöne schlafende Dornröschen* – спящая красавица¹¹, от укола веретеном засыпающая вечным сном на сто лет в зарастающем колючими тернами замке, а от поцелуя королевича открывающая глаза, просыпающаяся и приветливо поглядывающая на своего избавителя¹², воплощеннем, символом, скрытым знаком чего? Собрав воедино представленные мотивы, можно бы предположить о ней как о витальной, вегетативной жизненной силе (пышная зелень и кровь с молоком), способной быть забираемой, текучей, растущей и увядающей, опадающей, связанной с восхождением, возрождением, рождением, прозрением, пением, охотой, блужданием, лесом, криком ребенка¹³, сном, смертью, прохождением через воду, огонь котлов (ср. *пройти огонь, воду и медные трубы*), кипятка, варення,

колючек, колючего, терниев и крапивы, жгущего, рвущего тело, платье и оболочку предшествующего состояния и бытия и ведущего к достижению, приобретению и увенчанию новым, земным и физическим состоянием и бытием. Роза, тем самым, может быть интерпретирована как время и плоскость земного аспекта жизни, способный к разворачиванию и связанный с потусторонним трансформ сопровождаемого опасностями вхождения, погружения в этот аспект, в меняющемся, переходящем друг в друга сотрудничестве двух родовых и контрастных начал человека, его мужского и женского.

2001 г.

Примечания:

1. Разнообразие мотивов символических интерпретаций розы см.: Мифы народов мира. Москва 1982, т. 2, с. 386-387, ст. В.Н. Топорова.

2. Материал чешских и южнославянских пословиц взят из книги F.L. Čelakovský, *Mudrosloví národu slovenského ve příslovích*. Praha 2000.

3. Čelakovský, *Mudrosloví národu slovenského*...

4. Замещение колючек в сказке, угроза ведьмы королевичу: тебе кошка выцарапает глаза *die Katze...wird dir...die Augen auskratzen* – колючие шипы, на которые он упал, выпрыгивая из башни, выкололи. букв. *искололи, разрезали* (разодрали в разных местах?, значимый префикс *zer-*), ему глаза *die Dornen, in die er fiel, zerstachen ihm die Augen*. *Zer-* имеет значение разделения, разъединения, раздробления, поврещения, уничтожения; *stechen* колоть, жалить, резать, *Stachel* жало, колючка, шип; в контексте интересующей нас семантики ср. также: *Stachelbeere* крыжовник, *Stacheldraht* колючая проволока.

5. *Es war aber die Mutter mit dem Kinde unter dem Baum eingeschlafen, und ein Raubvogel (rauben похищать, грабить; das Leben rauben лишать жизни) hatte das Kind in ihrem Schoße gesehen: da war er hinzuflogen, hatte es mit seinem Schnabel weggenommen und auf den hohen Baum gesetzt*. Показательно в этом фрагменте то, что мать была спящей (*war eingeschlafen*), птица видит ребенка у нее в подолке, в лоне (*Schoß* пола, подол, мн. *Schoße* перен. педра, лоно, *Schoß* также, в др. значении, отпрыск, побег на деревьях, от *schießen* стрелять, пускаться в рост) – мотив похищения из лона, лишения прежней жизни, т.е. рождения, выхода из состояния сна-смерти в лоне матери и роста, движения, вознесения, взмывания (восхождения) вверх, выражаемого в направленности: unter dem Baum под деревом – *hinzuflogen* (hinzu- переносит движение от говорящего по направлению к) *weggenommen* (прочь) – auf den hohen

Baum (на высокое дерево). Стоит обратить внимание также на параллель *Es war...die Mutter mit dem Kinde –da war er...mit seinem Schnabel* ребенка и носа (клюва), в контексте нашего рассмотрения, видимо, не случайную (клюв -- колоть -- колючки).

6. Čelakovský, *Mudrosloví národu slovenského...* s. 469.

7. Здесь и в др. местах цит. по изданию: Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, Stuttgart 1997. (s. 90)

8. В соответствии с переводом в книге: А. Штайнзальц, *Роза о тринадцати лепестках* (перевод с англ. Ш. Розеноера). Иерусалим – Москва – Рига 1990, с. 7. По другому переводу (Ш. Мидбари) *Как между терниями лилия, так подруга моя между дев.* Кетувим, Иерусалим 1978, с. 165. В древнееврейском тексте *ke-shoshana bein ha-hoxim ken raejati bein ha-banot*: *shoshana* на англ. переводится словом *rose*, а также роза ветров *compass rose* на иврите *shoshanat ha-ruhot*, в то время как *lily* лилия *xavatsalet*; на русский *shoshana* переводится и как лилия, и как роза; возможно, роза между терниями колючек более представима, чем лилия?

9. В отрывке жизнь противопоставляется смерти, цветы роз ассоциируются с юностью, весенним цветом жизни: *"Будем же наслаждаться настоящими благами и спешить пользоваться миром, как юношью. ... да не пройдет мимо нас весенний цвет жизни. Увечаемся цветами роз..."* И далее, в противопоставлении такой жизни и жизни праведника: *"Устроим ковы праведнику, ибо он в тягость нам и противится делам нашим... Тяжело нам смотреть на него; ибо жизнь его не похожа на жизнь других..."* И заключает пишущий, противопоставляя такую земную жизнь вечному бытию и апеллируя к смерти: *И они не познали таин Божиих... не считали достойными награды души непорочных. Бог создал человека для неления и соделал его образом вечного бытия Своего. Но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытываю ее принадлежащие к уделу его.*

10. В русском каполическом переводе тот же фрагмент оформлен иначе: *Прежде нежели котлы ваши ощутят горящий терн, и свежее и обгоревшее да разнесет вихрь.* (Пс., 57:10) В английской версии то же место звучит: *Before your pots can feel the thorns...* (Ps., 58:9) В сказке о Птице-Найденыше ведьма собирается кипятить воду в котле (*Kessel*), чтобы сварить его в нем.

11. Красота, и свежесть сопровождают и славянские представления о розе: *Будь пригожа, як рожка; Цветет как роза, Свеж(а) как роза.*

12. *Wie er es mit dem Kuß berührt hatte, schlug Dornröschen die Augen auf, erwachte und blickte ihn ganz freundlich an.* Мотив глаз, в связи с поцелуем, вызывающий поцелуй (у него) и вызванный поцелуем (у нее и других) появляется в этом фрагменте, тем самым, трехкратно: *Da lag es (Dornröschen) und war so schön, daß er die Augen nicht abwenden konnte...*

und der König erwachte und die Königin und der ganze Hofstaat und sahen einander mit großen Augen an.

13. *Es war einmal ein Förster, der ging in den Wald auf die Jagd, und wie er in den Wald kam, hörte er schreien, als ob's ein kleines Kind wäre.* Так начинается сказка о Птице-Найденшпе (Fundevoegel), где значимыми для разбираемых мотивов оказываются и лес, и лесник, и то, что он шел на охоту, и крик, как будто бы крик ребенка.

Модели глобального расширения в текстах немецкой сказки у бр. Гримм

В известном смысле текст сказки можно рассматривать как сочетание логико-смысловых конструкций, имеющих некий общий интерпретирующий и дидактический смысл. Интерпретирующий – по отношению к существующей в сознании носителей данной традиции действительности и дидактический – в отношении к слушателю, тому, к кому данный текст в момент его исполнения обращен. Пространственный, предметный и субъектный мир сказки рассматривается, вслед за В.Я. Проппом, как динамизирующийся и функциональный, смысл которого, в частности, состоит в передаче знаний о том, каковы существующие возможности реального приобретения, достижения (избегания)¹ с учетом действующих в этом мире сил. Мир сказки, так не похожий внешне на видимый окружающий, для современного восприятия можно интерпретировать как мир неких свойств и значений, каузативный и знаковый, а не предметный и отраженный реальный мир. Вполне объяснимо отсюда стремление исследователей к интерпретации сказки в интеллектуальной и моделирующей плоскости, с выведением повторяющихся универсальных схем, с определением типичных для сказки

¹ "Мофологически сказкой может быть названо всякое развитие от вредительства (А) или недостачи (а) через промежуточные функции к свадьбе (С*) или другим функциям, использованным в качестве развязки. Конечными функциями иногда являются награждение (Z), добыча или вообще ликвидация беды (Л), спасение от погони (Сп) и т.д." (В. Пропп, *Мофология сказки*. Ленинград, 1928, с. 101)

моделей и формул².

Предметом анализа в данной статье будет одна из таких моделей, названная условно моделью градационного (глобального) расширения, смысл которой состоит в наращивании, увеличении свойства на каждом последующем этапе с доведением его до некоего предельного завершения, исчерпывающегося конца. Смысл модели сопряжен с общим сказочным смыслом, вращаясь вокруг обладания, достижения, приобретения. Иллюстрациями модели могут быть известные схемы из сказок *Die goldene Gans* (64) *Золотой гусь* и *Der süße Brei* (103) *Сладкая каша* у братьев Гримм. Получив в качестве награды, дара необычный предмет, дающий счастье (*Die goldene Gans*), изобилие (*Der süße Brei*), герой (*der Dummling*), героиня (*ein armes frommes Mädchen*) оказываются невольными каузаторами потенциально неуправляемых действий и свойств. Дар, внесенный „оттуда“, „из леса“, иного мира³, обладает способностью, пребывая и наделяя здесь, самому не уметь останавливаться, не зная границ. Включенный в пространство потустороннего, он может его разрушить и увести – унести с собой под действием некоего из него исходящего поля и массы, действующих при соприкосновении с ним. Всякий, кто до золотого гуся дотрагивается, желая себе получить от него (три сестры, дочери хозяина, у которого остановился герой), или касается тех, кто к нему прилип (*der Pfaffer, der Küster, zwei Bauern*), тут же сам к нему прилипает – прочно на нем повисает, оказывается крепко к нему привязанным (*blieb festhängen*). Подобным же образом действует и горшочек (*das Töpfchen*): сначала каша из него ползет через край (*steigt über den Rand hinaus*), затем кухня и весь дом полны (*die Küche und das ganze Haus voll*), далее – второй дом (*das zweite Haus*) и затем улица (*und dann die Straße*) – *als wollt's die ganze Welt satt machen* (как если бы весь мир хотел

2 См., напр., работы: С.Ю. Неклюдов, *Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора*. В: Типологические исследования по фольклору. Москва, 1975, с. 182-190; Т.В. Цивьян, *К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки)*. Там же, с. 191-213, а также др. в том же сборнике.

3 Как дающий вечное изобилие (В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград, 1986, с. 196-197)

накормить), отчего происходит большое бедствие (*ist die größte Not*⁴), и ни один человек не знает, как этому помочь (*und kein Mensch weiß sich da zu helfen*). Наконец, когда только один единственный дом остается, тогда приходит ребенок домой и говорит "Горшочек, стой" (*Endlich, wie nur noch ein einziges Haus übrig ist, da kommt das Kind heim und spricht "Töpfchen, steh"*).

Перед нами фактически акт и пространства (перво)творения, перенесенные действием в иное время и плоскость⁵. И в первом случае, и во втором события обращаются вокруг некоего центра – города. Герой, с семьей прикрепленными к гусю, приходит в город, где правит король, дочь которого никто не мог рассмешить⁶ и которая, завидев их семерых, засмеялась, и очень громко (через край – *überlaut*), и не хотела остановиться (*und wollte gar nicht wieder aufhören*). После того как горшочек перестает варить кашу, – кто хотел снова в город, тот должен был прогрызаться (*und wer wieder in die Stadt wollte, der mußte sich durchessen*). Ощутимые пересечения границ, переходы от одного пространства к другому, из одного его пункта в другой, с попаданием внутрь, связаны с действиями и проявлениями человека, – проявления свойств принесенных из леса предметов и героев при них этих границ не знают.

Герой первой сказки (*der Dummling*) идет стремительно, подчеркнуто не беспокоясь, ни кто прицеплен сзади, ни куда и в какую сторону его ноги идут (*ging fort und bekümmerte sich nicht um die drei Mädchen, die daranhingen. Sie mußten immer hinter ihm dreinlaufen, links und rechts, wie's ihm in die Beine kam*), оказываясь посреди поля (*Mitten auf dem Felde begegnete ihnen der Pfaffer*), затем еще где-то, откуда появляется очередное действующее лицо (*Nicht lange, so kam der Küster daher*), потом уже за пределами поля, потому что двое крестьян идут со своими мотыгами с поля (*kamen zwei Bauern mit ihren Hacken vom Feld*). При этом он всех

4 Not также имеет значение необходимость, нужда.

5 Соответствия смыслов *Gans* (гусь) *ganz* (целое) и *Brei* (каша) *breit* (широкий) *Breite* (ширина, широта) в контексте этих двух сказок, видимо, не случайны.

6 О царевне Несмеяне как о Деметре, т.е. богини плодородия, которой нужен магически сильный супруг см. у В.Я. Проппа (*Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне)* – В: В.Я. Пропп, *Проблемы комизма и смеха*. Москва, 1999, с. 220-256)

семерых прикрепленных сзади не видит и не взаимодействует с ними, для него их не существует.

Вне пространства, с приобретением горночка, оказывается героння и второй сказки. Однажды она ушла (*Auf eine Zeit war das Mädchen ausgegangen*), что стало сигналом к началу неконтролируемого его действия, а когда наконец оставался один единственный дом, также неизвестно как и откуда, если все было занято кашей и всем остальным приходилось в ней прогрызаться, пришла домой, чтобы действие это остановить (*da kommt das Kind heim*). Дважды, в этом случае и когда идет в лес и встречает старушку (*eine alte Frau*), она называется в сказке, по роли, не девочка (*das Mädchen*), принадлежащее своему родовому, а ребенок (*das Kind*) – рожаемое, т.е. инициирующее, каузирующее начало развертываемой модели. Перенесенная не к месту и не ко времени, модель эта действует не конструктивно, а деструктивно, заполняя кашей уже существующее и созданное – структуру общественного бытия в совокупности его границ (*Rand*) – кухни – дома – второго дома – улицы – всего мира и города, в пределах которого все происходит. Глобальность, оказывающуюся следствием нарастающего количества, нарушающего исходное равновесие, придает модели доведение начатого до некоторого предела, исчерпывающего заложенный в данном существовании смысл. В сказке о сладкой каше таким пределом можно считать наличие хотя бы одного единственного, в охватываемом действием модели пространстве, дома, на котором действие это может и должно прекратиться, чтобы была возможность вернуть всё в исходное состояние. Угроза таится в исчерпанности обладания, в данном случае, сытости всего мира (*als wollt's die ganze Welt satt machen*). На одном полюсе – им нечего было есть (*sie hatten nichts mehr zu essen*), и это стало началом разворачивающихся событий, на другом – грозящая всему миру сытость (вечное изобилие как признак того света и солнечного мира, по В.Я. Проппу⁷) и постепенное, градуальное, с овладением, заполнением земного пространства кашей как продвижение к его уничтожению и концу.

Если каша, распространяющаяся в освоенном домом пространстве, подвижная масса, заполняющая собой

7 В.Я. Пропп, *Исторические корни...*, с. 291.

последовательно дома, улицу, город, противопоставляется поглощаемым ею статичным постройкам, то, видимо, мы имеем дело с той проекцией градуальной модели, которая, представляя подвижное, распространяющееся вещество насыщающего, отображает известное противопоставление порядка и хаоса в семантике взаимоисключающих свойств, только умелое сочетание которых способно стать основанием креативности, а неумелое – разрушения, точнее поглощения перемещающейся массой, питающей всё живое, пространства созданного, структурных его основ. Перед нами как бы грозное противоречие энергии и структуры, движущего и дающего жизнь человеку, питающего его, тому, что является осязаемым воплощением и результатом его креативной, строительной деятельности. То, что составляет основу жизни, враждебно, губительно по отношению к тому, что создает человек, структуре его пространства. Идея действия градуальной (глобальной) модели сводится к необходимости уметь останавливать(ся), размещая всё по местам. Это идея дома, возможно в метафизическом смысле. Показательно в этой связи представление в сказках у бр. Гримм *O блаженной стране небывалой* (158) *Das Märchen vom Schlauraffenland* (букв. ‘хитро собранная страна’), где всё не на месте, не к месту, всё действует совершенно не так, и где горячие олады растут на широкой липе (*Da sah ich... eine Linde, die war breit, auf der wuchsen heiße Fladen*), а старая тощая (сухая?) коза тащит на себе сто бочек сала и шестьдесят бочек соли (*Da sah ich eine alte dürre Geiß, trug wohl hundert Fuder Schmalzes an ihrem Leibe und sechzig Fuder Salzes*) – не достаточно наврано? – спрашивается при этом (*Ist das nicht gelogen genug?*, т.е. возникает вопрос о мере количества). И там же, в той же хитро сплетенной стране, мы сталкиваемся с пространственными признаками Германии – всё того же отстроенного человеком дома с его городами и Рейном как рекой переправы (*und ein jähriges Kind warf vier Mühlensteine von Regensburg bis nach Trier und von Trier hinein in Straßburg, und ein Habicht schwamm über den Rhein; das tat er mit vollem Recht.* – что делал он с полным на то основанием, подчеркивается в самом заключении).

В сказке о золотом гусе накапливаемое количество необходимо для перехода на следующий пространственный круг. Переход “гостиница (*Wirtshaus*) – поле – за полем – город”

осуществляется каждый раз с добавлением прикрепляемых, привязываемых, повисаемых на гусе.. Сначала их три – три сестры, прицепившиеся одна за другой, но движение начинается с наступлением утра (фактор времени, закрепляющего состояние предшества), всю ночь они вынуждены провести возле гуся. Затем пастор (посреди поля), причетник (*daher*), крестьяне (за полем), после чего герой достигает города. До глобализации в пределах рассматриваемой модели не доходит, хотя модель градуальна, глобальность присутствует в связанных с ней других. Когда герой получает от короля три задания – привести человека, который бы смог подвал полный вина выпить (*der einen Keller voll Wein austrinken könnte*), который бы смог гору полную хлеба съесть, из всей муки королевства (*der einen Berg voll Brot aufessen könnte; alles Mehl aus dem ganzen Reich*), построить корабль, который бы мог по воде и по суше плавать (*ein Schiff, das zu Land und zu Wasser fahren könnte*). Все три задания – для хитро устроенной *Schlauraffenland* с ее идеей неограниченного в количествах насыщения до исчерпания имеющегося запаса и состояния (*voll, alles, aus dem ganzen*) и возможности столь же неограниченного, не различающего среды и границ, перемещения в пространстве, по воде как по суше и по суше как по воде.

Обладание неземным, вземным, тем самым, прямо соприкасается с неограниченными возможностями перемещения и насыщения, реализующих себя в категориях пространства-времени и количества, не знающего меры земного предела. Рассматриваемая модель градуального, доходящая в ряде случаев до глобального, расширения представляется обусловленной семантикой креатива, находящего свое воплощение в текстах сказки в связи с героем (героиней), как обладателем продуктивной силы, заключенной в предмете-даре, полученном из лесу, с того света, от старшего, старичка (старушки). При этом, сама креативность, как сила энергетизирующего и насыщающего, предстает как обратное уже человеческом созданному, способное и, с необходимостью должное, поглощать существующее, едва ли не обретая свою продуктивную силу в нем. Креативная сила, тем самым, сила потустороннего (мертвого?), отрицающего строй и порядок данного и человеческого (герой, ее обладатель, дурень, героиня скромна и бедна). Пробуждение этой силы к действию, связанное с насыщением и обладанием, грозит лишением,

уничтожением тому и тем, кто обладает уже благом земным и наделен человеческим смыслом, желанием и *ratio*.

В указанном отношении показательны два сходных мотива – в *Von dem Fischer un syner Fru* (19) Сказке о рыбаке и его жене и *Die Goldkinder* (85) Золотые дети. Рыбак ловит рыбу, и эта рыба, в первом случае по требованию жены, во втором – по просьбе самого рыбака, одаривает его неоднократно достатком, который, однако, затем исчезает. В первом случае – вследствие неограниченных желаний жены, пожелавшей сначала иметь новую избу, потом замок, затем быть королем, императором, папой и, наконец, самим богом, чтобы повелевать луною и солнцем. Разворачивающаяся по этапам модель доходит до своего предела, и получаемое исчезает, возвращая всё то, что было, к его исходному. Во втором случае насыщающий дар (замок и шкаф с неоскудевающей снедью) каждый раз исчезает, как только жена рыбака добивается от него, чтобы он раскрыл ей тайну полученного богатства. В третий раз, чтобы рыбака наградить, вытаскиваемая им золотая рыба просит разрезать ее на шесть кусков – два дать съесть жене, два – лошади, а два закопать в землю. Из кусков появляются на свет золотые лилии, золотые кони и золотые дети. И в том и в другом случае решающим оказывается число шесть. Шесть раз просит камбалу рыбак в первом сказке. На шесть кусков просит разделить себя золотая рыба – во второй. На шестой раз всё полученное рыбаком от камбалы для жены исчезает; в шести частях своих исчезает сама золотая рыба. Исчезновение полученного неизбежно, как только доходит до его исчерпания. Противоречие *этого и того*, обыденного и золотого, человеческого и неземного, стремясь к своему единству, соединению, к включению одного во другое, порождает движение, смысл которого определяет знание скрытой меры и пределов границ, нарушение, пересечение которых ведет к потере полученного, уничтожению созданного.

Представленную модель глобального (градуального) расширения можно рассматривать как модель креативного знания, связанного с представлением о сказочной стране обилия и солнечном царстве, выразительные признаки которых можно найти у В.Я. Проппа⁸. Подход с точки зрения действующих в

8 В.Я. Пропп, *Исторические корни...*, с. 283-286.

обоих загробных царствах моделей, с различением типических для каждого из них этапов, форм и структур, позволят в дальнейшем лучше понять и представить устройство и действие всей порождающей сказку архетипической когнитивной модели, воплощающей представление о видимом и невидимом мире (мирах) – царствах *небесного дома*, в котором обретает себя и свое назначение человек.

2003 г.

Пустота, пустыня, пуща – семантика, мотив, мифологема

В семантике общеславянского по происхождению корня *пусть* обращает на себя внимание выразительная двойственность, связанная, с одной стороны, с незаполненностью, отсутствием там, где нечто должно быть, а с другой, с освобожденностью и непринуждением. Двойственность эта воплощает себя как в именной, так и в глагольной формах. Прилагательное *пустой*, в основном значении, определяется как “не заполненный, не занятый кем-, -чем-л. (в соответствии со своим назначением)”¹. Глагол *пустить* – как “перестать удерживать силой, дать кому-, чему-л. свободу; отпустить, выпустить”². Польский „*Inny słownik*” толкует аналогично: *pusty* „Jeśli jakieś miejsce lub jakiś pojemnik są puste, to nie ma w nim niczego ani nikogo”; *puścić* „Jeśli puściliśmy jakąś rzecz lub osobę, to przestaliśmy ją trzymać, ścisnąć lub naciskać”³. И в польских, и в русских определениях отражена обусловленность: *пустой* – не заполненный в соответствии со своим назначением; нет ничего, никого, если имеется в виду какое-то место или сосуд; *пустить* – перестать удерживать силой, т.е. дать кому-л., чему-л. свободу; перестать держать,

1 Большой толковый словарь русского языка, ред. С.А. Кузнецов, Москва 2000, с. 1047.

2 Там же.

3 *Inny słownik języka polskiego PWN*, red. M. Bańko, Warszawa 2000, s. 400 i 401.

стискивать либо давить.

Пусть, пустой потому, что может быть занятым, заполненным кем-то или чем-то и, следовательно, полным; *пустить* – не держать, перестать держать кому-то кого-то или что-то. Анализируемая семантика отражает себя, таким образом, в сменяемости, предполагаемом переходе от одного состояния к другому, в возможности или даже привычности быть другим: *пустое* то, что обычно, ожидаемо как заполненное. Состояние *(не) пустого* определяет говорящий, занимающий позицию наблюдателя. В глаголе значение перехода усиливается оттенком каузативности со стороны того, кто отпускает, участие которого предполагает предоставление другому возможности действовать и проявлять себя самостоятельно.

В этимологических словарях глагол рассматривается как производное от прилагательного (*пустить* – деноминатив от *пусть*), что позволяет определять оттенок каузативности, связанный с прекращением действия силы, как вторичный, развившийся позднее. Из этого оттенка, развивается также значение частицы *пусть, пускай*, предполагающей разрешение, допустимость, желаемость действия (*пусть сделает, пусть принесет, пускай его*) и *пусти (пусти(те) меня,пусти меня это сделать)*. Значение разрешения действия развивается и в семантике глагольных префиксальных и постфиксальных образований: *пуститься во все тяжкия, напустить(ся), припустить (за кем-л.), запустить (камнем), азапуски (бежать), дождь припустил* (пошел сильнее), ср. также в первоначально заклинательной формуле *Дождик, дождик, припусти, дай гороху подрасти!* Указанные значения отмечаются и в древнерусском: *пустити, пуцу* 'послать'; 'отправить'; 'испослать'; 'наслать'; 'бросить'; 'испустить'; 'прислать'; 'направить'; 'напустить, нагнать на кого'; 'пропустить'; 'выпустить'; 'отпустить'; 'освободить, отпустить'; 'услать, отослать прочь'; 'изгнать, сослать'; 'прогнать от себя, отказаться от брачного сожительства'; 'допустить, позволить'; 'разрешить';

4 А.Г. Преображенский, *Этимологический словарь русского языка*, т. II, Москва 1959; М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, т. III, Москва 1987. В словаре П.Я. Черных (*Историко-этимологический словарь современного русского языка*, т. II, Москва 1999) отмечается совпадение корня и основы (**pusi-*) глагола и прилагательного.

'ударить, выстрелить'; а также 'опустошить'; *пуститься* 'броситься, устремиться'⁵. Старшим, еще общеславянским, значением, по предположению П.Я. Черных⁶, могло быть 'освободить', 'позволить' (если не 'сделать пустым' или 'опустошить'). Динамизация и усиление как свойства семантики корня проявляются в слове *пущий*, *пуще* 'большой', 'больше, сильнее, в значительной степени', собств. 'свободнее', как замечает А. Преображенский⁷, имея в виду первичное значение слова: *Для пущей важности* (т.е. большей значительности). *Охота пуще неволи* (по собственному желанию делается больше, чем под принуждением). *Дождь разошелся еще пуще*. *Беречь пуще глаза* (т.е. самым тщательным образом). *Боятся кого-, чего-л. пуще огня*. *Бранить пуще прежнего*. *Пуще прежнего старуха вздурилась*. (А. Пушкин) *Разлюбилшь милого пуще постылого*. *Хваленого берегись пуще хаянного*. *У кого ничего, а у нас пуще того*.

Еще одной особенностью, обуславливающей двойственность семантики интересующего нас корня, является отмечаемое этимологическими словарями и отражаемое затем в структурных и семантических деривациях, а также в текстах традиции и культуры, объединение двух оснований – дикости, необработанности, незанятости и прекращения, недействия. Первое представляет значение незанятости с возможностью быть занятым чем-то другим, не своим⁸. Отсюда негативная экспрессия и семантика *пустого*. Второе – свободу от излишней и ненужной занятости, покой, недеяние, отдохновение от суеты. Различие это способно проявлять себя также в противопоставлении житейского духовному (*пустота* очищения, освобождения от привязанностей, связываемая с отказом от того, что привычно человеку, от мирского). Указанные стороны, заложенные в рассматриваемой семантике *пустоты* и *пустого* – дикости как отдаленности от

5 И.И. Срезневский, *Материалы для Словаря древнерусского языка*, т. II, Москва 1958, стлб. 1726-1729.

6 П.Я. Черных, *Историко-этимологический словарь...*, т. II, с. 84.

7 А.Г. Преображенский, *Этимологический словарь...*, т. II, с. 155.

8 Об опасности не-своего как чужого и чуждого см.: А.Б. Пеньковский, *О семантической категории "чуждости" в русском языке*, [в] Его же, *Очерки по русской семантике*, Москва 2004, со ссылками на соответствующую литературу.

человеческого и как отделенности и освобождения от него, и потому дающей постижение высшего, – отчетливо сосуществуют и противоплагаются (как своего рода доминанты Востока и Запада, противореча и согласуясь, нередко меняясь и одна в другую переходя⁹⁾) в языковом сознании и текстах русской культуры^{10).}

Этимологи сходятся в представлении о том, что **rustь* – корень славянского происхождения. “Прямых и бесспорных соответствий в других и.-е. [индоевропейских] языках почти не имеется”, – замечает П.Я. Черных. В качестве не прямых определяется два: др.-прус. *rausto-* – “дикий” в сложении *raustocapio* – “дикая (= лесная, из лесной пущи) кошка”, а также (без -t-) греч. *παυσολή* (где *παυσ-* – корень) – “отдых”, “спокойствие”, “покой”, “прекращение”, также *παυσίς* “утоление”, “прекращение”, “отдых”, “пауза” ... И.-е. корень **paus-* ... Суф. -t- добавлен на о.-с. [общеславянской] почве (ср. о.-с. **čistь* < **čid-t-ъ* **žyl-t-ъ* и др.).”¹²

В языковом представлении *пустого* заложена не только идея отсутствия, незаполненности, незанятости, но и идея незаселенности, невозделанности, заброшенности, необработанности, получающая развитие в таких производных, как *пустошь*, *пуща*, *пустырь*, *пустота*. В др.-русс. языке *пустота* обозначала¹³ 1) не заселенное место, пустошь; 2) запустение; 3) одиночество. Что следовало из значения *пустыш*: пустой, пустынный; неупотребляемый, необрабатываемый; необитаемый; опустошенный; лишенный, не имеющий; пустой, ничтожный; одинокий, покинутый; печальный¹⁴. *Пусто*, *пустошь* у В.И. Даля определяются как “незаселенная земля, дальний от

9 Ср. хотя бы *Дикий Запад* и *Дикий Восток* (азиатская дичь), Восток и Запад – и то и другое как дикое, по русским национальным представлениям, прежде всего историческим, поскольку чужое и не свое; не совсем одно и то же, в разном понимании, но в своем противополжении не дикому сходящееся.

10 Сравнение с другими славянскими языками, также сохраняющими указанное противопоставление двух оснований, дает материал иного структурного их распределения.

11 П.Я. Черных, *Историко-этимологический словарь* ..., т. II, с. 85.

12 Там же. См. те же самые параллели у А. Преображенского и М. Фасмера.

13 По данным словаря И.И. Срезневского.

14 Там же.

селения особняк, участок того же владельца, но не входящий в надел; покинутые надолго из-под сохи поля, залежь; покосы из-под пашень'¹⁵. Показательно в этом отношении приводимое там же старинное выражение *Описати жцло и пусто* (т.е. то, что при поселении, доме, то, что входит в надел, и то, что дальнее, за поселением, в надел не входящее). *Пустое*, следовательно, воспринимается как не жилое, не заселенное человеком, им не освоенное. В этой связи иначе можно интерпретировать и пожелания-проклятия *Пусто тебе! Чтоб тебе (ему, вам) пусто было!* – не как отсутствия чего-либо как такового, а как существования за пределом селения, отсутствия своего места, дома, жилья, выброшенности за пределы поселения и общины. К этому также и *пустошь*, определяемое у И.И. Срезневского в последнем, четвертом, значении как 'проклятие' (1-е 'не заселенная земля', 2-е 'пустое, пустыки' и 3-е 'суета'): "*Прозваши имя месту тому поутошь* (אָנאָפּטען; в древних списках наречеиье)"¹⁶, что представляет собой перевод соответствующего фрагмента Писания (Числа, XXI, 3).

Пустота, пустое, пустыня, пуца живет, таким образом, начинает жить, *отпущенная* человеком, своей жизнью, приобретая способность разрастаться, расширяться, становясь нередко густой и непроходимой в своей густоте и заполненности для человека. В этом смысле особенно показательно слово *пуца*, определяемое по

15 Владимир Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. III, Москва 1955, с. 540.

16 И.И. Срезневский, *Материалы для Словаря...*, т. II, стлб. 1731. В древнееврейском оригинале и русском его переводе слово звучит *Хорма* (даваясь без перевода), в русской библейской традиции толкуемое как 'заклятие'. Однако значение его, судя по соответствующему контексту и современному, того же корня, слову *херем* в иврите 'бойкот', тяготеет к идее запрета – на устроение места, на обживание, на отстраивание, на строительство на этом месте города и человеческого жилья как месте заклатья по обету: „И дал Израиль обет Богу, и сказал: “Если отдашь Ты народ этот в руки мои, то уничтожу я города их!”. И услышал Бог голос Израиля, и отдал ему Кнаанею, и уничтожили они их с городами их, и назвали место это “Хорма””. В тексте фактически речь идет об уничтожении городов по обету, с чем связано и соответствующее название места – *Хорма*, что следовало бы понимать как 'отгнанные да будет это место пусто', т.е. не заселяемое, не отстраиваемое и не жилое. Приводимый, таким образом, И.И. Срезневским перевод *пустошь* довольно точно передает смысл оригинала.

словарям как 'пустынное отдаленное место'; 'густой лес, непроходимая лесная чаща, дебрь, заповедный лес'; 'безлюдные земли, поросшие лесом'. (Ср. у В.И. Даля: «*пуща ж. стар. юж. зап.* лесные заросли, запуски, заповеди, береженный, запретный, заповедный лес, непроходимый, обильно заросший. *Пусняк, пуцага* мелкий лесной кустарник; полевые запуски, заросли. *Пуцага, влгд.* Залежи, запущенная пашня, перелог. *Пуци* подводные пни, карши по р. Днестру»). Польск. „*Puszcza to las o dużej powierzchni, nie zmieniony działalnością człowieka.*”¹⁷ Сюда же *пустырь* 'опустевшее или незастроенное место, промеж жилья' (В.И. Даль, и у него же *Пустопорожнее место, незастроенное*), в „Большом толковом словаре” *пустырь* определяется как 'незастроенное, заброшенное, запущенное пространство близ жилья или на месте бывшего жилья. *Заросший п. Застроить п.*' и там же *пустошь* 'невозделанный, заброшенный или незаселённый (обычно поросший кустарником, травами) участок земли'. (У И.И. Срезневского для *пустыи* в значении 'необрабатываемый' приводится пример „Что ихъ пустоши въ Переславскомъ уезде..., а лежать деи пусты за десять летъ и лесомъ поросли. *Жал.гр. 1449 г.*”) *Пустое*, следовательно, зарастает лесом, будучи оставлено, заброшено, на месте покинутого человеком. *Пустое* становится лесом, *пустырь, пустошь* – *пустыней* или *пуцей*¹⁸.

17 *Inny słownik...*, s. 400. Важно именно то обстоятельство, что *пуща* – лес дикий, растущий сам по себе, без какого-либо участия человека. Интересно и показательно в этой связи соотношение *пуци* с *пустыней* (у Сенкевича, напр., в названии романа *W pustyni i puszcy* о приключениях в диких и заповедных, не тронутых человеческой деятельностью, местах; в соотношении польского *puszcza* с русским *пустыня*: фразеологизм *głos wołającego na puszczy* соответствует русскому *глас вопиющего в пустыне*, ср. интересное у Даля соответствие *На пусты лесы звонит. На пусты лесы вопить или говорить, попусту, напрасно.*). *Пустыня*, таким образом, параллельно (а)симметрична *пуце*.

18 В этой связи интерес может представлять и многообразная семантика суффиксов при *пуст-* (-ынь, -ыня, -ырь, -ошь, -ошка, -ыш, -ышка, -я в *пуща*, -ота, -ение и др.), отражающая в себе отчасти и среди прочего некое движение к интенсивности; многообразие, во многом исключительное и другим прилагательным не свойственное. Ср. отадъективные образования: *теплынь, светлынь, жарынь; твердыня, гордыня, благостыня, милостыня, простыня, святыня; коротышка, замухрышка, глупышка, дурнышка, голюшка, малышка, худышка; гуца, толица, наца* (по данным *Грамматического словаря русского языка А.А.*

По русским народно-духовным и старообрядческим представлениям, *пустыня* (где может находиться и *пустынь*, *пустыня* 'уединенная обитель') не 'обширная засушливая область', место без воды, со скудной растительностью¹⁹, а 'безлюдные глухие темные непроходимые леса'; 'труднодоступные болота', прибежище, приют, пристанище всех тех, кто бежит спастись – от преследований, давления светской и церковной власти, кто уходит, удаляется, уединяется от мира, кто, умертвляя, иссушая плоть, спасает душу. *Пустыня* наделяется эпитетами: *мать – зеленая пустыня* (как *мать – сыра земля*), *цветущая пустыня*, *прекрасная пустыня*, *благодатная пустыня*, *безмолвная мати пустыня*, *святая пустыня*. Пустыня – место трудов, поста, молитвы, очищения от грехов, место страдания, терпения, скорбей. Пустыня питает дикими плодами и травами, напоет чистой ключевой водой, дает покой и дарует тишину. В пустыне дикие звери и птицы. Пустыня приближает к Богу, раю, сама нередко уподобляясь ему: *Древа в пустынях выростали, Различными цветы расцветали. Ко древам птицы прилетали, На кудрявые ветви поседали. Они райския песни воспевали, Отцёв во пустынях утешали.*²⁰ Пустыня, таким образом, религиозный и культурный символ. Заимствуясь с Востока – пустыня отшельников, святых, пустынников, отцов церкви и первых христиан, пустыня искушения, уединения и сорокадневного поста Иисуса, пустыня Иоанна Предтечи и Крестителя (все это для народного духовного сознания сохраняется и осознается), т.е. пустыня, где налягшие пески, отсутствие растительности, воды, жгучее солнце, зной, а из диких зверей львы и аспиды, – на русской почве становится пустыней леса и болот, дикого, непроходимого, необитаемого, заросшего пространства. Для русского сознания и представления

Зализняка, Москва 1977). Ни у одного из них (*теплый, светлый, твердый, гордый* и т.п.) не реализуется всех тех словообразовательных возможностей, что у *пустой*.

19 См. *Большой толковый словарь...*, с. 1048. *Inny słownik...* подчеркивает те же признаки: „obszar całkowicie lub prawie pozbawiony roślinności i wody” (s. 400). У В.И. Даля *пустыня* 'необитаемое, обширное место, простор, степи'; у И.И. Срезневского 'пустое, пустынное место', т.е. безлюдное; 'необитаемое место'; 'степь'; 'уединенная обитель'.

20 *Стихи духовные*, сост. Ф.М. Селиванов, Москва 1991, с. 266.

две ли это разные пустыни или одна? Вопрос не совсем правомерен, поскольку мы имеем дело в данном случае с иной семантикой, своего рода знаковой и метатекстовой, религиозно-культурной и метаязыковой. Иерусалимом в тех же текстах называется Москва, Израилем – братья по вере, истинные христиане и т.п. Попадая в систему религиозных и мифологических соотношений, слово становится обозначением не внешне наблюдаемого предметного, а универсального и общего. Пустыня приближает к Богу и раю (как дочеловеческому и доисторическому состоянию блаженства человека первосозданного, не отягченного грехами²¹, и затем блаженства, ожидающего праведника после смерти) потому, что в ней нет следов участия и действия, житей и деятельности человека, она ему противостоит. Рай окружен огненным кольцом, огнем, ангелы с огненными мечами охраняют его после изгнания Адама, рай очищен и чист от присутствия в нем человека. Пройти через кольцо можно, порвав, прервав, прекратив (вторая составляющая семантики *пустого*) все связи с тем, что в тебе человеческое, мирское, земное, отказавшись от него, очистившись²², перейдя в

21 Так изз. ностальгия по раю, как первооснова мифологического и религиозного мировосприятия и чувства. (см.: М. Элиаде, *Ностальгия по раю в примитивных преданиях*, [в:] Его же, *Мифы, сновидения, мистерии*, Москва 1996, с. 62-78) В духовном стихе *О прекрасном раю у старообрядцев* поется: "О, пресветлый ты Эдем! Прекрасный ты Божий дом! Прими мя от сия *пустыни* В свои пречудныя райския *густыни*!" (*Стихи духовные...*, с. 274) Антонимия *пусто / густо, пуце / гуце, пустой / густой, пустота / густота*, широко развитая в русском языке и отраженная в пословицах, поговорках, устойчивых оборотах, срабатывает на концептуальном уровне через соотношение, связь пустыни и рая, противопоставляемое и выглядящее как противопоставление внешнее, содержащее возможность духовного, внутреннего преобразования, с переходом, достижением рая. Отказ дает обретение, бегство – покой, пустыня – рай. Как рай стал пустыней (ср. мифологические представления о Сахаре, некогда цветущей и плодородной долине), так пустыня становится, станет, может стать раем, в том числе, также и на земле, по слову: "Он реки превращает в пустыню, истоки вод – в место безводное, почву плодородную – в солончаковую, – за злодеяние живущих на ней. Превращает Он пустыню в озеро вод, землю иссохшую – в истоки вод. Поселяет там голодающих, они основывают город для обитания..." (Псалм. 107, 33-36; 106 в русской библейской традиции)

22 Идея очищения отражена также в синониме *пустого* слове *полюй*,

другое, не материальное, духовное состояние, уйдя от мирского, убежав (отсюда идея бегства²³, ухода, удаления от мира суеты, *отшельничество*, от *отойти*, возможно также в смысле умирания, приобщения смерти, *отшел, уйти*, в материальном и телесном для возрождения в духовном).

На примере рассмотренного небольшого фрагмента соотношений семантики, сохраняемой в языке, и семантики, в нем забытой, взятых для одного только корня, можно было увидеть, что многое, воспринимаемое нами как явления мировоззрения, искусства и культуры, имеет отнюдь не случайное отображение в этимологии и истории слова, его идиоматике и употреблении. Сознание человека действует, не разделяясь, в пространстве языка, мировоззрения, психики и искусства, порождая формы сходящихся и расходящихся смыслов, восходящих к общему для них началу. Семантика корня *пуст-*, затронутая очень бегло и фрагментарно, лишний раз убеждает в этом.

2005 г.

Природа “звериного” и “неопытного” – два современных сюжета

Природа человеческих отношений имеет свои законы, мало поддающиеся сколько-нибудь активному и сознательному регулированию со стороны индивида. Человек проживает жизнь, не задумываясь обычно, стараясь решить в меру сил и возможностей возникающие проблемы. Житейский опыт и личная жизнь его, даже самая серая и обыденная, осмысляются им в категориях собственных, личных, редко становясь для него

связанном этимологически с *полем* (*чисто поле* русского фольклора).

23 В этой связи интересна этимология еще одного синонима *пустого* – *порожного*, соотносимого с идеей бегства, отдаления, удаления: “Трошель ... объясняет слав. * *porzъ* из * *porz-do-*, сюда же хетт. *parš* “бежать”, герм. * *ferzan* “удалять” от * *per-/por-*; ср. слав. *пустъ* : *pustiti* и под.”, как замечает О.Н. Трубачев (М. Фасмер, *Этимологический словарь* ..., т. III, с. 330).

предметом типологизирования и обобщения. Вряд ли кому придет в голову рассматривать и оценивать свою жизнь как не собственную, желание быть собой будет внутренне сопротивляться этому. Между тем, поставленный перед необходимостью рассказывать о себе или просто желая выговориться, человек невольно, а иногда и намеренно, начнет обобщать, в результате чего рассказ его приобретет черты сюжетного построения, в деталях, ходах, движениях узнаваемого, как если бы не о себе он рассказывал, а о каком-нибудь персонаже, нередко известном многим. И причин тому будет несколько. С одной стороны, проживаемая жизнь и отношения в среде имеют свои неизменные и повторяющиеся законы. Жизнь течет каналами, по которым человеку лишь суждено протекать, не имея возможности, да нередко и мысли, менять их. С другой стороны, каждый проигрывает своей жизнью свою модель, и модель эта, обусловленная и регулируемая природой предшествующих, генетически обусловленных отношений и состояний, также будет иметь черты общего, повторяющегося, типичного. И с третьей, наконец, стороны, рефлексия, отражение, экспликация впечатлений личных и субъективных, имея природу коммуникативную, конвенциональную, обращенную изнутри себя к среде, неизбежно также приобретут характер типичного и повторяющегося. Личный опыт, чтобы стать значимым, ценностным, неизменно оказывается типическим.

Способ этот, литературно-художественный по природе своей, в исполнении, в реализациях, способен включать также черты и признаки способов более архаичных – фольклорного, мифологического. Сюжет такого повествования приобретает нередко вид народного романа, городского романа, баллады, жестоко эксплуатируемый сериалами многочисленных мыльных опер, криминалов и триллеров.

За всей этой повторяемостью, стереотипичностью неизбежно что-то стоит, какие-то первоначальные, архетипические и неизжитые формы и состояния, отпечатки которых воплощаются в экзистенциальную и рефлексивную плоскость современного человека как модели и паттерны его поведения и (само)оценки. Наблюдаемые же индивидуальные и типологические отличия между людьми нередко оказываются объяснимыми характером предпочтений, выбором, комбинацией

этих самых моделей и паттернов.

Затронутая тема будет интересовать нас, однако, не в целом, а под определенным углом зрения. Во-первых, с точки зрения порядка "сюжетных ходов" у выбранных произвольно, но достаточно распространенных двух партнерских сюжетов. И, во-вторых, с точки зрения возможной их мотивации для характеризуемого, описываемого персонажа — женского и мужского, в их соположении и отношении друг к другу.

Объединяет два выбранных для разбора сюжета то, что внешне оба они — о жертвах, жертвах мужского насилия и эгонизма. В обоих случаях, соответственно, это женщины. В первом случае женщина предстает жертвой насилия (и предшествующего этому завлечения-обмана). Во втором — жертвой своей неопытности и доверчивости.

Схема первого повествования имеет следующий вид (через косую предложены возможные варианты сюжетного хода):

он знакомится с ней через ее подружку (будучи парнем ее подружки);

он начинает приходить к ней (встречаться с ней, принося цветы, подарки, оказывая внимание) в отсутствие этой самой подружки;

он завлекает ее к себе обманом (приглашает, привозит на дачу, приводит домой, когда там, по его словам, кто-то должен быть — компания, друзья, родители, родственники, сестра, т.е. они не будут вдвоем, но этого не происходит, они оказываются друг с другом с глазу на глаз);

он начинает ее угощать и, выпивая, на ее глазах превращается в зверя, бьет, а потом берет ее силой (она при этом, до или после того, может терять сознание);

он испытывает сожаление по поводу того, что произошло / делает вид, что ничего не случилось / угрожает ей, чтоб она никому не сказала / ведет себя с ней отстраненно;

с подружкой, как выясняется, он перед тем поступил точно так же / так же он поступал и с другими // так поступил только с ней;

она оказывается беременной / после чего рождает;

они расстаются;

через время они встречаются снова;

у него другая семья, он несчастлив (у него дочь, а у нее от

него сын, и он, выясняется, хочет сына);

он просит его простить и хочет быть с нею (предполагается — развестись со своей женой и жениться на ней);

она не знает, что делать / она отказывает.

Развитие сюжета подчиняется внутренней логике и, начавшись определенным образом, оно предсказуемым образом стремится себя разрешить. Варианты сюжета, представляя собой модификации общей схемы, тоже, как правило, предсказуемы и исчислимы. В отдельных случаях схема может быть просто неполной: не завершившись, недоразвившись, на каком-то, тоже, как правило, не случайном этапе, себя оборвать, перейдя, возможно, в другую историю и другой сюжет.

Сюжет, таким образом, помимо логики своего развития, имеет границы, с чего-то начавшись и чем-то закончившись, на чем-то себя исчерпав.

Попробуем представить эти границы и эту логику в последовательности выделенных ходов, имея в виду, что определяемый сюжет относится к сфере партнерских отношений между мужчиной и женщиной, что накладывает свой отпечаток на его структуру и вид:

знакомство — через посредника (в ролевом отношении равного для женского субъекта лица);

укрепление знакомства — выход на уровень предпочтительных отношений (ролевое отстранение посредника, осуществляемое с его стороны);

интимная встреча — им задуманная и подготовленная, в месте и при обстоятельствах, благоприятствующих ему;

угощение и насилие — перемена им маски-лица, пробуждение “зверя” (его “оборачиваемость” и ее, вероятная, в тот момент вместе с ним “перевертываемость”, с потерей сознания, затмением, незнанием, что делала, действованием как в бреду, была парализована, себя не помнила и т.п.);

его последующая реакция — отстранение (от факта-события, ее состояния после случившегося и от нее самой; тем самым, внутренне, и от себя *такого*, от неуправляемого “зверя” в себе);

закономерность, правило, повторяемость (исключительность) его таких состояний и поведения;

последствия встречи и “измененных” его состояний — ее

беременность (зарождение жизни) и продолжение (повторение) им себя (родившемуся сыну она нередко дает имя его изнасиловавшего ее отца);

разъединение, взаимное отдаление;

повторная встреча – в измененном, новом для обоих положении-статусе;

его недовольство своим положением (без нее и сына);

его раскаяние и желание возвращения – к прежнему, к тому, что между ними было и что их связывало;

ее неуверенность, опасения, страх.

Ходы сюжета отмечают четыре фазы – сближения (1-3), контакта (4), его (контакта) рефлексии (5-8) и возвращения (9-12), с идеей внутренней невозможности выхода и чего-то другого для них обоих: он несчастлив с другой, имея семью и второго ребенка; она одинока с их общим ребенком (сыном), у нее никого постоянного нет, и выбор для нее – либо принять его предложение, либо от него отказаться.

Сюжет воплощает пять ступеней, или этапов, отмечающих внутреннее развитие и переход в изменяемое, качественно новое, состояние – знакомство (1-2), интимные отношения (3-6), общий ребенок (7), разделение (8-10), (не)возможность возобновления прежнего (11-12).

Пережитое ими совместно в прошлом *его* состояние, так напугавшее ее (и его) своей “звериностью”, оказывается не разрешенным для настоящего. Оба – под впечатлением и под властью околдовавшей их *потусторонности*. Оба фактически жертвы “очарования”, заключенного в *нем*, с которым ни он в себе, ни она в нем справиться не в состоянии. Как зачарованная, она не может найти себе никого после него; родившемуся сыну дает часто имя унизившего ее насильника. Его неизменно тянет к ней, несмотря на тревожные воспоминания и время, которые должны, если не отталкивать, то во всяком случае отдалять. Обстоятельства, их внешняя нелогичность, противоречивость, сомнительность не имеют при этом значения, они не берутся в расчет. Все идет в результате своим “заколдованным” чередом, подчинено заколдованному своему, непреодолимому, неразрешимому кругу, – мотив, если не “превращенный” сюжет, “Красавицы и чудовища”. Сексуальный контакт для обоих, притягивающий и одновременно пугающий, оказывается связан со

страхом *переворачиваемой* обращенности, потерей, утратой себя, не пережитой, атавистичной десоциализацией и “звериностью”. Как обращение, возвращение в какое-то вытесненное, давно забытое состояние *до себя* и/или *вне себя*, с неосознанием, непониманием, забвением и потерей *там*, в этом состоянии, своей *этой* роли и *здесь*.

Схема второго рассматриваемого сюжета выглядит следующим образом:

ее с ним знакомит подруга / друг на (школьном) вечере / на дискотеке / на концерте (рок-группы);

он ей нравится;

они начинают встречаться;

он ее соблазняет;

она, будучи совсем юной, беременеет и вынуждена родить / он настаивает (хочет), чтоб она родила (желая ее привязать; добиться отсрочки в армию);

она вынуждена бросить учебу (школу, не доучившись), у них начинается неустроенная семейная жизнь (у его / ее родителей, в большой семье; на квартире);

ее / его родители отказываются им помогать (рано вышла замуж / рано женился; не за того / не на той, кого бы они хотели; он ее соблазнил; у нее / у него отчим; есть еще брат / братья / сестра; и т.п.);

он заявляет, что сам будет содержать семью (она не должна работать);

он всё больше перестает бывать дома; она всё чаще остается дома одна с ребенком / он перестает приносить деньги домой / забирает у нее потом то, что приносит;

она жалеет о происшедшем, о том, что его повстречала;

он не замечает ее состояния / считает, что все в порядке / ведет себя как ни в чем не бывало / несмотря ни на что, хочет еще от нее ребенка (детей);

она мечтает о другом муже – любящем, понимающем и о другой жизни – обеспеченной, беззаботной.

Сопоставим этот сюжет с предыдущим, по признакам схемы в последовательности ходов и границ:

знакомство – через посредника в отмеченном и допускающем (предполагающем) подобные молодежные встречи-знакомства месте;

предпочтение – с ее стороны, она его выделяет и предпочитает другим;

дальнейшее развитие отношений, их укрепление;

первый сексуальный контакт (инициируемый и осуществляемый им) с последующим затем укреплением интимной связи (он проявляет при этом заинтересованность, она ее принимает);

последствия интимной связи – ранняя беременность и вынужденная возникшая для нее необходимость создания семьи;

семейная жизнь – как результат не подготовленных и не продуманных отношений;

отсутствие поддержки и понимания со стороны непосредственного окружения -- неприятие ее нового состояния со стороны тех, кто определял ее состояние предшествующее (со стороны родителей и той, предшествующей для нее теперь, семьи);

внешняя готовность с его стороны брать на себя груз ответственности;

несоответствие (его) заявляемой им роли – предоставление ее себе самой;

сожаление с ее стороны и пересмотр (переоценка) всего происшедшего;

его неспособность понять ее состояние;

ее желание перемены своего настоящего положения.

В отличие от схемы предшествующего сюжета, четыре выделенных фазы – сближения, контакта, рефлексии и возвращения, – хотя и присутствуют в данной, не будучи для нее акцентированы, входят как составляющие в другую по своему смыслу структуру. Ее определяют позиция становления (подготовительная фаза), включающая сближение и контакт (1-4), фаза развития, с рефлексией и обращением (5-10) и позиция (поисков) разрешения (11-12) – как следствие обращения и рефлексии.

Для этого второго сюжета сближение и контакт, равно как и последующие за этим рефлексия и обращение (возвращение), не имеют такого травмирующего и значимого характера, они присутствуют как этапы, смысл же и значимость приобретают собственно фазовые, стадийные характеристики: нными словами, не формы, а оформления. Травмирующими

оказываются условия, обстоятельства, окружение, средовые и обеспечивающие параметры оформляемых отношений.

Показательными в этой связи оказываются также значения *мест* и *посредников*, обеспечивавших и способствовавших контакту. В первом сюжетном случае посредник не инициатор контакта, посредническая его роль случайна и от него не зависима, оказываясь обусловленной одним только *местом* встречи (подруги вместе работают). Мало того, это посредник-соперник, равное в ролевом отношении женскому субъекту лицо (ее подруга, чей парень, тот, кто за ней ухаживает, завязывает знакомство и выходит на более близкий контакт с той, которая выступает субъектом сюжетной схемы).

Во втором сюжете посредник инициирует и обеспечивает контакт, знакомя *ее* с тем, кто будет ей парой, мужским субъектом сюжетной схемы. Это посредник – проводник контакта, тот, кто его формирует и обеспечивает на стадии становления. Его ролевая значимость не в равенстве и потенциональном соперничестве женскому (либо мужскому) субъекту схемы, такое значение предполагало бы и другой сюжет, а в том, чтобы быть представителем окружения и среды.

Если первая схема пронизывается идеей предназначения и обреченности, идеей отсутствия и неактуальности (невозможности) выбора, то эта вторая, напротив. Выбор возможен на каждом шаге, и всё случающееся, происходящее себя проявляет как неправильный, непродумываемый, поспешный и преждевременный выбор либо отказ от выбора, там, где он возможен и / или необходим.

Ее с ним знакомит друг (подруга) на вечере (дискотеке, концерте), т.е. там, где много таких же, как он, где можно выбрать другого (1). Он ей нравится, она его выбирает и предпочитает всем прочим (2), и это выбор. Это не то, когда *он* к ней приходит с подарками и цветами, скажем, к ним на работу, где только они вдвоем с подругой из равных себе, когда его подобное посещение-приход уже своего рода предопределенность, и у нее нет выбора, есть только возможность ему отказать, что требует внутренних сил, решительности, активного неприятия знаков внимания с его стороны.

Поэтому *место* второй сюжетной схемы опять-таки место выбора и среды, а не место предназначения и обреченности,

как в первой. Второе *место* – место контакта, столь значимое и подготавливаемое для первой сюжетной схемы, для этой второй такого значения не имеет, оно и не актуализировано, поскольку может быть произвольным, при добровольном выборе и согласии с ее стороны. Это опять-таки в данном случае просто более или менее подходящее *место среды*, в то время как в первой схеме – это *его* и обязательно благоприятствующее *ему*, т.е. особым образом значимое и отмеченное для него *контактное место*.

Следующее по очереди, третье место – место включения и прикрепления, обуславливаемое фазой развития, – оказывается, напротив, значимым для второй схемы и безразличным для первой. Обусловлено это также тем, что такое место по своему значению – *место выбора*, и актуализируется оно в этом своем значении там, где действует выбор, а не предопределенность. Для юной семьи возникает вопрос, где жить: у *него*, у *нее* или снимать квартиру. И выбор зависит от окружения, от направленности, подготовленности, адаптивной заряженности, благорасположения все той же опять среды.

Если травмирующий и не разрешенный (не разрешимый) контакт первой схемы предполагал *пять* стадий развития отношений в сюжетной схеме – знакомство, интимный контакт, ребенок, разделение, возобновление, – то травмирующие и не разрешенные выбором (точнее созданные неверным и преждевременным выбором) *условия* окружения и среды предполагают для данной, второй, схемы *четыре* стадии – знакомство (1-3), интимные отношения (4), совместная жизнь и ребенок (5-9), необходимость (желание) изменения (10-12). Стадиальность первой сюжетной схемы, таким образом, динамична, в ней самой заложено изменение и развитие. Стадиальность второй – статична, изменение в ней наступает как следствие происходящего, осуществляющегося само собой, своим ходом. Это схема не “превращения”, как первая, а “ожидания”.

Первый сюжет предполагает такое соотношение субъектов, при котором он для нее воплощает контакт, взаимодействие с потусторонним и страх оборачивания, потери себя, возможности оказаться и быть не собой, страх *состояния*, и схема поэтому динамична: состояние внутри и в ней, и от него надо избавиться, его следует избежать.

Во втором сюжете *он* для нее, равным образом как и *она*

для него, становится средством взаимодействия со средой, вхождения в нее и адаптации в ней: она — хотела бы быть обеспеченной, беззаботной в семейной жизни, нищет сочувствия и понимания этих ее потребностей с его стороны; он — устраивает с ее помощью себе независимое и значимое по отношению к среде положение, разрешая попутно проблемы своей адаптации (отсрочка от армии, собственная “мужская” значимость, возможность себя “обеспечивать”).

Если в первом сюжете внутренняя конфликтность, неразрешенность заложена в сфере контакта, в сфере по своей природе психической, то во втором — это сфера условий и средств, сфера социально-психологическая, обуславливаемая дезадаптивностью, рассогласованностью, неразрешенностью этих самых проблем социально-психологической адаптации.

Сюжет “Красавицы и чудовища” первой схемы сменяется сюжетом “Похищенной невесты (царевны)”, ждущей своего царевича-освободителя, который должен ее спасти, — во второй. Страдание в холоде *потустороннего царства*, куда она попадает по собственной неосторожности и неопытности, гуляя в саду, по недогляду зазевавшихся и не слишком заботливых нянек, которых, поскольку много, все равно что и нет: *у семи нянек дитя без глаза*, опять же *множественность* как знак возможного выбора, одновременно опасного допускаемой неправильностью, возможностью ошибиться, — ср. сорок царевен подводного, подземного короля, сорок учеников чародея, из которых только одну / одного можно и нужно выбрать.

Тем самым, если сексуальный контакт в предыдущем сюжете, с “Красавицей и чудовищем”, пугал своей оборотностью и деструктивной “зверностью”, то в этом втором, с “Похищением царевны”, обладая такими же признаками *потусторонности*, хотя и другого рода — признаками потусторонней, иной, не принимающей ее “я” для нее самой, поглощающей его для себя, питающейся им и его использующей социальной среды, — он (сексуальный контакт) становится средством пленения, затягивания в себя (“похищения”) этого самого “я”. Он не пугает, он уничтожает и душит — условиями пребывания *не в себе, не у себя, не на своем месте* (не там и не в тех условиях, где и как хотелось) и постоянно, все это время как *не в свой тарелке*.

Позиция исходного женского (повествование от *ее*, не *его* лица) предполагает обратность и *потусторонность* для этих сюжетов в мужском. И в том и в другом случае природа мужского, по отношению к женскому, выступает и проявляет себя конфликтно, оказываясь, оборачиваясь и становясь проводником и носителем *потустороннего*, поглощающего, подчиняющего, подавляющего себе, использующего для себя и пользующегося. *Противоположное* – в том, что не “я”, не такое, как *я*, оказывается не средством и способом познания “я”; а либо источником страха, либо тем, что меня подчиняет себе и для своих целей и нужд использует.

Непознанность концептологическая (своего “я”, по-видимому, своего места и смысла) проявляет себя в сюжетах группы “партнерские отношения” как следствие внутренней, психологической неразрешенности проблем сексуальности. Дидактическая, инициирующая, вводящая в социум и адаптирующая к социуму роль сюжетов фольклорной сказки, в условиях не *проигранной для себя традиции*, оборачивается *проигрыванием* сюжета в жизни: не исполненное в инициирующей экзистенциальной игре “отыгрывается” затем в экзистенциальной действительности. Сюжеты, подобные тем, что были рассмотрены, способны дать представление о различных случаях этой самой неразрешенности, не отыгранности для (под)сознания известных, “традиционных”, почти что “сказочных” форм партнерства и сексуальности.

Июль 1998 г.

Типология форм мужского в его отношении к женскому (интродукция женского нарратива)

Рассказывая о себе, особенно в случаях, предполагающих взвешиваемое и нередко пристрастное отношение слушающих к речевому субъекту как к представителю пола, восприятие и ценность его в глазах и с позиции представителей пола противоположного, говорящий вольно или невольно нередко бывает склонен к известному обобщению и типизации. Не для того

только чтоб быть лучше понятым и менее осужденным, но также, во многом и не всегда сознательно, и для себя самого. Для того чтоб почувствовать свою состоятельность утвердиться в ней. "Не я так плох (плоха), что со мной всё не так, как хотелось бы и как надо бы, а со мной всё, как часто бывает и происходит и у других." Из чего потом следует, что жизнь плохая, что судьба нудейка, что такие они все теперь эти мужчины (женщины).

Отчасти, может быть, и верна эта позиция здравого скептицизма, позволяющая не попадать бесконечно впросак и несколько лучше вокруг ориентироваться, чем тому, кто подобного обобщенно-унылого представления-опыта не имеет. Верна от той части, от какой она будет общей и принятой в данном социуме и в данной среде и будет, следовательно, им и ей (средой и социумом) навязываемой и когда-то, возможно, ей же самой и ему же навязанной.

Не время и место сейчас и здесь выяснять, что было раньше курица или яйцо: навязывается ли тот или иной стиль и тип отношений средой или ей, т.е. среде, он навязываем изнутри, со стороны тех, кто среду составляет. Важно, однако, для данного и всего дальнейшего, видимо, усмотреть почти прямую и обусловленную зависимость выбора – между добровольно (опять же отчасти) для себя выбираемым типом (не)достижения и следующими из этого, почти программируемыми, типичными случаями и ловушками, повторяющимися, известными и легко узнаваемыми.

То, что, с одной стороны, таким образом, служит средством ориентации и оценки, – типологическая когнитивная заданность интерперсональных взаимодействий полов, – с другой, становится, для других, а возможно, в каких-то еще своих ситуациях, что для тех же, – средством (само)защиты, уверенности в своей состоятельности, (само)успокоения и адаптивности, в своей согласованности с ней – средой.

Для говорящего, таким образом, в нашем случае будет рассказывающего, важнее выглядеть адаптируемым, акцентированным в среде, не хуже других, на других похожим, чем удачным (удачливым). И эта позиция – также позиция социальная, на себя добровольно принятая. Позиция, дающая и предполагающая всё ту же (само)защитную состоятельность и уверенность.

Не будет, по-видимому, излишним преувеличением сказать, что женское (женщина) в отношении к своему мужскому (своему мужчине) руководствуется нередко, не обязательно, правда, при этом сознательно, двумя мотивирующими желаниями (мотивирующими только чего?): желанием быть ведомой (желанием защищенности) и желанием обладания для себя. И то и другое, в определенном смысле и в известном своем отношении, регулируются позицией и потребностью адаптивности — утвержденности, состоятельности, акцептированности к среде.

Выделенный и определенный К.Г. Юнгом как координирующий и регулирующий центр психического архетип-категория Самости, проявляющий себя затем и далее в необходимости самореализации, самоутверждения, тем самым и самооценки, возможно представить, в силу его трансцендентности, как внешнее и объемлющее, пацеливающее для "Я". Как мотивирующее его экзистенции. Мотивирующее его и его для себя оправдывающее. Поиски смысла жизни, иными словами, уходят своим направляемым мыслью движением в Самость.

Для некоторого типа сознания, смещающего акценты фокусировки, поиски экзистенциального смысла, — тем самым, и плоскости самореализации-утверждения, — входя транзитивно во внешнее, во вне себя, трансцендентного эго-Самости не достигают, оказываясь и застревая в поле только внешнего, поле социума, эго-среды. Мотивирующая сила экзистенциального поиска при этом отнюдь не становится меньшей (предполагающаяся в затратах на дальнюю цель возвышенно-трансцендентного), обрушиваясь всей не расходуемой на не достигнутый дальний поиск энергией, таким образом, на видимую и ближнюю "цель" — на самореализацию в социуме-среде, на свое утверждение в ней и к ней максимальную адаптацию. То, что должно было быть спроецировано и в промежутках движения распределено, оказалось сгущенно-плоскостным, массированно однонаправленным на свое ближайшее и себя в нем закончившим. Отсюда многие следствия, для которых не время и место здесь. Важно только, что экзистенциальный смысл для эго такого сознания обретается в этом средовом внешнем, нередко отождествляясь, этим эго-сознанием (осознанием), с ним.

Такой тип среды, или средовый тип, поскольку

охарактеризованное состояние сознания имеет, если не прямо навязываемый, то обусловленный концептуально-идеологически средовой вид, нередко, предопределяет, предполагает, свой, соответствующий тип и типаж нарратива о самореализации, самоутверждении, о собственной состоятельности. Нечто в субъекте, и очень немалое нечто, оказывается в нем нарративно, и прежде всего им самим, в своих о себе высказываниях и рассказах, задано и предопределено.

Если слухами, распуская сплетни и слухи, можно к чему-то кого-то, в какой-то одной речевой и концептуальной среде, подвигнуть и склонить, — существующее в английском *He was rumored into marriage* и почти что не переводимое или очень коряво переводимое на русский, что-нибудь типа *Он был слухами доведен до женитьбы* (женился под действием и воздействием слухов, "вслухан", если дословно, в женитьбу), потому прежде всего, что в русской какой-то такой среде это почти невозможно и не представимо, и как-то чуждо и "иностранно" при этом (здесь опять же не место все с этим связанное как-нибудь выяснять), — то разговорами и рассказами о себе в другой такой концептуальной и речевой, русскоязычной, скажем, к примеру, среде, подвигнуть и склонить себя, довести до чего-то такого подобного, и уж тем более очень даже возможно и вероятно. Если не почти что предопределено. Значение таких (само)рассказов-повествований для русского национального поведения довольно типично и характерно и вряд ли возможно переоценить.

Повествования чаще имеют место, и это вполне объяснимо, в случаях недостижения и неудач. Или, точнее было бы, видимо, обобщить всё иначе: в случаях передачи своего, чаще все же негативного, чем позитивного, опыта, с мотивацией достижения (= постижения) некоего "коммуникативно-интимного" смысла жизни и бытия в результате, демонстрации, представления собственных знаний, осведомленности, овладения второй, противоположной, "другого пола", интимной своей половиной - анима / анимус - эго своей души.

Повествователь, рассказчик пытается убедить окружающих, и тем самым себя самого, в своей состоятельности, вербализация, нарратив позволяют ему субъективно представить всё так, как ему это было бы необходимо. Исходным мотивом должна бы быть полнота, гармоническая самодостаточность,

реализуемая, если не реализованная, цельность. Экзистенциальная цельность. Нарратив, по-видимому так же, как и сновидение, имеет отчасти компенсаторную функцию, функцию восполнения. Субъективно во многом бывает ценнее и значимее ощущать, переживать экзистенциальную полноту, чем ее иметь, обладать без усилия ею. Отсутствующая поэтому реально экзистенциальная цельность компенсирует себя в нарративе, но компенсирует, и в этом отличие нарратива от сновидения, не в реально-воображаемой действительности, а в когнитиве. Реально не восполняемый и не цельный, не гармоничный план компенсируется с успехом цельностью и гармоничностью знания, опыта, житейской (= экзистенциальной) мудрости.

Страдания и неудачи дают знания и опыт, делают человека мудрее, целостнее. "Пусть я не так удалась, не всего того достигла, чего бы могла и заслуживала, но я знаю и могу поучительно рассказать, передать свой этот опыт и знания другим, предостеречь их и научить." Известно мнение: учителем становится часто тот, кто чего-то там не достиг, тот, которому не повезло, амбиции и стремления которого не состоялись. Не будем сейчас говорить о том, каким может быть подобный учитель, хотя далеко не всегда неудачным, возможно даже наоборот, — для нас существенной представляется мотивирующая позиция данного мнения: не достигавший чего-то реально, в действительности, компенсирует это когнитивней, в ratio, стремлением передать свой "невосполненный" опыт другим, реализовавшись, трансцендентно своего рода переместившись в них. Вынесение опыта обеспечивает его восполнение, замещая реализацию для себя, реализуя себя в других (каком-то одном другом), — гармония, цельность и полнота достигаются соединением двух половин: "я" и не-"я", но как "я" — в других продолжение.

Механизм этот действует, видимо, и для всего другого, только в различных планах, в различных модально-экзистенциальных проекциях и плоскостях. Сексуальная целостность "я" со своим партнером, будучи одновременно эмоциональной, физической, генетической, биологической, энергетической, рациональной, опытной, проживаемой, когнитивной, ментальной, концептуальной и пр., может расцениваться как экзистенциальная, если вкладывать в это, как в идею совместного существования, со-бытийности, весь

названный комплекс, — содержит и воплощает идею той самой названной достигаемой / недостигаемой гармонической цельности-полноты. Родовая и темпоральная, матричная, продолжительность-целостность "я" с потомством, со своими детьми, включающая во многом те же, что только что названные компоненты того же комплекса, только в диахроническом более, чем синхроническом развороте. Ряд можно продолжить: "я" и мое окружение, "я" и родители, "я" и друзья-приятели, "я" и последователи, ученики, "я" и поклонники и т.д., и т.п. Моделью того же будет, по-видимому, и модель нарратива — "я" и слушатели, — внутри и в пределах которой "я" получает возможность восполнить и компенсировать некоторое реально имеющееся отсутствие цельности для себя в нарративе, в предоставляемых им основаниях, категориях и позициях.

Отсутствие и (или) невозможность экзистенциальной целостности сексуального между "я" и своим партнером, по тем или иным причинам и следствиям не установившейся и не достигнутой, компенсируется, восполняется и, фактически, замещается при помощи нарратива когнитивной цельностью с естественно следующим выводом об экзистенциальной ценности подобного когнитивно цельного "я", достигшего в себе когнитивно-ментальной "гармонии" целого, — в ментальном того, чего не достигло в реальном.

Замещение, таким образом, происходит в плоскостях, планах проекции "я", в своего рода субъектно объективных мирах — переносом с реального (экзистенциального) в ментальный план эго-проекции, с аксиологическим неизбежно, ценностным усилением эго в собственных и других глазах, поскольку ценностно, в системе средовых ценностей, ценностей данной, рассматриваемой, пресуппозитивно предполагаемой, среды, ценнее, достойнее, лучше и значимее, выгоднее и сочувственнее, ближе и приемлемо акцептированное выглядит тот (речевой) субъект, который достиг когнитивно, в знаниях, в опыте, не имея в действительности, чем тот, кто реально имеет, кому всё само досталось, с неба, как говорят, упало, поскольку действительность данного социума, данной среды такова, что иметь по достоинству, по заслугам, по справедливости, невозможно, можно только в силу неличностных и не одобряемых, не поощряемых социальной моралью причин, внешних, удачных и

не зависящих от личности обстоятельств и от ее достоинств. Позиция не имеющего реально, но обладающего когнитивно-ментально, следовательно, и выигрышнее, и значимее, и одобримее. Нарратив хорошо подходит для воплощения исполнения подобной роли.

Мужское в его отношении к женскому дает представление о состоятельности, через посредство сексуального, экзистенциональной сущности эго. Замещение, предоставляемое и осуществляемое в нарративе, предполагая смещение в сторону когнитива, отражает при этом и неизбежно проекцию "я", воплощает интерпретацию этого "я" как само-, аутоинтерпретацию.

Это есть то для себя самого, чем для него является проецируемый из себя самого нарративом образ партнера: мужчины в отношении женщины, женщины в отношении своего мужчины.

Мужское в его отношении к женскому, с позиции, с точки зрения женского нарратива, выглядеть будет иначе, чем то же самое, но с какой-то другой позиции. Рассуждения над позициями в их различиях не входило в планы данного рассмотрения, это задача совсем отдельная и требующая к себе внимания не попутного. Важно лишь констатировать узость и специфичность, возможно также, а может и в первую очередь, несобственности получаемого в наблюдении результата: выясняя позицию мужского в его отношении к женскому, с точки зрения женского о нем нарратива, самой собственно эту действительную позицию мужского в его отношении к женскому выяснить вряд ли возможно, поскольку, смещенно и замещенно, по всем означенным раньше причинам, выясняться будет что-то совсем другое, и прежде всего характер ценностной ориентации эго в отношении себя самого и некоего значимого своего другого, которое не мужское как таковое, а – значимая среда, в которой эго стремится к своей адаптивности (как проекции транзитивной замены Самости в смещенной в ментальный – исключительно – план самореализации).

Нагромождение замещений приводит к несобственности самой несобственности – двойной и тройной репрезентативности. Однако не это важно. Поскольку одно, замещая и выражая другое, всё-таки, опосредуясь, так или иначе реализует при этом и

выражает себя. Не имея другой, прямой и открытой возможности, оно находит путь и возможность в несобственности, в репрезентативной и опосредованной реализации.

В данном случае, видимо, не совсем уместна оценка подобной позиции и подобной коммуникативной и экзистенциальной среды, такую только, как реально полную и осуществимую, возможность и предоставляющей. Для рассмотрения и понимания смыслов происходящего существенно, что возможность (ментальной) реализации есть, — для субъекта, правда, реально весьма убогая и плачевная, но для исследования, для изучения, место реально имеющая, важно понять только, что она собой представляет. Можно было здесь и уместно сказать "помочь никому нельзя, но отчего бы не порассуждать о том, что и как происходит, авось, что и выйдет из этого".

Таковы отдельные предпосылки затеянной интродукции к изучению женского нарратива о природе мужского в его отношении к женскому.

Необходимо оговориться и здесь. Материал изучаемых нарративов, в силу сложившихся обстоятельств, не автором установленных, а самим материалом, — такой уж он был, такой он шел, — и потому самих по себе показательных и примечательных, вышел и получился не всесторонним, а ограниченным. Во-первых, позицией женского, по отношению к которому его избираемое мужское (потенциальный мужской объект) выглядело как внешнее, стороннее, не совмещаемое в женском с "я", как потенциально чуждый, потенциально опасный, потенциально враждебный, эгоистично самостоятельный и независимый, а не сотрудничающий, взаимодействующий и/ли совместный объект, и именно как объект. Переменяющийся, а не преобразующийся, — в своей позиции, в положении к женскому, а не внутренне, в своем отношении к нему. И во-вторых, материал отличался и характеризовался позицией поражения, недостижения, потери или утраты, — собственной либо предполагаемой у адресата (слушательницы), но без идеи, как правило, манипулирования и необходимости изменения в нем, без идеи вторжения в объект своего мужского, без наставления, рекомендации по изменению внутренней релятивной структуры его (релятивной — в отношении данного женского).

Охарактеризованная позиция, таким образом, может быть

определена как пассивное и стороннее выжидание с компенсируемой в когнитиве позицией обладания-достижения (знания, опыта, который стремятся другим передать).

С определенной долей уверенности можно предположить, что это позиция не единственная, однако очень распространенная и широко по текстам представленная (любительниц о себе рассказывать тоже, видимо, можно представить как своего рода позицию, и тогда сказанное – о пассивности и сторонности в отношении своего мужского и как объекта, – к ним относится в наибольшей мере и в первую очередь).

Третьим, немаловажным дополнением к тому, о чем говорится в связи с занимаемой нарративной позицией, будет определение фазы проекции релятива (женского – в его отношении к своему мужскому). Это, по текстам и материалу, проекция первой фазы. Нет оснований, по-видимому, определять ее как начальную, поскольку начало предполагает инициацию и самый первый, не обобщенный еще, не всегда уверенный, недостаточно отслеженный в следствиях и причинах, не полностью рефлекслируемый сексуальный опыт, но как первую – достаточно широко, – очевидно, можно. Первой она, эта фаза, будет по показателю некой этапности – до брака, пред браком, только что завершившись браком (партнерством в широком смысле – как более или менее постоянное, состоявшееся либо не состоявшееся полностью и/или закончившееся), – отмечая, тем самым, некоторый уже, и достигнутый, уровень зрелости и способности объяснять, некоторый исходный запас и прецеденс, то, что имело в себе повторения, что состыковывалось и связывалось, и что может быть потому перцептивной и когнитивной базой наррации как вербально реализуемого, манифестируемого, эксплицируемого личного экзистенциального опыта.

Критерий выведения первой фазы в проекции обозначенного релятива (мужского в его отношении к женскому с позиции женского) несколько относителен и субъективно подвижен, но в тексте повествования, в нарративе, почти что всегда и нагляден и очевиден. И здесь опять же не место для экспликации нарративных признаков первой фазы (хотя таковые и существуют), поскольку предмет в другом.

Определив с трех сторон позицию интересовавшего нас

нарративного женского (интродуктивную уже и в этом) – как пассивное и стороннее выжидание первой и после первой фазы (воздержимся от какой бы то ни было вероятной или срывающейся с языка оценки в отношении ее ювенильности, недостаточной зрелости и т.п.), – представим те характерные и складывающиеся по нарративам типы возможных и очевидных форм релятива своего мужского в его отношении к себе-женскому.

Их получается, вышло, пять, с подвидами и разновидностями. Дадим картину типов такой, как она сложилась, без акцентации их частотности и значений (тип мужского зависит и обусловлен исходной, заряживающей и себе подбирающей позицией, контактивным типом женского), но с рассмотрением мотивирующих и категорически заказывающих обоснований.

Встречающиеся мужчины бывают следующие (представленное имеет предварительный, не завершённый, иллюстративный вид):

1) он старший, руководитель

- с двумя подтипами -

а) сексуальный учитель, наставник либо

б) воспользовавшийся – желанием девушки, девочки, получить (1) либо ее неопытностью (2), покупающий (1) и(ли) подкупающий (2), дающий гарантию обеспечения (1) и защиты (2), иллюзорно-мнимую (1) либо на этом играющий, обещающий это (2); с возможными разновидностями:

- наставник, учитель (сексуальный);

- женатый наставник;

- богатый, солидный (наставник либо воспользовавшийся);

- пользующийся ее неопытностью, овладевающий и потом угрожающий (перспективой пустить ее по рукам).

2) он обольститель (обман, иллюзия)

- с двумя подтипами -

а) производящий на нее впечатление (иллюзией достатка, хорошей жизни, любви);

б) более или менее настойчиво ее добивающийся (а добившись, пренебрегающий).

3) он подавляющий волю, парализующий (страх, отчаяние, боязнь признаться родителям) (подавление, прессия)

- с подтипом насильника - и его разновидностями:
 - раскаявшийся насильник;
 - насильник-садист;
 - насильник с компанией;
 - насильник, предоставляющий ее (потом) другу.
- 4) он чужой (парень, жених, муж)
 - с подтипом - который любит ее и которого надо (можно) дождаться -
- 5) он случайный (партнер)
 - с подтипами -
 - а) понравившегося (с первого взгляда) партнера на один раз и

б) с кем предстояло расстаться, любовь с которым была изначально обречена, омрачена, усилена привкусом горечи предстоящей и неизбежной разлуки.

Представленная проекция типов потребует и уточнения и дополнения в дальнейшем. Это понятно. Она не полна. Здесь же пока что она привлекательна для другого. На ее основе возможно увидеть характер и виды возможных категориальных, валентностных определителей релятива (мужского в его отношении к женскому с позиции женского).

Во-первых, желание быть ведомой, с одной стороны, и желание обладания для себя, с другой, результируются в представленных типах так, что первые три отражают и воплощают первое, а два последних - второе.

Во-вторых, свое (потенциально) мужское, по первому типу, определяется категориями положения-статуса (опыт, достаток) и вектора - он для себя, по видимости (ее берет) / для нее. По второму типу - пассивности и активности, опять-таки вектора (для себя / для нее) и актуальности (получил - успокоился и - иллюзия, впечатление, самообман, предполагающие актуализацию достижения / недостижения, обладания / необладания для нее). По третьему типу - категориями волевых составляющих: зависимость / независимость, обусловленность, сила / слабость, наличие / отсутствие, "я" и "другое", с идеями уже затронутого экзистенциального (само)утверждения. По четвертому типу - категориями замещенного обладания, обладания у других и подмены, замены (позиция роковой ошибки и неверного выбора у

него — у нее, у другой, подруги, замешенного и подмененного ее состояния-положения собой), а также проекции к ближнему социуму и темпоральности (возможной временности необладания, возможности перемены сложившегося положения в свою пользу и — модальности выжидания в этой связи и по поводу данной связи). По пятому типу, весьма в этом отношении и со всех других прочих сторон интересному, — категориями единичности и единственности, а также случайности, независимости, предопределенности / ие(пред)определенности выбора, его заданности, известности, каузальности (обреченности).

Представленные типы обнажают скрывающиеся мотивы осознаваемого и акцептируемого как когнитивный, разумный, ндущий — от знания, ratio — поиска, а с ними и типологию, парадигматику возможных для релятива категориальных смыслов и проявлений, что может в какой-то мере, на аналитическом уровне, компенсировать интуитивно переживаемый и ощущаемый недостаток — причины недостижения интродуктивного женского (а с ним мужского) иереализуемых в эго возможностей, потенциалов желаемой целостности и полноты. Хотя это уже за пределом поставленной и допустимой цели.

Февраль 1999 г.

5. Родовое в своем зарождении

Представляемый далее материал хотелось бы предварить для лучшего понимания некоторыми соображениями методологического и жанрового характера. Не стоит рассматривать его как привычную научно-аналитическую статью с традиционным отсылочно-теоретическим аппаратом. Это отрывок обширного гносеологического и семиотического комментария к тексту Писания под названием *Ступени Храма. Этапы этнического сознания. Эскиз модели Священной еврейской истории*¹. Поскольку работу могут читать также те, кто мало знаком либо вообще не знаком с древнееврейским оригиналом Пятикнижия, имена даны в *библейском* варианте, более понятном для тех, кто воспитан в традициях европейской культуры и привычном, в частности, для русского языкового сознания и восприятия. Цитирование *Книги "Бытие"*, или *Первой книги Моисеевой*, производится также с опорой не на оригинальный текст, а по известному русскому читателю переводу², поскольку для целей производимого метатекстового анализа возможные несовпадения и расхождения текстов и переводов не имели значения непреодолимых препятствий.

Комментированный анализ строился на основе разветвляющейся по этапам в своих структурах и формах единой креативной модели – от начальной точки первотворения к достижению целостности и полноты, образованию народа Израиля, обретению им земли и своей вершины – Храма. Анализ производился с опорой на знаки традиционной семантики, отраженные в совершаемых действиях, атрибутах, предметах и действующих лицах, значение, функции и назначение которых поддержано в их именах. Все это предполагало обращение к широкому этимологическому и семантическому материалу. Для определения и характеристики содержащихся смыслов приходилось обращаться к самым разным источникам, от классических комментариев к текстам *Священной еврейской истории*, древних и новых трактатов, этиологических и эсхатологических книг, словарных статей словарей *иврита* до научных работ философского, гносеологического,

этнологического, этнолингвистического, антропологического, структурно-типологического и др. направлений.

Поскольку источников этих было, с одной стороны, довольно много, а с другой, они не составляли теоретической базы в общепринятом смысле, — все это обусловило особый тип научного комментированного представления, при котором отсылочный аппарат и цитирование оказались излишни и не важны. Источники эти были скорее средством для постижения общенаучных знаний, позволяющих говорить о моделях этнических образований и об этапах национальной истории как о семиотических и семантических формах, а также о проживаемой человечеством и человеком действительности как о *тексте*, способным стать объектом соответствующего анализа и обобщения.

Душа народа в его становлении: Исаак для Израиля

Исаак — душа народа Израиля, вода и небесная твердь, второй в цикле образования плоти. Два важных, два существенных признака усиливают это его значение: во-первых, Исаак — устроитель колодцев, и, во-вторых, странствует Исаак по земле Ханаанской, завещанной Аврааму и потомству его, не выходя за ее пределы. И Авраам, и Иаков (Израиль) в странствованиях и блужданиях (бегствах) своих выходили за пределы обетованной земли: один — в Египет, гонимый голодом, другой — в Месопотамию — гневом Исава и затем снова в Египет, вслед за Иосифом. Не то Исаак, Г-дь заповедал ему оставаться на этой земле:

"Был голод в земле, сверх прежнего голода, который был во дни Авраама; и пошел Исаак к Авимелеху, царю Филистимскому, в Герар. Господь явился ему и сказал: не ходи в Египет; живи в земле, о которой Я скажу тебе. Странствуй по сей земле; и Я буду с тобою, и благословляю тебя: ибо тебе и потомству твоему дам все земли сии, и исполню клятву, которую Я клялся Аврааму, отцу твоему: ... Исаак поселился в Гераре." (Быт., 26:1-3,6)

Перед этим Авраам, отправляя раба своего взять жену сыну своему Исааку в землю свою, на родину свою, чтобы не брать ее из Хананеев, среди которых жил он, закликает раба своего ни под каким видом не возвращать сына своего в ту землю, даже если женщина, предназначенная ему в жены, откажется покидать дом и землю отца своего. И Исааку, в отличие от Иакова, сына его, так и не суждено было ни разу увидеть землю предков своих.

Ревекка, дочь Вафуила, сына брата Авраамова, была приведена к нему, и ввел ее Исаак в шатер Сарры, матери своей.

Встретить Ревекку, избранную в жены ему, Исаак пришел от Беэр-лахай-рон *"Источника Живого, видящего меня"*, — *"ибо жил он в земле полуденной"*, того самого источника в пустыне, у которого Агарь, беременная Измаилом и бежавшая от притеснений Сары, госпожи своей, встретила Ангела Г-дня, и тот утешил ее в печали ее — *"услышал Господь страдание твое"* — и вернул ее госпоже и велел покориться ей. *"И нарекла [Агарь] Господа, Который говорил к ней, именем: Ты Бог видящий меня. Ибо сказала она: точно я видела здесь в след видящего меня. Посему источник тот называется: Беэр-лахай-рон. Он находится между Кадесом ("святое место") и между Баредом ("место посева")."* (Быт., 16:13,14)

Второй отличительной чертой Исаака становятся колодези в земле Герарской:

"И сеял Исаак в земле той, и получил в тот год ячменя во сто крат: так благословил его Господь. ... и Филистимляне стали завидовать ему. И все колодези, которые выкопали рабы отца его при жизни отца его Авраама, Филистимляне завалили и засыпали землею. И Авимелех сказал Исааку: удались от нас; ибо ты сделался гораздо сильнее нас." (Быт., 26:12, 14-16)

И Исаак удалился, и восстановил все колодези Авраама и назвал их теми же именами.

"И копали рабы Исааковы в долине, и нашли там колодезь воды живой. И спорили пастухи Герарские с пастухами Исаака, говоря: наша вода. И он нарек колодезю имя: Есек ("спор"); потому что спорили с ним." (Быт., 26:19,20)

"выкопали другой колодезь; спорили также и о нем; и он нарек ему имя: Ситна ("враждебность, вражда")." (Быт., 26:21)

"И он двинулся отсюда, и выкопал иной колодезь, о которым уже не спорили; и нарек ему имя: Реховоф ("широкие места"); ибо, сказал он, теперь Господь дал нам пространное место, и мы размножимся на земле" (Быт., 26:22)

"Оттуда перешел он в Вирсавию. И в ту ночь явился ему Господь, и сказал: Я Бог Авраама, отца твоего; не бойся, ибо Я с тобою ... И он устроил там жертвенник, и призвал имя Господа. И раскинул там шатер свой, и выкопали там рабы Исааковы колодезь." (Быт., 26:23-25)

И дал Исаак тому колодезю имя: Шива ("клятва"), ибо пришли к нему из Герара просить о союзе и мире, поскольку благословен он Г-дом, и поклялись они в том друг другу.

Уничтожение и восстановление колодезей – источников воды и жизни в той иссушенной земле, сооружение Исааком новых – трех и четвертого и ниспослание через них благодати от Г-да и мира от Хананеев, узнавание жены Исааку, Ревекки, также состоявшееся у колодца, пребывание Исаака у колодца Агари Беер-лахай-рой в пустыне у Сура (что означает "стена, ограда"), – все это, связанное с Исааком и проявленное на нем, дает возможность увидеть и проследить путь и семантику его составляющих для Исаака.

Итак, первый источник на пути Исаака – колодезь Агари ("бегства") Беер-лахай-рой *"источник Живого, видящего меня"* между "святым местом" (Кадесом) и "местом посева" (Баредом). Не его источник, и женский источник, жеищины, удалившейся, бежавшей из дома его отца.

Второй источник – Ревекки (Ревекка – "узы, оковы, пленение красою"), женский источник, жеищины, предназначенной в жены ему.

Третьи – источники не его, Авраама, отца, заваленные завидующими и восстановленные затем Исааком.

Затем – три источника самого Исаака, обозначающие фазы движения его на своем пути – "спор" (Есек), "враждебность, вражда" (Ситна) и "широкое место" (Реховоф), сооружение и оставление которых предшествует явлению ему Г-да в Вирсавии (что само по себе означает "колодезь клятвы", ибо тут оба они, Авраам и Авимелех, царь Филистимский, клялись).

И, наконец, четвертый источник – Шива ("клятва"), в честь союза и клятвы о мире с Авимелехом самого Исаака,

заключенных в знак обретенной им благодати и признания ее соседями, граничившими с ним, теми, среди которых он жил некоторое время, которые завидовали ему и уничтожали источники отца его Авраама, и изгоняли его самого из пределов своих.

Не это ли и есть путь души и судьбы Израиля, обреченный ему путь сообщения с другими народами: не выходя из "своих пределов" (из пределов заповеданного ему не-своего — *"земли сей"*) быть странником в не своих местах, начинаясь с источником "бегства" (но при этом между "местом святым" и "местом посева", т.е. подающим надежду и несущим, сеющим свет, — *"ибо услышал Господь страдания твои"*), и сам этот *"источник Живого, видящего меня"*), быть в *оковах*, связанным *узами* и плененным вместе с тем *красотою*, заповеданного в жену (Ревекка), *"женою Господа"*, быть свидетелем разрушения *отца* своего и построенного *Отцом* и иметь надежду и тщание к восстановлению разрушенного завидующего тебе, быть гоняемым от них и из среды их, находиться с ними в "споре", "вражде", испытать на себе "враждебность" их, иметь желание и надежду уйти от них на простор, в "широкое место", которое дает Г-дь, дабы иметь возможность размножиться на земле, и обрести, наконец, благодать от Г-да, и благословение Его, и признание этого всеми другими, народами, ищущими посему союза и мира с Израилем и заключающими в том с ним "клятву", народами, которые тоже суть не что иное, как сами *странники* на этой земле (ибо *Филистимляне*, др.-евр. *Плиштим*, означает "страна странников")?

Выход Исаака к успокоению в сей клятве (Шиве, Беэр-шиве — "источнике клятвы"), после чего Исаак состарился; и притупилось зрение глаз его, и *"призвал старшего сына своего"*, *"чтобы благословила тебя душа моя, прежде нежели я умру"*, — становится возможен через 3+3 фазы "колодезного" пути Исаака, пути обретения им благословения от Г-да и завершения тем своего пути. Этим исчерпывается роль и назначение Исаака, после чего наступает путь и движение Иакова, Исаак же, продолжая странствовать в земле Ханаанской, приходит под конец жизни своей к дубраве Мамре, в Хеврон — "твердый" и "связь, соединение" — место, к которому долго шел и Авраам, отец его, прежде чем утвердил связь свою с Б-гом.

"И пришел Иаков к Исааку, отцу своему, в Мамре, в Кириаф-Арбу, то есть Хеврон ... И испустил Исаак дух и умер, и приложился к народу своему, будучи стар и насыщен жизнью; и погребли его Исаа и Иаков, сыновья его." (Быт., 35:27,29) Так же, как и Авраам, отец его, исполненный благодати, окончил он жизнь свою.

В Исааке, через Ревекку и сыновей его Исава и Иакова, раскрываются два противоречащих, два борющихся начала души Израиля: его мужское и его женское, его косматое дикое и его кроткое гладкое, его — зверолова, человека полей, и его — в шатрах живущее, пастушеское и стад.

"И молился Исаак Господу о жене своей, потому что она была неплодна; и Господь услышал его, и зачала Ревекка, жена его. Сыновья в утробе ее стали биться, и она сказала: если так будет, то для чего мне это? И пошла спросить Господа. Господь сказал ей: два племени во чреве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему." (Быт., 25:21-23)

Неплодна была Ревекка, неплодной была и Сара. Долгое время неплодной была и Рахиль, прежде чем родила Иосифа. Путь к обретению ими назначения и роли своей пред Г-дом был не менее долог, чем путь Авраама, Исаака и Иакова. Должна была исполниться, видимо, некая мера, прежде чем подходило время, и являлся наследник, на которого могло перейти благословение отца и завет от Г-да.

Для Рахили и Сары это время, до появления сына, было временем испытания ревностью — через Лию, сестру, для Рахили, и через Агарь, служанку, рабыню, для Сары.

Для Ревекки это было временем ожидания, поскольку она была единственной у Исаака: душа Израиля (через Исаака) не раздваивается, имеет одну привязанность, "пленена" одной "красотой", "оковы" и "узы" с ней не расторгимы и не подвергается тем испытаниям, каким подвергались Авраам, через Агарь и сына ее Измаила и через Хеттуру и ее сыновей, и Иаков, через Лию и еще двух своих жен-наложниц, служанок Рахили и Лии. В этом также состоит смысл круга Исаакова, как сердцевинного, среднего круга Израиля: одна душа и два в ней противоположающихся и расходящихся затем, разделяющихся

начала — Ревекка и Иаков с Исавом.

Ревекке дается знание от Г-да: *"два племени в чреве твоём"* и *"большой будет служить меньшему"*. Выбор о Иакове был предрешен до того как Исааку пришло время благословить старшего своего сына (Исава). Душа Израиля в женском и кротком начале своем лучше ведаёт пути и промыслы Г-да, чем в мужском и строптивом, ибо — *"Исаак любил Исава потому что дочь его была по вкусу его; а Ревекка любила Иакова"*. И послушный матери своей, Ревекке, обретает Иаков благословение отца, ревниво не доверяющего, но поддающегося обману женской, кроткой своей половинны.

Таким же ревнивым предвидением и убежденностью в правоте своей относительно Агари и Измаила и единственности и избранности сына своего Исаака наделяется Сарра, жена Авраама, колеблющегося в раздвоенной любви своей между первенцем Измаилом и вторым — Исааком: единственное для Сарры — не единственное для него.

"И увидела Сарра, что сын Агари Египтянки, которого она родила Аврааму, насмехается [над ее сыном Исааком], И сказала Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее; ибо не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком. И показалось это Аврааму весьма неприятным ради сына его [Измаила]. Но Бог сказал Аврааму: не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее; ибо в Исааке наречется тебе семья." (Быт., "21:9-12")

Есть знание, следовательно, от Б-га в Израиле, которое доступно лишь женскому началу его, и тогда, послушный этому началу в себе, обретает он пред лицом Г-да благодать, ибо узнает, тем самым, Его для себя предназначение. Фамари, Руфи, Юдифи, Есфири, равно как Ревекке и Саре, хотя и в другом, также были ведомы эти пути Г-дни.

Послушав жены, Адам, первый человек, нарушил заповедь Г-да, преступил слово Его; послушный жене Авраам, ведомый Ревеккой Исаак поступают по слову Г-да. Тем самым, в Израиле, нарождающемся и новом народе, снимается противоречие между мужским и женским началами души человека. Но для этого должно не нарушенным быть одно условие: жену сыну брать из племени своего, из рода отца своего. Об этом условии твердо знал Авраам, и Ревекку, жену Исааку, заповедал с клятвой брать

оттуда. Об этом же, по благословении своем над Иаковом, как об условии благословения Г-да и над ним, условии наследования им земли странствования своего, говорит и Исаак Иакову, посылая его в Месопотамию к Лавану, брату Ревекки, матери Исава и Иакова. Это условие нарушил Исав, взяв жен себе от Хеттеев – и те *"были в тягость Исааку и Ревекке"*. Жены, взятые от иноплеменных, впоследствии же и оказались причиной погубления Израиля.

"И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее: оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту." (Быт., 3:15)

Эти слова проклятия Г-да змею, обольстившему первую женщину, не случайным образом отразились в женском душе Израиля. Иаков, он же Израиль впоследствии, сын (семя) Ревекки, и был "пятой" (др.-евр. *уасов* "пята" и "вытесняющий", "заступающий"). В семени жены, а не мужа, должно было исполняться проклятие, – Иаков же, любимец матери, через нее получает наследование и благословение отца своего Исаака. "Вытесняющим" и "заступающим" он становится в отношении брата своего Исава, косматого и красного от рождения: сначала, выходя вслед за ним из утробы, держась рукою за пятую его, затем – в выкупе у него первородства за "красное" (кушанье, которое он приготовил) и, наконец, в получении предназначенного Исааком Исаву благословения, через хитрость, подстроившую матерью его Ревеккой: *"И сказал [Исав]: не потому ли дано ему имя: Иаков, что он запнул меня уже два раза? он взял первородство мое, и вот, теперь взял благословение мое."* (Быт., 27:36)

Не случайным, видимо, оказывается еще одно соответствие в проклятии Г-да змею и в "благословении" Исаака Исаву, за которое возненавидел Исав Иакова. Трижды просит Исав Исаака благословить и его, прежде чем, наконец, *"отвечал Исаак, отец его, и сказал ему: вот, от тука земли будет обитание твое, и от росы небесной свыше; И ты будешь жить мечем твоим, и будешь служить брату твоему; будет же, когда воспротивишься, и свергнешь его с выи твоей."* (Быт., 27:39-40) "Пята" – "запнуть", "заступить" – "поражать" в голову / "жалить в пятую" – "жить мечом" (ср. "жалить") – "свергнешь с выи".

К этим соответствиям можно добавить то, что Исава — человек полей, зверолов, змею же говорит Г-дь: *"проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми"*; Исава по рождению **красный** и *"красного, красного этого"* просит поесть у Иакова, после чего ему дается прозвание Едом, т.е. "красный" — ср. Адам, т.е. "красная земля" (глина, прах, от которых он сделан) и — *"будешь есть прах во все дни жизни твоей"* в проклятии змею — двусмысленное *"от тука земли будет обитание твое и от росы небесной свыше"* в благословении Исаву (Иакову же в обратном порядке — *"Да даст тебе Бог от росы небесной и от тука земли, и множество хлеба и вина"*).

Все это и сказанное ранее относительно Ревекки и Иакова (семени жены), вражды между Исавом и Иаковом (*"вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и семенем ее"*), а также в связи с ролью, назначением круга Иакова (фаза обретения плоти народом, фаза "воплощения" Израиля), — дает возможность предположить, что снятие проклятия за преступление запрета Адаму сложным образом полагается в Иакове (Израиле), через женское и от женского в нем. В нем же и в душе его, в двух противоборствующих, враждующих началах его — Исава и Иакова — заложены равно как возможность спасения (преодоления, выхода), так и возможность гибели — *"будет же время, когда воспротивишься, и свергнешь его с вышней своей"*.

Возможно, что в примирении и внешнем подчинении меньшего большему (возвращение Иакова и его встреча с Исавом у Явока) при внутреннем *"большой будет служить меньшему"*, возможно, что в таком равновесии двух начал души Израиля, как порождения Исаака, заложен чаемый путь к спасению. Не исключая всего необходимого прочего на этом пути, некий исходный смысл предполагает и такое себе объяснение.

В этой связи, в связи с объяснением смысла души Израиля, представляется немаловажным и значение имени *Исаак*.

Исаак означает "смех". *"Авраам был ста лет, когда родился у него Исаак, сын его. И сказала Сарра: смех сделал мне Бог; кто ни услышит обо мне, рассмеется."* Сын Агари Египтянки, как увидела Сарра, насмехается над сыном ее. Это смех в народах, смех над душой Израиля, за что изгоняется Измаил из дома отца своего Авраама. Сарра, сама, услышав от Г-

да, что будет у нее сын, *"внутренно рассмеялась"*, не поверив Ему, — *"мне ли, когда я состарелась, иметь сие утешение?"* — и *"не призналась, а сказала: я не смеялась. Ибо она испугалась. Но Он сказал: нет, ты рассмеялась"*. Это смех неверия, смех невозможности представить себе то, что не соответствует человеческим представлениям о естественном, смех, в котором стыдятся признаться потом перед лицом другого возможного — *"есть ли что трудное для Господа?"*

Рассмеялся и Авраам, пав на лицо свое пред Г-дом, впервые услышав то же, уже после рождения Измаила, *"и сказал сам в себе: неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит?"*, но Бог сказал тогда: *"именно Сарра, жена твоя, родит тебе сына, и ты наречешь ему имя: Исаак; и поставлю завет Мой с ним заветом вечным [в том, что Я буду Богом ему и] потомству его после него."*

Таков Исаак — обретенная в старости отцом своим душа Израиля — смех обретенного невозможного, смех в народах над всем народом сим, невозможным в его появлении с точки зрения естественного человеческого, и смех, в конечном счете, утверждаемой новой жизни, когда уже только старость и смерть, смех радости и обретаемой надежды в грядущих потомках своих и поколениях.

И такая душа Израиля, нарождающегося народа, воплощается в "вытесняющем", в "пяте" — Иакове, хитростью жеиской переинициализируя себе благословение отца (но такова воля Г-да, Божественный промысел и предначертание Его, сообщенные матери Иакова и Исава, Ревекке).

Путь Исаака, души Израиля, до дней успокоения его предстает проявленным (видимым) в следующих четырех точках:

1. Беер-лахай-рой "источник Живого, видящего меня"	молчание Г-да молитва Г-ду о Ревекке, зов "снизу"	Б-г слышит Исаака
2. Герар "округ"	явление Г-да, предупреждение о земле	Б-г указывает и направляет Исаака, Его рука и удача с

	и благословение на землю (урожай ячменя, стада и поля) обращение "сверху"	ним
3. долина Герарская	молчание Г-да	Б-г водит Исаака (Г-дь дал нам пространное место)
4. Вирсавия "колодезь клятвы"	явление Г-да, укрепляющее слово ("не бойся, ибо Я с тобою") и явное благоволение Его; устройство жертвенника и призыв имени Г-да	Б-г подтверждает перед Исааком Свой завет с Авраамом

Обретения полноты, достижения путь Исаака получает через три на четвертую фазу. При этом начало связано с обращением, зовом "снизу", призывом имени в конце его путь пред Г-дом завершается. Весь путь его состоит в необходимости следовать путем Авраама и не оставлять ту землю, которую Г-дь заповедал ему и его потомству. Два явления и обращения Г-да к Исааку имеют целью укрепить и направить его в его назначении, объявив о Своей поддержке и о Своем пребывании с ним.

Круг Исаака, таким образом, есть круг узнавания смысла судьбы, круг исполняющейся высшей воли, круг достижения в значимых фазах пространства-времени. При этом никакие внутренние качества Исаака не подвергаются испытанию, как это было с Авраамом, его избранность в нем самом, не по духу, а по рождению. Модель Исаака, тем самым, в отличие от модели Авраама, статична и внутренняя. Ее смысл — подтвердить уже достигнутое и явленное в Аврааме своим соответствием ему.

Как и во всех подобных рассмотренных ранее случаях, Измаил и Исав, оставаясь каждый в своем, не получающим далее развития круге: Измаил — в круге Авраама, Исав — Исаака, — закрепляют в себе и потомстве своем свойства, характерные для круга, в котором они "оставлены", без способности выйти на

следующий круг. Тем самым, приобретенное в Исааке не имеет отношения к Измаилу, а приобретенное в Иакове получает развитие в его потомках, Исаву же и его потомству оно не свойственно, чуждо им.

Круг Авраама – круг установленной связи с Г-дом, причастности и отмеченности благоволением Его. И Измаил, с потомством своим, остающийся в круге Авраама, может считаться этому соответствующим и причастным к нему – "Б-г слышит" его (что означает на др.-евр. имя его *Ишмаэль*), и это первая, начальная ступень установленной связи с Ним, это и роль его, назначение пред Г-дом – быть причастным, но не вполне, будучи лишенным всего дальнейшего только "слышимым".

Круг Исаака – круг обретаемой души нарождающегося народа, души в ее двух противоборствующих началах, круг наполнения этой души содержанием и укрепления связи с Г-дом, укрепления ее в будущем предназначении своем. Одна из частей этой души, дикая, "красная" и косматая ее половина, воплощена в Исаве. Отсюда его и его потомства неполнота и незавершенность, ибо не получают они того, чего воплощением становится Иаков (Израиль) с потомством своим, и посему остаются в мятущемся, исприкаянном круге не нашедшей своего воплощения души, души, не обретшей плоти народа, соответствующего избранному ей назначению.

Отсюда их (Идумеев, потомков Едома-Исавы) вечная распря с Израилем, воинственный пыл, обреченность истории и погибель: *"И завладеет ею (Идумеей) пеликан и ёж; и филин и ворон поселятся на ней ... И зарастут дворцы ее колючими растениями, крапивою и репейниками твердьни ее."* (Исх., 34:11,12)

"И призвал Исаак Иакова, и благословил его, и заповедал ему, и сказал: не бери себе жены из дочерей Ханаанских. Встань, пойдя в Месопотамию, в дом Вафуила, отца матери твоей, и возьми себе жену оттуда, из дочерей Лавана³, брата матери твоей. Бог же всемогущий да благословит тебя, да расподит тебя и да размножит тебя, и да будет от тебя множество народов" (Быт., 28:1-3)

Но не просто призвал Исаак Иакова, и не сам призвал, а после того как *"сказала Ревекка Исааку: я жизни не рада от дочерей Хеттейских; если Иаков возьмет жену из дочерей*

Хеттейских, каковы эти, из дочерей этой земли: то к чему мне и жизнь?" (Быт., 27:46), — знание это, следовательно, о жёне праведного и матери праведного для Израиля — от жены и матери самого Израиля, не от отца его, также как знание Сарры о своем Исааке. Плоть Израиля, как и душа его, создается в едении (знанием) женского; наведением женского (в жёлах иноплеменных) она же и истребляется — разрушением Храма и рассеянием народа по лицу земли.

Доминантой жизни Иакова становится праведное приобретение потомства, через правильное приобретение жены, ибо в этом и состоит путь и сила нарождающегося Израиля. Этим определяется смысл круга Иакова — круга плоти и "земли" народа.

Для создания плоти народа Израиля в круге Авраама — Исаака — Иакова сыновья (семя плоти) должны были быть рождены дочерьми дома Фарры, по линии Нахора, брата Аврама. Круг развития рода в потомках наследования, благословения Б-жия, замыкается в себе самом. Для создания плоти Израиля, родоначальников двенадцати колен его в сынах Иакова, необходимыми в женском (по матери) были шесть возвращений, шесть обращений в круге дома Авраамова, ибо детьми и потомками Фарры был создан Израиль.

Возвращения эти следующие:

(1) Сарра, жена Авраама, была одновременно сестрой его: *"она и подлинно сестра мне; она дочь отца моего, только не дочь матери моей; и сделалась моею женою"*, — говорит о ней Аврам. Сара (Сарра), следовательно, дочь Фарры.

(2) Вафуил, отец Ревекки, жены Исаака, был сыном Нахора, брата Авраама и Сарры, и

(3) Милки, дочери Арана, брата Аврама, Нахора и Сары: *"Аврааму возвестили, сказав: вот, и Милка родила Нахору, брату твоему, сынов: Уца, первенца его, Вуза, брата сему, Кемуила, отца Арамова, Кесед, Хазо, Пилдаша, Идлафа и Вафуила. От Вафуила родилась Ревекка. Восмерых сих [сынов] родила. И наложница его, именем Реума, также родила Теваха, Гахама, Тахаша и Мааху."* (Быт., 22:20-24) Следовательно, общим числом двенадцать. Нахор, как Измаил, и как Иаков (Израиль) впоследствии, будучи отцом двенадцати, родоначальник великого племени.

Иаков берет в жены (4) Лию и (5) Рахиль, дочерей Лавана,

сына Вафуила, сына Нахора и Милки, брата и дочери другого брата Аврама и Сары.

И (6) – шестое (или первое) возвращение в круге – обращение имени: Нахор было имя отца Фарры, деда Аврама (удвоение – отца отца), и деда Ревекки (ее отца отца), брата Аврамова.

В итоге складывается строгая закономерность – пропорция вертикального и горизонтального в круге рожденных и праведных:

	Нахор I			
	Фарра			
Араи (II)	Аврам III	I Нахор II	III Сара	
Милка II	Исаак IV	(IV) Вафуил		
	Исав/Иаков V (VI)	IV Ревекка		Лаван
				V(VI) Лия/Рахиль

I. Нахор – Нахор; II. Нахор – (Аран) – Милка; III. Аврам – Сара; IV. Исаак – (Вафуил) Ревекка; V(VI). Иаков – Лия / Рахиль

Пять (шесть) обращений и десять (девять) его участников: Нахор / Нахор, Аврам, Сара, Милка, Исаак, Ревекка, Иаков, Лия / Рахиль. Начало – два имени вместе как одно имя (Нахор) и завершение – обретение плоти в двенадцати сыновьях Иакова – два имени вместе, две жены одного (Иакова) – Лия / Рахиль, – смыкание в начале и замыкание круга в конце. Возвращения, все, кроме третьего, среднего (Аврам – Сара) совершаются с удвоением (опущением на одну ступень). Обращение имени (первое обращение, через ступень Нахор – Нахор) дает симметрию-соответствие Аврама / Ревекки: Нахор // Нахор; Фарра // Вафуил; Аврам // Ревекка.

То же, что Авраам для духа (души Израиля) в Исааке (отец), Ревекка (мать) – для плоти его в Иакове (Израиле). Авраам – носитель качеств души его. Ревекка – знания должного плоти его ("не бери себе жены из дочерей Хаианейских", из дочерей иноземных). Сотворение души Израиля (Исаака) происходит в

сомкнутом соединении – одной линии Авраама и Сарры; создание плоти (Израиля) происходит с опущением (удвоением) на одну ступень, двойным опущением: Исаак – Ревекка, Иаков – Лия / Рахиль.

По соответствиям выявленной модели Лия, старшая дочь Лавана, предназначалась Исаву, старшему сыну Исаака, и тогда от двух братьев (Исава и Иакова), двух начал единой души, и двух сестер (Лии и Рахили) мог бы произойти единый народ, но не мог и не произошел, поскольку он бы не был един (два отца – две матери, а здесь, как и у Сарры с Авраамом, для появления Исаака-души, необходимыми оказываются две матери, но один отец), и не наследовал бы он свойств и качеств Иакова, предназначенного быть единственным и единым началом единой по своему происхождению (от отца) плоти Израиля. Божеское соизволение вступило опять в противоречие с естественным человеческим, как и в истории появления Исаака, и человеческое и здесь отступило, но нарушение в человеческом (в пользу Божеского) ложится тяжестью на иеволию, по незнанию (в пользу высшего Знания) их преступивших: Иаков проходит двойное испытание у Лавана, служа семь лет, как оказалось потом, за Лию, и вторые семь лет – за желанную, предназначенную ему и необходимую для исполнения роли, к которой он призван, Рахиль; судьба Исава, избравшего человеческое и отказавшегося, по неведению и "косматости", дикости своей, от Божеского, его и потомков его, в "благословении" отца его Исаака, обидна и тяжела – *"вот, я поставил его (Иакова) господином над тобою, и всех братьев его (т.е. и тебя, Исава) отдал ему в рабы", "и будешь служить брату твоему", и "возненавидел Исав Иакова"*.

Но таков закон Божественного исполнения, проявивший себе на этот раз в круге Авраама – Израиля, круге создания и возникновения народа, избранного на свою перед Г-дом роль. Для чего, для его создания, необходимо было дважды по три, с смыканием и замыканием в начале и в конце, обращения в круге для накопления внутренней силы рода в себе самом – силы матери и силы отца.

Видимо, значимы в воссоздании представлений, заложенных в круге, и имена. Нахор ("хриплый, хрипящий"), очевидно, передает смысл *начала* – звук пробуждающегося, неясного приближения, как прорезывающийся, неверный голос –

"дед", или отец отца Авраама, и он же – отец отца матери Израиля, Ревекки. Милка ("царица"), мать Вафунла, отца Ревекки, передает, очевидно, значение полиоты совершенства, свободы и независимости в себе для женского, материнского, начала Израиля. Значения прочих имен, характерных для круга, уже рассматривались.

Итак, из Вирсавии, получив благословение и напутствие отца, Иаков идет в Харран – "место, сожженное солнцем", где умер и погребен был Фарра, отец Авраама и где Аврааму был голос Г-да, откуда он начал путь свой. Круг замыкается: Иаков возвращается к началу пути Авраамова.

И был Иакову сон на месте одном по дороге, когда лег он переночевать и положил себе изголовьем один из камней того места. Лестницу, Ангелов Божиих и Г-да видел Иаков, и Г-дь говорил с ним. *"Землю, на которой ты лежиши, Я дам тебе и потомству твоему. ... И вот, Я с тобою; и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь и возвращу тебя в сию землю; ибо Я не оставляю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе."* (Быт., 28:13,15)

Обращение Г-да к Иакову, смысл сказанного ему, отличны от всего того, что говорил Он Аврааму и Исааку, отцу Иакова. *"Землю, на которой лежиши"*, – Иаков уже воплощен в земле, он ближе к ней, чем Авраам и Исаак. Авраам проходил по ней, меря своей стопой, осваивая ее. Исааку запрещено было покидать ее, он должен был всю жизнь, странствуя, оставаться на ней. Иаков же – слит с ней, он может и должен оставлять ее, чтобы вернуться, он носит ее в себе, так же, как Г-да отца своего Авраама и Исаака, ибо Г-дь с ним и не оставит его и сохранит его везде, куда он ни пойдет. Соединение "человек" – "земля" – "Г-дь" достигает в Иакове наибольшей силы и соответствует завершающей фазе, фазе воплощения, фазе плоти.

Пробудившись от сна своего, Иаков сказал: *"истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоялся, и сказал: как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные."* (Быт., 28:16-17) Страх (испуг) Иакова, обусловленный знанием, узнаванием (не знал – узнал); страх (испуг), охвативший впервые Адама, узнавшего (увидевшего) наготу свою, ибо открылись глаза его; страх Авраама и Исаака, когда обращался Г-дь к ним, являясь и говоря

"не бойся"; ужас и мрак великий, и сон крепкий, ниспавший на Авраама при захождении солнца в ночь его жертвоприношения Г-ду и Его откровения, — все это признаки узнавания Меры, воздаяния Г-дня, знаки озарения от Него, знаки новых качеств, наступающих переходов, встречи с Ним, приобщения к Нему, Его проявления, Его знания.

Для Иакова этот "страх" становится знаком дома Божия, знаком прорезавшегося сознания необходимости построения Храма в будущем, необходимости, пока еще не оформленной в полной мере: *"И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником; и возлил елей на верх его. И нарек имя месту тому: Вефиль ("Дом Божий"); а прежнее имя того города было: Луз ("миндальное дерево")."* (Быт., 28:18-19)

Это и был, видимо, *первый* "камень" Храма, соорудить который предстояло лишь Соломону, второму царю пред Г-дом, сыну царя Давида (Саул, как всякое *первое*, по закону, действующему в модели, был покинут Им). Поставление камня памятником и возливание елей на верх его, совершенные Иаковом, были действием Б-гу, которое отличалось от жертвоприношений Авраама и Исаака, от устройства жертвенников, от призывов, молений, просьб, как знаков признания и преданности своей Г-ду с их стороны. Это качественно иной, более тесный и более равный и непосредственный уровень взаимодействия с Ним. Иаков положил обет перед Г-дом: *"Если Бог будет со мною, и сохранит меня в пути сем ... и будет Господь моим Богом, То этот камень, который я поставил памятником, будет [у меня] домом Божиим"* (Быт., 28:20,22)

Обет положил вначале Г-дь Аврааму — обет на потомство и землю, обет этот "сверху", от Г-да. Теперь, через одно поколение, т.е. через Исаака, обет положил свой пред Г-дом Иаков, обет "снизу", от человека, — о Б-ге и доме Его у себя: *"будет Господь моим Богом", "этот камень будет [у меня] домом Божиим"*. Человек (потомство) и место его на земле // Г-дь (Б-г) и место Его в доме у человека. Круг смыкается: то, что от Г-да, встречается с тем, что от человека, одно соответствует другому, получая ответ, завершение и поддержку.

Цикличная окольцованность завета (взаимного обязательства между Г-дом и человеком), как свойство,

проявлялась и ранее: Г-дь устанавливает завет Свой с Ноем — о том, что не будет более истребления земли от вод, и знамением завета сего, как знаком связи Своей, полагал радуго из облаков. Ответным знаменем, знаком связи от человека, становится обрезание плоти, заповеданное Аврааму: Ной — начало завета, "сверху" // Авраам — завершение завета, "снизу".

И наконец, второй круг завета, завета *плоти*, завета о воплощении теперь, не о связи: Б-г — мой, и дом Его будет у меня. Этот круг также цикличен и окольцован началом "сверху" и завершением "снизу". Иаков поставил камень знаком грядущего дома Б-жия. Г-дь, в ночь установления завета с Авраамом, дает свой знак, "по чему узнать": *"Когда зашло солнце, и наступила тьма, вот, дым печи и пламя огня прошли между рассеченными (животными). В этот день заключил Господь завет с Авраамом, сказав: потомству твоему даю Я землю сию"*. (Быт., 15:17,18) Таким образом, дым печи и пламя огня — знак завета "сверху"; камень и елей на нем наверху — знак "снизу" о доме Б-жнем у себя и о своем с Ним воссоединении (Г-дь — Б-г мой). Дом сей, тем самым, есть и очаг (печь), и камень во изголовье (видимо, сон, смерть), и миндальное дерево (Луз).

То, что для Авраама было фактическим завершением его пути — установление завета Г-да, для Иакова становится исходной точкой — утверждение своего с Ним завета как знака полного и совершенного с Ним единства и завершения (смыкания) завета с Авраамом.

Начало пути Иакова у Лавана — колодезь в поле с приваленным камнем над устьем его, три стада мелкого скота, лежащие около, и четвертое стадо, Рахлн, пришедшее с нею. Иаков — начало множества, отцом которого назван Авраам. Отсюда структурное соотношение чисел — одно на четырех основаниях (три плюс одно); колодезь и камень на нем, который следует отвалить, чтобы дать напиться стаду Рахлн — "млеко питающей, матери-овце".

Когда искать приходил посланный от Авраама Ревекку, жену Исааку, встреча с той тоже была у колодезя, но тогда Ревекка поила водой верблюдов пришедшего, по чему и узнал тот, что она предназначена для Исаака. Теперь же Иаков, посланный Исааком, отцом своим, взять жену из дома Лаванова, поит из

колодезя овец Рахили.

Верблюды и овцы: верблюды – мужского, овцы – женского, Ревекка поит, затем Иаков поит; – сначала к мужскому от женского, потом к женскому от мужского. Сила, необходимая для оформления плоти Израйля, заряд которой получает он от Ревекки, женского (поения верблюдов посланного от Авраама-Исаака), созревает в Иакове и возвращается через него опять к женскому, к Рахили, "матери-овце" плоти Израйля.

Иаков, тем самым, предстает носителем оформленной силы, необходимой для обретения Израилем тела (плоти своей). В нем концентрируется она, эта сила, мужское, для воплощения народа, перевешивает в своей весомости женское. Четыре жены Иакова, рождающие ему сыновей, слабы исходию в продуктивном начале своем: Лия означает "утвержденная, *слабая*", Рахиль – "мать-овца", Валла, служанка ее, – "страх, робость, скромность", Зелфа, служанка Лиина, – "купля, малость", и сыновья, рожденные ими, включая Иосифа, оказываются по женской наследованию ими слабости, не совершенны. Каждый с своим изъяном и недостатком, словно сила Иакова, разделившись между всеми двенадцатью, не равно, по-разному, распалась, утратив свою целостность, совершенство и полноту.

Отсюда – противоречие в самом народе Израйля, ибо есть в нем и сила (от Иакова), но есть, и еще в большей степени, слабость, слабость жен его и сыновей. Два начала души Израйля, воплощенные в сыновьях Исаака, – Исаве и Иакове, диком и кротком, косматом и гладком, зверолова, человека полей, и в шатрах живущего, – дополняются двумя основаниями плоти его – сильным и слабым, – способном, совершенном, благотворно влияющим на рост и развитие всего живого (овцы в руках Иакова), с одной стороны, и строитивом дома Лаванова, не предсказуемом, то легко и быстро рождающим, но потом также внезапно и окончательно переставшим (Лия), рождающим многих несовершенных, то долго упорствующим в зачатии новой жизни, страдающим, злящимся, борющимся с другим и досадующим на него, на это другое, легкое, быстрое и несовершенное (завистливая Рахиль), и, наконец, рождающим из себя преследуемое *первое* со стороны этих других, изгоняемое ими, продаваемое от себя чужому (братья – Иосифа), и затем *второе* – Бепони, "сына скорби своей" (для матери), убивающее самоё

родившую, и его же – как "сына десницы своей, сына крепости" (для отца) – Вениамина.

Таково претворенное через Иакова, с одной стороны, и Лию / Рахиль, жен его и матерей двенадцати родов (колен) Израиля, с другой, обретение, судьба и значение плоти, т.е. земного начала, Израиля.

1992 г.

Примечания:

¹ Выдержки из этой книги были опубликованы в 1998-2000 годах в Интернете. Четыре выпуска из пяти вышли отдельными книгами в 2007-2010 гг. (Тернопіль, изд.: Підручники і посібники, Крок. Библиотека научного альманаха „Studia Methodologica”)

² См.: *Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*, Санкт-Петербург, Синодальная типография, 1911.

³ Вафуил – "муж Божий", "жительство Божие", "чистосердечие Божие", Лаван – "белый", т.е. от "белого" следует брать жену, и выбор тогда будет благословенным и праведным. Исав же взял от Хеттеян, т.е. потомков Хета ("страх, ужас"), второго сына Ханаана ("униженная земля"), последнего сына Хама ("темный, смуглый"), на котором было проклятие Ноево: "белое" "мужа Божия" и "жительства Божия", жена от Б-га, с одной стороны, и "страх", "ужас" "униженной" "покорной земли", земли проклятия, "темного", жены от земли – с другой. *Красного, этого красного* просит себе у Иакова сам тоже по рождению *красный* Исав. Красное и темное (черное, смуглое) соединяются в Идумеях. Белое и пестрое (овцы и козы Иакова как доля его у Лавана) – достается Израилю, белое – жены и матери, пестрое – имущества, стад.

Двенадцать камней наперсника. Семантика родовой структуры

Предмет настоящей статьи представляет собой попытку интерпретации семантики родовой структуры, точнее структуры этноса в первопредках его колен, через отмеченное и обращенное воплощение имени-смысла в камне. Обращенность родового сознания, родовой, семейной, а тем и этнической, памяти к своему истоку, с одной стороны, и к трансцендентальному и духовному истоку, с другой, по-видимому, едва ли не основное, хотя и не обязательно осознаваемое, условие существования и самоидентификации рода и себя самого, своего "я" в его родовой временной протяженности¹. В последнее время можно отметить известное оживление интереса к явлениям, традиционно определявшимся как явления мистические, т.е. не наблюдаемые и рассудочно не объяснимые. Имя, число, буквенное и звуковое в слове, традиционно и изначально бывшие знаками не себя самих, неких духовных, возможно также и персонифицируемых, одушевленных, сущностей, невидимыми и неуловимыми нитями связываемые, как ветви с корнями общего дерева, с тем, что лежит за пределами восприятия и непосредственного наблюдения для человека, снова становятся средством мистагогических спекуляций и извлечения не наблюдаемого и внепрезисного смысла, знаком иного времени и знаком судьбы. Каждое проявление репрезентативности в этом ряду можно было бы интерпретировать и воспринимать, по роду его, как проявление кодовое, с определением, соответственно, как растительный, минеральный, животный, ландшафтный, цветовой и так далее код. Родовое имя, в соединении и сочетании с другими такими же именами, образующими или, точнее, формирующими структуру, модель устройства, организации данного этноса² как персонифицируемой и осознающей себя отдельности и единицы, также можно воспринимать как элемент общего, геномного по своей природе, кода. Этиологические повествования, полуполегарные, легендарные и мифологические³, о происхождении рода-племени, народа, возможно даже отдельной фамилии и семьи, содержат (мы об этом обычно не очень

задумываемся, поскольку не в состоянии объяснить и не знаем) некую, чтобы не говорить мистическую, культурную информацию, некий смысл, возможно способный вывести нас на уровень представления значений, предполагающих определенное экзистенциональное самознание, характеризующее назначение и позицию, место данного в структуре общего, в трактовке, интерпретации данной традиции и культуры. Смысл, связанный и взаимодействующий с другими соположенными с ним как вектор, валентность и направление общей геномной модели. Так, легенда о происхождении славян от мифологических предков Леха, Чеха и Руса, восточнославянское объяснение основания града Киева тремя братьями Кием, Щеком и Хоривом и их сестрой Лыбедь, равно как и другие подобные культурологемы, а может мифологемы, можно интерпретировать в терминах универсальных геномных моделей. Модель двучинных, триничных и четверичных (примером двучинной модели может служить легенда об основании города Рима братьями-близнецами Ромулом и Ремом). Моделей, которые, будучи основанием, мифологемой по К. Левин-Строссу, далее получают возможность разворачиваться в мифологический, традиционный текст, текст данной культурной традиции, этнологии данного этноса.

Имя-знак и память, воплощенные в осязаемом материале, прочном, камне, сам камень, не случайно и называемый *благородным*, связанный с соответствующим именем, зодиакальным знаком и с тем, кто рожден под ним, мифологема рождения героя от камня, из камня, отраженная в сказках и эпосах, — все эти признаки, соединяясь, дают возможность, по-видимому, говорить о репрезентативной связи, о замещенности одного другим для себя духовного, внеземного, для себя как русуче-души, для себя телесного, материального, для себя ментального, трансцендентального, каузального и т.п., на всех уровнях представления сущности, существования, бытия для культурной традиции, отражаемой далее в тексте данной культуры и ее языке. Не все традиции имеют развернутую и повествуемую модель своего родового, геномного, представления, не все ее сохранили, не все, возможно, успели ее в себе до конца развить, но все их, по-видимому, так надо предполагать, объединяет некое универсальное свойство — в имени и числе, в определенном имени (именах) и обозначенных и отмеченных

числах отображать модели собственного устройства и знаки-значения в этих моделях своих позиций и мест..

Представляемый далее анализ необходимо рассматривать в контексте сказанного. На материале фрагмента Писания, определяемого как текст традиции и этнокультуры, в соотношениях представляемых смыслов-сторон, попытаемся вывести репрезентативный смысл модели генома, т.е. родовой структуры, с представлением обозначенных в ней позиций и мест. Семиотичность такого анализа и подхода позволяет производить анализ не только подлинника, но и любого возможного перевода такого текста. Язык воплощения модели, в данном случае, как, впрочем, и в каждом подобном другом, тем самым не будет иметь существенного и сколько-нибудь определяющего значения.

"Сделай наперсник судный искусною работою; сделай его такою же работою как ефод; из золота, из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и из крученого виссона сделай его. Он должен быть четырехугольный, двойный, в пядень длиною и в пядень шириной. И вставь в него оправленные камни в четыре ряда. Рядом: рубин, топаз, изумруд, — это один ряд. Второй ряд: карбункул, сапфир и алмаз. Третий ряд: яхонт, агат и аметист. Четвертый ряд: хризолит, оникс и яспис. В золотых гнездах должны быть вставлены они. Сих камней должно быть двенадцать, по числу сынов Израилевых... И будет носить Аарон имена сынов Израилевых на наперснике судном у сердца своего, когда будет входить во святилище, для постоянной памяти пред Господом... На наперсник судный возложи урим и туммим, и они будут у сердца Ааронова, когда будет он входить пред лице Господне; и будет Аарон всегда носить суд сынов Израилевых у сердца своего пред лицем Господним." (Исх., 28: 15-21, 29, 30)

Универсальность соотношений одного через другое, взаимная выраженность и представимость в малом большего и малого в большем едва ли не основное для языка, мировоззрения и текста религиозной и мифологической, традиционной системы. Сказанное можно продемонстрировать на материале приведенного фрагмента в соотношении имя (человек) = род, родовое имя — душа = родовая душа — тело (камень) = родовое тело.

Число рядов и свойства камней в рядах дают возможность предположить соответствие цветам наперсника:

первый ряд камней – "золотой", второй ряд – "голубой", третий – "пурпуровый", четвертый – "червлёный". В первом ряду помещаются камни прозрачные, чистые, во втором – сияющие, излучающие свет из себя, в третьем – отливающие, с переливами, с отблеском, в четвертом – матовые, поглощающие свет.

В книге Иезекииля одежды, украшенные перечисленными камнями, составляют одеяние человека, приближенного Господу, "помазанного херувима", совершенного со дня творения: *"Сын человеческий! плачь о царе Тирском, и скажи ему: так говорит Господь Бог: ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды (!) были украшены всякими драгоценными камнями: рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд и золото, все искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего. Ты был помазанным херувимом, чтоб осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония... и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней."* (Иезек., 28:12-16)

Совершенство, мудрость, красота и закон, следовательно, условия пребывания в мире горы, и камни, и золото – знаки и материя формы, одежда его. Три камня наперсника, не совпадающих с девятью персчисленными в одеждах камнями, – яхонт, агат, аметист – камни третьего ряда.

Значимы и число, т.е. набор камней, и места их в рядах, т.е. расположение, и объединение их – структура создаваемой модели. Для одежд Едема это объединение три и шесть: рубин, топаз и алмаз (3), хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд (6). Значимый смысл структуры в одном и втором случае, очевидно, различен:

рубин топаз изумруд // рубин топаз алмаз
карбункул сапфир алмаз // хризолит оникс яспис
яхонт агат аметист // сапфир карбункул изумруд
хризолит оникс яспис

Если рубин и топаз структуры и по ряду и по месту в ряду совпадают, то другие камни меняют либо ряд, либо место.

Алмаз и изумруд, сохраняя каждый в своем ряду место последнего (третьего), поменялись местами, сочетаясь обратно, в том порядке, который им свойствен: если убрать второй ряд во второй структуре, совпадающий с четвертым в первой (хризолит, оникс, яспис), получится соответствие, которое может быть обращено и симметрически, взаимнообратно представлено в одной и другой структуре:

алмаз – сапфир – карбункул – изумруд

изумруд – карбункул – сапфир – алмаз.

Обратны, следовательно, и представленные ими значения:

рубин – топаз // алмаз – сапфир – карбункул – изумруд

рубин – топаз // изумруд – карбункул – сапфир – алмаз.

Место вставляемого между ними ряда, смещенного в первой структуре к четвертому, значимо само по себе. Получаемое для одежды Едема значение "в камнях" может быть представлено в виде такого расположения: рубин – топаз (алмаз (хризолит – оникс – яспис) сапфир – карбункул – изумруд). И, соответственно, ряды значений:

(1) рубин – топаз;

(2) рубин – топаз – алмаз;

(3) алмаз – сапфир – карбункул – изумруд;

(4) хризолит – оникс – яспис.

И был бы ты помазанным херувимом пред Г-дом, и чистым, и печать совершенства, и полнота мудрости, и венец красоты. Помазанности и приближению, совмещенности с Г-дом соответствует, видимо, ряд (3), ибо стремление к этому должно быть выражено в обратном расположении структуры наперсника: изумруд – карбункул – сапфир – алмаз. Ряд третий структуры наперсника, отсутствующий в структуре одежды Едема – яхонт, агат, аметист, передает значение, которого в Едеме "не было", это могло быть значение видимого земного, значение плотного физического, плоти земной, тела человеческого, жизни: тела земного.

Хризолит, оникс, яспис могут передавать тогда соответствие душе человеческой, обращенной к Б-гу: оникс нарамника с именами сынов Израилевых как аналог хлебов предложения, по шесть хлебов в два ряда, на столе в скинии. Рубин, огненно-красного цвета, в первом ряду, неизменно обращенный к Б-гу, может быть определен как знак духовного,

знак горения и огня, и весь первый ряд как соответствующий духу.

Места в ряду представляются обусловленными значениями колонок. Значения эти можно вывести на основе объединяющих свойства: в первой колонке – рубин, карбункул, яхонт, хризолит – камни наиболее яркие и чистые из трех каждый в своем ряду; вторую колонку – топаз, сапфир, агат, оникс – каждый в своем ряду образуют камни "второй воды", приглушенные, могущие быть разных цветов (топаз), либо цветные (васильковый сапфир по сравнению с прозрачным карбункулом и алмазом в своем ряду), либо с включениями, вкраплениями, испещрениями и линиями, как агат и оникс; третью колонку – изумруд, алмаз, аметист, яспис – образуют камни "плотного" вида, крепкие (как алмаз), обращающие на себя взор, зримо-предметствующие (изумруд), камни силы, вбирающей в себя и направленной от себя густоты (пурпуровый и вино аметиста), полируемого и вбирающего в себя, поглощающего в себя свет (яспис).

Первая колонка, следовательно, камни духа, устремленности и обращенности вовне себя, прозрачной, просвечивающей, пропускающей свет в себя чистоты. Вторая колонка – камни души, вбирающей свет в себя и обращенной к Богу неяркой, теплой и мягкой, переливающейся прозрачностью. И третья колонка, видимо, камни плоти, камни сгущения, камни "формы", тела, видимого либо невидимого, камни "лица" и "чела", объема и плотности, каждый в значениях своего ряда:

	"Дух", чистота и свет открытость и обращенность	Основание, подножие погруженность и зарождение	Сила, "кровь", "густота"
Человек	Дух, устремление человеческого	"Тело" духа, душа обращенного к Г- ду	Духовная сила и крепость его
Б-г "Видимый" Г-дь	Дух Незримого	Место, подножие и престол Его	Сила, мощь и крепость Его

Жизнь земного и плоть	Дух жизни земного, ее чистота и свет	Душа живого, тела и жизни в земном человеческом	Сила и крепость души обращенного в земном его
Душа живая	Прозрачность и совершенство души живой	Обращенность и преданность ее Г-ду	"Плоть", красота и сила души
	Совершенство Печать	Мудрость полнота	Красота венец

Первые два ряда – Б-га и человека, обращенного к Нему, совмещенного с Ним, а Б-га, обращенного к человеку, принимающего его, – ряды сущностей. Два вторых ряда – ряды проявлений, человека в его обращенности к Б-гу. Значения камней наперсника в сочетании своим представляют устремление к тому, чего человек лишен в земной жизни, в земном круге существования. Имевшееся (в Едеме) и с отпадением утраченное, когда силой своей имел человек Его силу и крепость, становится предметом земного устремления духа (алмаз), а духовная сила и крепость самого человека (изумруд), бывшие обозначением полноты и совершенства проявленного в одеждах Едема, в наперснике становятся основанием, началом, тем, что дает способность, от чего зависит само достижение: опираясь на свои духовную силу и крепость, человек обретает силу и крепость Духа Г-дня, в то время как для одежд Едема характерно совсем иное – духовная сила и крепость человека в силе, мощи и крепости Г-да, Б-га его.

Камни наперсника, числом своим, соотносимы с числом сынов Израилевых – *"сих камней должно быть двенадцать, по числу сынов Израилевых"* (Исх., 28:21). На двух камнях оникса нарамника ефода имена, по шести на каждом, вырзываются должны были по порядку рождения их. Возможно, в наперснике, по рядам его, также предполагается этот порядок (значения имен отчасти ему соответствует):

рубин топаз изумруд: Рувим Симеон Левий
карбункул сапфир алмаз: Иуда Дан Неффалим

яхонт агат аметист: Гад Асир Иссахар
хризолит оникс яспис: Завулон Иосиф Веннамин

Значения камней отражают свойства человеческого родового пред Г-дом, полнота которого достигается сочетанием, соединением всех двенадцати как единого: значение одного тянет за собой значения всех последующих. Чтобы получить всю целостность родового, необходимо достичь реализации всех значений. Одновременно с этим, значение одного предстает как значение "раскрывающегося" места в системе, как значение потенциальное, реализация которого будет зависеть и от свойств самого родового в его отношении к данному "месту", и от свойств самого этого данного — нарекаемого именем человека, представителя своего родового, его "проводимости", восприимчивости к своему значению как родовому месту.

Человек, таким образом, как номен, имя, место, значение проявляемого родового, потенциальное и реализуемое, есть знаковая, семантическая константа своего родового, то, что есть и было всегда, то, что внеперсонально, вне времени, и неисполнение в данное время, в данной пространственно-временной проекции, ведет лишь к продолженности, к протягиванию значения, к необходимости его реализации и исполнения в последующем. Имя, номен своего родового длительно, это не человек, не отдельность, а совокупность всех носителей данного имени, совокупность всех колена Рувимова, Симеонова, Левиина, Иудина и т.п. Это свойство, заложенное во всех представителях колена, должно быть реализовано, должно исполниться, все они, от колена, суть исполнителями его для целого, для всего народа пред Господом. План проявления, уровень, плоскость влияет на характеристику свойства. Поэтому трудно его описать и представить, передав одним словом. Значения могут быть представлены следующим образом:

Рувим (рубин): свет, огонь, начало

Симеон (топаз): душа, слух, (по)слушание, смирение,
восприимчивость

Левий (изумруд): единение, единство, сакральное знание

Иуда (карбункул): слава, мощь, могущество

Дан (сапфир): престол, основание, подножие, суд, мера

Неффалим (алмаз): крепость, твердость, прочность
 Гад (яхонт): опора, верность, надежность
 Асир (агат): изобилие, благо, богатство, щедрость
 Иссахар (аметист): выносливость, мужество, преодоление, упорство

Завулон (хризолит): достижение, полнота, предел, обретение

Иосиф (оникс): плодородие, бесконечность родового, прибавление

Вениамин (яспис): покой, защищенность, спокойствие, мир, завершение

Слова, входящие в описание, следует рассматривать как характеризующие единое, общее свойство. Отвлекаясь от значения каждого слова и избрав из ряда одно, вложив в него множественный, обобщающий смысл ключа, или символа, описываемую систему свойств можно представить следующим образом:

рубин	топаз	изумруд		Видимое
Свет	Душа	Знание	Человек	
Рувим	Симеон	Левий		
карбункул	сапфир	алмаз		Невидимое
Слава	Престол	Крепость	Г-дь	
Иуда	Дан	Неффалим		
яхонт	агат	аметист		Видимое
Опора	Изобилие	Преодоление	Жизнь	
Гад	Асир	Иссахар		
хризолит	оникс	яспис		Невидимое
Совершенство	Плодородие	Покой	Душа	
Завулон	Иосиф	Вениамин		

Через соответствие выведенных свойств-ключей значениям вертикалей (колонок) и горизонталей (рядов) достигается необходимое уточнение:

Рувим (рубин): Свет как устремление духа, огонь

человеческого, огонь родового и зарождение

Симеон (топаз): Душа как способность принять, восприимчивость к свету, то свойство, которое составляет умение и готовность "преклонить слух"

Левий (изумруд): Знание как основа духовной силы в человеке и основа единства своего родового

Иуда (карбукул): Слава имени родового Израиля есть Г-дь его, Дух Его помогающий

Дан (сапфир): Престол как основание и подножие Г-да на земле, Израиль как престол и подножие, суд и мера Его

Неффалим (алмаз): Крепость Израиля в силе и мощи Г-дней

Гад (яхонт): Опора как надежность и прочность жизни земной, основание в верности родовому, признании Закона и следовании Ему

Асир (агат): Изобилие плодов земных, богатство и счастье земное и на земле, щедрость как основание обеспеченности для своего родового

Иссахар (аметист): Преодоление в трудах земных, мужество, упорство и сила как основание прочности и стабильности, выживания на земле

Завулон (хризолит): Совершенство и полнота насыщаемого, завершенность и обладание как необходимое свойство души в Израиле

Иосиф (оникс): Плодородие, бесконечность питающего, вечное продолжение и обновление, неисчерпаемость и нескончаемая преданность Г-ду (предание себя Г-ду) как основание и свойства живой души

Вениамин (яспис): Покой, умиротворенность, мир, спокойствие, тишина как следствия совершенства и полноты достигнутого (горизонтальное) и основание крепости достигаемого преодолением знания (вертикальное)

"Ущербоность" камня в гнезде родового Израиля, его несовершенство в исполненном – "камни" первого ряда, Рувим, Симеон, Левий, их умаление, рассеяние – знаки предопределяемой судьбы, родового проклятия, которое длится и которое следует искупить, и только через искупление, через преодоление несовершенства, ущербности именно этих свойств

лежит в родовом путь к спасению. "Проклятием" тронута в родовом Израиля то, что от человека в нем, ряд человека. Оно несовершенно и требует восполнения. Это Свет начала, претендующий на равенство своему создателю, преисполненный духом соперничества и ревности к своему отцу: Рувим, "бушевавший как вода" и "взошедший на ложе отца своего". Это "невосприимчивая", "жестокосердая", "жестоковыйная" Душа его в Симеоне и обращающееся во зло и на погубление своего чрез чужое единение-Знание в Левии – "орудия жестокости мечи их", "во гневе своем убили мужа", "и по прихоти своей перерезали жилы тельца", погубив основание вечного обновления перерождения и преобразования в Израиле (того, что Иосиф в нем).

Наперсник судный первосвященника, следовательно, несет сокровенное пред Г-дом в четырех рядах, опавленных в гнездах камней, соответствуя завесе ковчега в скинии.

1992; 2004 г.

Примечания:

1. Ср. интересное, с этой точки зрения, замечание о себе родовом П.А. Флоренского, русского религиозного философа, специально занимавшегося также вопросами наречения и семантики имени и написавшего книгу по этой теме, которое приводит И.А. Разумова, исследовательница современной русской семьи: "...Мне хотелось бы быть в состоянии точно определить себе, что именно делал я и где находился я в каждый из исторических моментов нашей родины и всего мира, – я, конечно, в лице своих предков". (Разумова И.А. Потайное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. Москва, 2001, с. 187-188).

2. Представления, сохраняемые, в частности, у восточных народов – кавказских, арабских, тюркских, – о кланах и племенах, количество которых выражено, как правило, определенным числом, по количеству первопредков (три, четыре, семь, восемь, двенадцать) и может быть поэтому интерпретировано в терминах родовой модели, или структуры.

3. Среднее, как летописи и родовые, семейные хроники, между мифами об акте творения и историческим повествованием. (Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. Москва, 1996, с. 336).

4. Леви-Строс К. Структура мифов. "Вопросы философии", 1970, № 7.

“Слух” и “слушание” русской этносемантики (на фоне значений в текстах Писания)⁶⁴

Язык, традиционные тексты, паремнология содержат и сохраняют в своем составе комплексы представлений, имеющие, с одной стороны, универсальный, с другой, типологический и индивидуально-национальный характер. Вряд ли возможно при этом говорить о влиянии, интерференции или о чем-то подобном при совпадениях или сходствах. Действует, видимо, некоторый механизм отбора и предпочтения в языке из матрично-общего, механизм актуализации и ориентации, отражающий, передающий способ мировосприятия и мироощущения этноса, в соответствии с которым нечто одно оказывается реализованным, воплощенным, активным, используемым, в то время как что-то другое будет и остается в тени, отступает, нейтрализуется, не используется.

Библейский текст, текст Писания, в отношении русского языка был всегда текстом книжным, текстом высокой книжности, на протяжении тысячелетия существуя для русскоязычной этнокультурной почвы и для сознания ее носителей на языке церковнославянском, хотя и родственном и в целом понятном, но странинговом, тяжеловатом и чуждом, к тому же не разговорном и мертвом, книжном.

Отношение к книжности и к книжникам на Руси и отношение к тем, кто читал и читает библию, всегда было отстраненно-настороженным и уж никак не способствующим широкому распространению и влиянию книжной библейской мудрости и самого текста Писания на сознание, мировоззрение, этнокультурный и этнопсихический национальный российский склад. Можно почти утверждать, ссылаясь и не ссылаясь на авторитеты (имея в виду известных русских писателей и философов XIX – начала XX вв., касавшихся русского двоеверия и/ли язычества), что концепты библейской традиции, и уж тем более сам язык, за исключением некоторых общеизвестных сюжетов и оборотов, имеющих при этом свою отдельную,

⁶⁴ Статья «Слух и слушание в русской традиции и этносемантике (на фоне текстов Писания)» (см. Работы и публикации...).

обособленно-изолированную в русском языке, библейскую книжную “нишу”, не отразилась заметным образом на речевом (языковом) сознании и в этносемантике русского языка.

Исходя из сказанного, сопоставление одного и другого, материала, текстов Писания и этносемантических особенностей русского языка, по выбранному основанию – того, что касается “слуха” и “слушания”, представляется скорее как сопоставление параллельных, сосуществующих и не интерферирующих сфер. Текст Писания в определенном и достаточно очевидном смысле чужд и закрыт для национального русского “слуха” и языка, поэтому вероятные совпадения и отличия будут иметь характер не результатов взаимодействия и/ли влияния, а следствий из упомянутого общего механизма выраженности, отбора, актуализации из универсального для одного, в одном, и для другого, в другом, для существующих независимо друг от друга двух способов психофизической ориентации и восприятия мира, отраженных в нерусскоязычном, переведенном Писании и в языке, в данном случае русском.

“Слух” и “слушание” можно отметить как способ восприятия и перцепт, соответственно, менее достоверный и очевидный, чем “видение”. Одновременно то, что потустороннее, что не здешнее, не теперешнее и невидимое, скорее слышимо, воспринимаемо слухом. Из этого вероятный и наблюдаемый перенос и признак: то, что слышится и тот, кто слышим, то, что слышат, возможно потустороннее. Слушание (= слышание) становится способом сообщения и контакта с ним.

В библейских текстах, отмечающих различную степень взаимодействия и контакта человека с Всевышним, видение предполагает знание; слышание – понимание Его – *“знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо ... И открылись глаза у них ... и узнали они, что наги”*. А далее – *“И услышали голос Господа Бога ... и воззвал Господь Бог к Адаму ... Он (Адам) сказал: голос Твой я услышал в рая, и убоаяся, потому что я наг, и скрылся.”* (Быт., 3:5-10) Услышал и убоаяся, потому что понял, что наг.

Невидение Его не случайно, оно – знак нарушенной связи с Ним: *“и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал*

ему: где ты?" (Быт., 3:8,9) "Где?" отмечает выпадение человека из круга близкого восприятия, отпадение его от лица Г-дня: "где?", "потому что не вижу тебя". Связь с Б-гом по восприятию зависит, следовательно, от человека, от праведности его. "*И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю*" (Быт., 4:9). "Не знаю", то есть не вижу. Тем самым нарушенной оказывается первая связь, – глаза, взор, лицо, – "*и от лица Твоего я скроюсь*" – не Б-г изгоняет Каина от лица Своего, Он делает его изгнанником на земле, сам Каин говорит "*и от лица Твоего я скроюсь*"; как и Адам, скрывающийся от лица Его между деревьями рая. Не видящий Б-га Его не знает.

Отпадение Адама характерным образом выразилось в обращении взора: они увидели (= они узнали) то, что они до сих пор не видели (что они наги) и перестали видеть (= знать) то, что видели до сих пор. Но "*И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю*", и далее – "возвал", "сказал", "голос", "услышал", что отмечает главное: "увидеть" есть первое и основное, "услышать" – второе, но первое появляется первым и пропадает первым как знамение связи и особой, отмеченной близости с Ним, даже когда второе, т.е. слышание, остается: не всякому слышащему (Г-да), следовательно, дано увидеть Его. Но "вижу" для Г-да и "вижу" (Г-да) для человека, равно как "слышать" и "слушать" Г-да (послушание) и "слышит Господь" – отсюда при этом не равнозначны.

Для группы восприятия существенными представляются противоположения "человека", "земли" и "Г-да": видит человек Г-да / видит человек только земное / видит Г-дь человека; слышит человек Г-да / слышит человек только земное / слышит Г-дь человека; знает человек Г-да / знает человек только земное / знает Г-дь человека. Соотношение это прямо обратное. Г-дь, очевидно, знает всякого, но не всякого видит и еще менее слышит. Человек, напротив, способен скорее услышать Г-да, чем увидеть Его, и только самому незначительному числу избранных дано знать Его, т.е. лицом к лицу видеть Его, знать по облику (знание Авраама).

Представленные соотношения не чужды русскоязычному этнокультурному представлению. Видение ближе к знанию и очевидности, достоверности, видение непосредственно, в то время как слышание опосредованно, связываемо с предчувствием, меньшей определенностью, некоторой размытостью и общностью

восприятия, как ощущение или чувство вообще, нередко любое, кроме видения, чувство – осязание, обоняние, вкус, особенно обоняние: *Что ты говоришь, что пахнет, я ничего не слышу*; *Сдавать стал, последнее время ничего носом не слышит*; в приводимой у Вл. Даля пословице – *Язык не лопатка, слышит, что горько, что сладко*¹; о слепцах ранее говорили, что они пальцами *слышат* (существенно то, что *слышат*, не видят); как в²идение внутренним оком, предчувствие, ощущение, ощущение себя и другого, ощущение жизни, души, человека.

Показательны в этом отношении примеры из русской художественной литературы XIX – начала XX вв., приводимые в *Словаре русского языка*² на статью “слышать”, отмечаемые как разговорное и, следовало бы добавить, теперь уже устарелое: *Она слышала в себе движение новой жизни*. (Л. Толстой, Аня Каренина); *Он не слышал, как его толкнули справа, слева*. (А.Н. Толстой, *Эмигранты*); *Слышит душа многое, а пересказать или написать ничего не умею*. (Гоголь, О лиризме наших поэтов); *В книгах я часто слышал чувство писателя, его гнев, радость*. (М. Горький, В людях).

К этому можно добавить сказочный фольклорный мотив слышания того, что не видят (ибо в²идение предполагает общность присутствия, совместную принадлежность общему миру): приходящий, отирающийся на тот свет герой прячется, и его там *слышат* (по запаху? или просто каким-то чутьем?); оставляемая героиней куколка, мышка в доме у бабы-яги говорит вместо нее, за нее, и та ее *слышит*, не видя, слышит мышку, куколку, но думает, что ее, т.е. героиню (отсутствующее присутствие). Сюда же – мотив слышания происходящих невидимо изменений, процессов, отмечающих, передающих особую чуткость, дар предвидения и/ли предчувствия: *Он слышит, как трава растет*; *Сердцем чувствую, слышу недоброе*.

Опосредованность и меньшая достоверность, чем в²идение, “наслышанность”, искаженность, неполное знание и/ли сомнения, при условии неприсутствия, дисконтакта, разрыва во времени и пространстве, невозможности верификации по источнику – всё это характерно для слышания: *Слышал звон, да не знает, где он*; *Он тебе такого наговорит, ты его больше слушаешь* (т.е. врёт); *Знаем, знаем, слышали*; и особенно при

сопоставлении одного и другого: *Что без нас было, слышали, что при нас будет – увидим. Речи-то слышали, а сердца (дела) не видим.* Интересно в этом отношении противоположение души и сердца: *Душа видит, сердце слышит* (Вл. Даль), душа – как носитель жизни, жизненной силы, бессмертное в человеке, не уничтожимое, сердце – как орган, часть тела, средоточие понимания, чувства, переживаний, боли, всего земного.

"Слух" и "слышание" обнаруживает связь также с земным, землей, отсюда – с людьми, молвой, испрочностью, переменчивостью: *Слухом земля полнится; Слух носится* (с представлением – по земле, вокруг, в округе, повсюду, т.е. в пространстве, пространственно); *Слухи ветром носит; Пропал – и ни слуху ни духу*, т.е. никаких вестей (при этом дух здесь, скорее, в значении "присутствие", "запах", "след"); *Есть слух* (о ком-либо), *нет слуха; Что (у вас, у него, у кого-то) слышно?*

Сильная степень проявления, ощущения, чувства также связывается с землей и слышанием, но по отрицанию (что в данном случае важно, поскольку является показателем, воплощением отсутствия): *Ног (или земли) под собой не слышать* "испытывать сильную радость, быть в восторге"; *Не слышать ног под собой* "чрезмерно, до изнеможения устать от бега, долгой ходьбы"; *Себя не слышать* "забывая все, отдаваться чему-либо полностью, без остатка"; *И слышать не хочет* "категорически отказывается участвовать в чем-либо, делать что-либо, даже говорить об этом" (как форма отсутствия, нежелания себя проявлять, иметь отношение к чему-либо).

О том, кто хорошо слышит, говорится – у него *тонкий слух* (а – где тонко, там и рвется); о глухом, плохо слышащем – *тугоухий, тугой на ухо* (представление о растягивании), о лишенном музыкального слуха – *Медведь на ухо наступил* (т.е. ухо, слух можно закрыть, раздавить, запечатать). У не слышащего, искаженно воспринимающего, плохо, дурно слышащего – *бананы в ушах, лапша в ушах* (на ушах, ср.: *лапшу на уши вешать*, т.е. безбожно врать, искажая факты и подтасовывая), *уши золотом завешены* (устар. – о девке, которая не должна, не может всего понимать). О равнодушном, черством – что он *глухой, глух к просьбам, мольбам, страданиям* других людей.

"Слушание" и "подслушивание" как способ и средство получения сведений, не всегда достоверных и относительных или

от потустороннего, незнакомого, не своего, не живого, не человеческого, — в старых и новых словоупотреблениях: *слуховое окно* (на крыше); *подслушивать под окном* (как способ гадания с целью узнать судьбу, получить ответ на интересующий задаваемый вопрос), *слушать воду* (гадание); *подслушки, подслух, поставить подслух, подслушивать, у стен есть уши* (нередко о соответствующих службах или начальстве), *наушник* (в значении “доносчик”, “зловредный напештыватель”); и в древнерусском — *послух* “свидетель”, *послушество* “свидетельство на суде”, *послушествовать* “давать показания”, — *Не послушествоуй на друга своего свидетелства ложна* (цит. из библии); *послушатель* “услышавший молитву, подавший помощь”.

Противоположение в иденция слышанию, таким образом, имеет своей основой чувство и ощущение, восприятие присутствующего, находящегося в общем пространстве и измерении, в общем мире, равного и своего (для в иденция) и не присутствующего, находящегося в другом пространстве и измерении, не в этом мире, не равного и не своего (для слышания). В проекции социального, в проекции социума подобные этнокультурные соотношения и связи себя проявляют в значениях *слушать(ся)* “повиноваться” (*Сын отца, мать не слушает*; стар. *Дочь из нашего послушания не выходит*, т.е. покорна родительской воле), “принимать к сведению”, “верить”, “следовать” (*Слушай, что тебе говорят; Я бы на твоём месте его послушал; Послушать чужого совета, совета умных, добрых людей*); *послушный, послушливый, послух* и тот, кто наоборот — *неслух, ослух, ослушник, непослушный, не слушать(ся), не послушать(ся), ослушаться*.

“Слух” и “слушание”, в противопоставлении говорению, речи, наравне и равно с молчанием, отречением (от речи), отмечают в древнерусском покорность, подчиненность, зависимость — политическую, социальную, по обряду (церковному, монастырскому): *послушенство* “подчинение, подданство, подначалие”, “полное повиновение” — *А жене у мужа быти в послушенстве; Послушная грамота* “указ о вводе во владение людьми”; *Послушный указ* “о приведении в повиновение ослушных”; *Послушной указ* “подтвердительный”; *послушник* “принявший на себя обет послушания в монастыре, готовящийся в монахи”, *послушничество, послушничать, послушание* “работа,

труд ради смирения, покорности"; *Послушание паче поста и молитвы; Послушание – корень смирения; Инок отдан на послушание; На него положено послушание* (за вину).

С этим последним связано противоположение слушания и говорения: слушания – как выражения подчинения, готовности воспринимать и говорения – как выражения воли, начала, главенства и старшинства: *Все говорят, а никто не слушает; Два уха, а рот один, и у того две службы: больше слушай, меньше говори; Все мы говорим, да слушать-то некому.* О нерадивом ученике, не слушающем учителя говорится – *У него в одно ухо влетело, в другое вылетело.* Ср. поговорку: Учить того, кто слушает, бить, кто плачет, просить, кто дает (как выражение осмысленности, бесполезности предпринимаемых воспитательных, в частности, действий).

В текстах Писания видение предполагает прежде всего знание по плоти, знакомство и приобщение в самой высокой степени (Авраам, к которому Г-дь являлся в обличье Своем, Енох, которого Он "взял к себе", Моисей, с которым Он говорил "лицом к лицу", и не во сне являлся к нему, а воочию), – это "видеть" предполагает первоначальное "знать в себе". "Видеть", которое равно "знать" Г-да во "плоти", в обличье Его, есть первая ступень сакрального приобщения к Нему, которое дается лишь тем, кто достиг в себе соответствующей степени знания – "знания" Его в себе. Слышание в этой связи занимает вторую ступень:

1. внешнее	2. внутреннее
Человек Г-да	человек в себе самом Г-да
1.ведает, т.е. знает, что Он есть (Лаван, Авимелех)	4.(1) видит, т.е. знает (Б-г слышит его, Б-г с ним) (Сарра, Измаил, Ревекка)
2.слышит, способен воспринимать Его, слово Его, обращенное к нему (Лот)	5.(2) слышит, т.е. сообразуется с Ним (он праведен) (Исаак)

3. видит знаки Его во
внешнем, способен
узнавать Его
проявления; к нему
может прийти Г-дь в
облике Ангела Своего
(Агарь)

6.(3) знает, т.е. сущность и Мера Его
ему ведома и Б-г является ему (Иаков)

Ступени, или фазы, познания (восприятия) раскрывают фазы приближения, приобщения к Нему. В контексте рассмотренного русского материала общее и различное с текстом Писания предстает как две разных проекции той же последовательности, по основаниям концептуально и когнитивно различным – в проекциях двух не пересекающихся, не совпадающих парадигм.

Сентябрь, 1999 г.

Примечания:

1. В.И. Даль, Толковый словарь живого великорусского языка. Москва, 1955, т. 4, с. 225.
2. Словарь русского языка. Москва, 1984, т. 4, с. 146-147.

Работы и публикации автора по теме

Помещенные в книге:

Традиционная и нетрадиционная этимология: возможности и перспективы // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга первая: Птицы. Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т. 2. – С. 75-149.

Значения и переходы. Метаморфозы животной души сознания. Трансформационная природа имени: *Коza, Которой Конь Корова* // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга третья: Домашние животные. – Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т.1. – С. 451-491. // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)1. (<http://www.nicomant.org>).

Шкура животного: пространство и форма другого существования // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга третья: Домашние животные. – Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т.1. – С. 535-542 // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)2. (<http://www.nicomant.org>). // Языковые единицы: логика и семантика, функции и прагматика / Отв. ред. Л.В. Лисоченко. – Таганрог: Изд-во Таганрогского пед. Ин-та, 1999. – С. 186-191. [В польск. версии под назв.: *Skura zwierzęcia: przestrzeń i forma „innego” istnienia*. [W:] *Ciwilizacja – Przestrzeń – Tekst*. Słowińska topografia kulturowa w języku i literaturze. Red. L. Miodyński, Wydawnictwo Un-tu Śląskiego, Katowice 2005, s. 199-206.]

Звери и животы: два состояния души человека // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга вторая: Дикie звери. – Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т.2. – С. 271-310. // "Творчество и коммуникативный процесс" – Creativity & Communication Process (<http://www.nicomant.org>). Вып. Третий. Т.1 (1999).

Обрядовая передача свойств. Языки семантик – реальной, категориальной, вербальной // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга третья: Домашние животные. – Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т.1. – С. 492-522. // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)1. (<http://www.nicomant.org>). // *Respectus Philologicus*. 2004 Nr. 5 (10) Red. V. Makarova, Vilnius-Kaunas. s. 186-205.

Акты и постижения (об иницируемых и креативных основаниях понимания) // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга третья: Домашние животные. – Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т.1. – С. 523-534 // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)2. (<http://www.nicomant.org>).

Словообразовательные и лексико-синтаксические типы языковых единиц в народной песне // Известия Северо-Кавказского

научного центра высшей школы. Общественные науки. – 1987. – № 3. – С. 112-117 // "Творчество и коммуникативный процесс" – Creativity & Communication Process (<http://www.nicomant.org>). Вып. Третий. Т.1 (1999).

Гадательный компонент болгарской свадебной песни (сравнительно с русской) // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга вторая: Дикие звери. Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т.1. – С. 521-532. // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)2. (<http://www.nicomant.org>). // Folia Linguistica Rossica 2. Język – Struktura – Styl. Współczesne kierunki badań lingwistycznych. Red. J. Wierzbński, A. Ginter. Łódź 2006, s. 71-82. [Под назв.: О модальном значении болгарской свадебной песни (сопоставительно с русской). // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки. 1990, № 4.] [Под назв.: Гадательность в модальной структуре болгарской свадебной песни. // Юбилей славистики сборник. Ред. М. Вълчапова. Югозападен университет „Неофит Рилски“, Университетско издателство, Благоевград 2005, с. 868-875.]

Ритмоэкспрессия погребального плача // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга вторая: Дикие звери. Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т.1. – С. 533-539. // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)2. (<http://www.nicomant.org>). [Сокр. вар-т под назв.: Ритмоэкспрессия плача в семантике и структуре обряда // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды: Материалы Всесоюзной конференции. – М., 1988. Ч. 1.]

Функциональная типология фольклорных текстов // Энциклопедический мир Владимира Даля. Книга вторая: Дикие звери. Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – Т.1. – С. 540-542. // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)2. (<http://www.nicomant.org>). [Под назв.: Модели коммуникативных структур и функциональная типология текстов // Речевое воздействие в текстах разной функциональной направленности. Проблемы речевого воздействия. Материалы Всероссийской научной конференции. Вып. 3. – Ростов-на-Дону, 1996. – С. 4-6.]

Хозяин бани и те, что другие (лингвоэтнологические заметки) // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)2. (<http://www.nicomant.org>).

Проституция: семейный портрет в интервью (лингвистические заметки) // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process – Т. 1, (1998)1. (<http://www.nicomant.org>).

Ментальностные модели репрезентативных текстов русской традиции. // Актуальные вопросы изучения русской литературы и

культуры, русского языка и методики его преподавания в европейском контексте. Red. J. Henzel i in. Kraków 2001, s. 425-430.

Семантика преодоления пространства в русском фольклорном тексте (*Гуси-Лебеди*). [W:] Новое в теории и практике описания и преподавания русского языка. Red. Н.П. Исасв, Е.В. Исасва, Т. Медзіньски. Варшава 2001, с. 389-394.

Rose in Dornen – к интерпретации одного романтического мотива. // *Wschód – Zachód: Słowiańsko-germańskie badania literaturoznawcze, językoznawcze i glottodidaktyczne na przełomie milenium*. Red. M. Rycielska i G. Lisowska. Słupsk 2002, s. 19-24.

Модели глобального расширения в текстах немецкой сказки у бр. Гримм. // *Wschód – Zachód. Dialog języków i kultur w kontekście globalizacji*. Red. Z. Nowożenowa i G. Lisowska. Wyd. Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku, Słupsk 2004, s. 15-19.

Пустота, пустыня, луца – семантика, мотив, мифологема. [W:] *Wschód-Zachód. Dialog języków i kultur*. Pod red. Z. Nowożenowej, Słupsk 2006, s. 130-134.

Природа „звериного” и „неопытного” – два современных сюжета. // *Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process* – Т. 2, (1998)1. (<http://www.nicomant.org>). // Полифония в культуре, тексте и языке. Red. Б. Синочкина, Каунас 2002, с. 144-152.

Типология форм мужского в его отношении к женскому (интродукция женского нарратива) // *Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process* (<http://www.nicomant.org>). Вып. Второй. Т. 2 (1999). [Под назв.: Интродукция женского нарратива: типология форм мужского в его отношении к женскому. // *Aktualne problemy semantyki i stylistyki tekstu. Studia opisowe i komparatywne*. Pod red. J. Wierzbnińskiego, Łódź 2004, s. 23-33.]

Двенадцать камней наперсника. Семантика родовой структуры. // *Studia rusycystyczne Akademii Świętokrzyskiej*. Т. 16. Red. K. Luciński. Kielce 2006, s. 73-80. [Под назв.: Теургическая семантика родового имени (фрагмент семиотического анализа драгоценных камней ефода). // *Język a religia*. Red. W. Chlebda i in. Warszawa, 1998] Теургическая семантика родового имени (фрагмент семиотического анализа драгоценных камней ефода) // *Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process*. – Вып. 7, том 1 (1999). (<http://www.nicomant.org>).]

Слух и слушание в русской традиции и этносемантике (на фоне текстов Писания). // *Literatury i języki wschodniosłowiańskie z perspektywy końca XX wieku*. Red. B. Tichoniuk i A. Ksenicz. Zielona Góra 2003, s. 213-220. [Русская этносемантика: „слух” и „слушание” в текстах Писания // *Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication*

Другие работы и публикации:

„Лисы полей” искривленного отражения. Категории представления полей в русской повести XVII в. // Наукові записки – Серія: Філологічні науки (мовознавство) / Ред. кол.: В. М. Ожоган (відп. ред.) та ін. – Кіровоград: РВВ КДПУ імені Володимира Винниченка, 2007. – Вип. 73. – Ч. 2. – С. 65-76.

Семантика вегетативного кода в языке и фольклоре (русско-польские параллели). // *Studia methodologica*. Вип. 18. Гол. ред. О. Лешак. Тернопіль 2006, с. 34-51. Соавт.: М. Надель-Червиньска.

Слово и смысл в фольклоре – лексические значения одной лексемы. // Традиции в контексте русской культуры. Вип. XI. Ред. А.В. Чернов, изд. Череповецкого ун-та, Череповец 2004, с. 253-257.

Дискурс традиции: проблемы описания средствами универсальных смыслов. // *Ze studiów nad językami i literaturami wschodniosłowiańskimi*. Red. B. Tichoniuk, W. Wilczyński. Wyd. Un-tu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2004, s. 27-37. Соавт.: М. Надель-Червиньска.

К вопросу об универсальном и собственном в языках культуры: традиционный смысл как единица семантического языка фольклорной традиции. // *Dialog kultur II*. Red. O. Richterek, Usti nad Orlicí 2003, s. 81-88. Соавт.: М. Надель-Червиньска.

Sens tradycyjny jako jednostka semantycznego języka folkloru. Przedstawienie problemu i koncepcja zestawienia słownika. // *Języki i tradycje Słowian*. Red. E. Tokarz. Katowice 2003, s. 340-345. Współaut.: M. Nadel-Czerwińska.

Семантика отождествлений: *былье, бурьян, трава* русского языкового сознания. // *Studia rusycystyczne Akademii Świętokrzyskiej* 12. Red. K. Łuciński. Kielce 2003, s. 67-78. Соавт.: М. Надель-Червиньска.

О мифологическом контексте этимологического анализа. // *Nadzieje i zagrożenia. Sławistyka i komparatystyka u progu nowego tysiąclecia*. Red. J. Zarek, Katowice 2002, s. 399-407. Соавт.: М. Надель-Червиньска.

Семантический язык фольклорно-поэтической традиции (к определению основ этносемантики). Дис. ... докт. филол. наук. Санкт-Петербург 1992, 403 с. (На правах рукописи)

Семантический язык фольклорно-поэтической традиции (к определению основ этносемантики). Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Санкт-Петербург 1992, 52 с.

Семантический язык фольклорной традиции. Отв. ред. Т.В. Цивьян. Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1989, 224 с.

Птицы. Этимологический словарь русских названий //

Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process. – Вып. 9 (2000), Приложение "Словарные фонды". (<http://www.nicomant.org>). – 150 с.

'Кот' и 'кошка' - мифологические аспекты этимологического анализа // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process. – Вып. 10, том I (2000). (<http://www.nicomant.org>). – 17 с. – Савт.: M. Nadel-Czerwinska.

Семантический язык фольклора – виртуальное и актуальное // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process. – Выпуск 4, том I (1999) (<http://www.nicomant.org>). – 17 с.

Слово и смысл в песенном фольклоре // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process. – Выпуск 4, том I (1999). (<http://www.nicomant.org>). – 27 с.

Отражение фольклорных единиц в структуре поэтических текстов (четыре поэта и их художественно-изобразительные принципы) // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process. – Вып. 5, том I (1999). (<http://www.nicomant.org>). – 5 с.

Трансформационные типы фольклорных значений (Борис Пастернак, Александр Блок и другие) // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process. – Вып. 5, том II (1999). (<http://www.nicomant.org>). – 5 с.

Морфология смысла: традиционно-фольклорный смысл как грамматическая единица // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process. – Вып. 7, том I (1999). (<http://www.nicomant.org>). – 16 с.

Русская поэзия: трансформационные типы фольклорных значений // Творчество и коммуникативный процесс – Creativity & Communication Process. – Вып. 7, том I (1999). (<http://www.nicomant.org>). – 6 с.

[Некоторые из этих работ представлены по актуальному адресу: <http://nicomant.blogspot.com>, а также в электронном журнале «Creativity & Communication Process» на www.lykos.com]

Пётр Петрович Червинский, профессор, доктор филологических наук, зав. кафедрой русского языка Силезского университета, специалист в области семасиологии, этносемантики, этимологии, семантического языка фольклорных традиций, автор учебников, словарей, монографий, компьютерных курсов. Имеет более 430 опубликованных научных работ (в Польше, России, Германии, Венгрии, Чехии, Словакии, Болгарии, Испании, Румынии, Литве, Белоруссии, Украине, Грузии, Латвии; около 100 из них помещено в интернете в международных журналах гуманитарного профиля).

Основные (книжные) публикации: "Семантический язык фольклорной традиции", "Семантика слова в системе стихотворного целого (на материале поэзии С. Есенина и Д. Кедрина)", "Ступени Храма. Этапы этнического сознания. Эскиз модели Священной еврейской истории" (1, 2, 3, 4), "Номинативные аспекты и следствия политической коммуникации", "Наречие. Дидактический словарь", а также написанные в соавторстве: "Логика курса «Русский язык»", "Русский язык. Введение", "Русское произношение и правописание", "Теория и практика русской речи", "Толковый словарь иностранных слов. Общеупотребительная лексика", "Большой толковый словарь иностранных слов" (в 3-х тт.), "Энциклопедический мир Владимира Даля" (в 6-ти тт.), "Иностранные слова и словосочетания с ними" (в 2-х частях), "Лингвopsихологический учебник здоровья", "Иноязычная лексика русского языка (с методикой дидактической игры и творческих заданий)", "Мой язык и компьютер. Этимологический словарь иноязычной лексики русского языка" (в 2-х частях), "Metapern des russischen sexuellen EGO. Ein linguopsychologisches Wörterbuch des aktuellen Sprachgebrauchs. [Метафоры русского сексуального EGO. Лингвopsихологический словарь современного речевого словоупотребления]" (серия выпусков), "Наречие. Семантика, правописание, речевое употребление" (в 2-х частях), "Аспекты лингвopsихологической диагностики партнерских отношений", "Язык сознания в его вербальных и невербальных реализациях", "Метафоры русского сексуального EGO: концептуальный подход к описанию лексики и составлению словаря".

Научные интересы связаны с этнолингвopsихологическими проблемами языка и сознания: сопоставительная лексикология, словообразование, ономастика, язык политики и средств массовой коммуникации, язык поэзии и художественной литературы, язык советской действительности, современный речевой узус, развитие речи и интеллекта, прогрессивные методики обучения.