



Пространство слова

Лексическая семантика
в общеславянской
перспективе



Российская академия наук
Институт славяноведения

Традиционная Духовная Культура Славян



МДК

Современные исследования



С. М. Толстая

Пространство слова

Лексическая семантика

в общеславянской

перспективе

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2008

УДК 81'373

ББК 81

Т 52

Толстая С. М.

Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. — М.: «Индрик», 2008. — 528 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 978-5-85759-481-0

Книга включает работы по сравнительной славянской семасиологии и этнолингвистике, сгруппированные в три раздела. В первом разделе рассматриваются семантические модели и категории общеславянской лексики: многозначность, каритивность, семантический параллелизм (на примере гнезд *сухой, пресный, пустой; играть и гулять, труд и мука, крас- и цвет-, глухой и слепой*); во втором — обсуждается понятие культурной семантики, исследуются символические и магические функции лексики и фразеологии в культурных контекстах (обрядовая терминология, глаголы движения, лексические гнезда *веселый, кривой* и др., фразеологизмы *бренное тело, лито-накапано* и др.); в третьем — анализируются такие значимые для традиционной картины мира славян культурные концепты, как СУДЬБА, ДУША, ИМЯ, ГРЕХ, СМЕРТЬ и др., и их языковое выражение.

Книга адресована лингвистам и исследователям традиционной духовной культуры славян.

© Текст, Толстая С. М., 2008

© Издательство «Индрик», 2008

© Институт славяноведения РАН, 2008

ISBN 978-5-85759-481-0

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА	7
I. СЕМАНТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ ОБЩЕСЛАВЯНСКОЙ ЛЕКСИКИ	
Лексическая семантика и семантическая реконструкция	11
МНОГОЗНАЧНОСТЬ	15
Многозначность слова в свете ономазиологии	21
Многозначность слова в зеркале его дериватов	32
Многозначность и омонимия в диалектном словаре	45
СЕМАНТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КАРИТИВНОСТИ	50
<i>Сухой</i>	53
<i>Пресный</i>	68
<i>Пустой</i>	83
СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ	99
<i>Играть</i> и <i>гулять</i>	102
<i>Труд</i> и <i>мука</i>	114
<i>*kras-</i> и <i>*květ-</i>	121
<i>Глухой</i> и <i>слепой</i>	134
II. СЛОВО В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ	
Культурная семантика и семантическая реконструкция	175
Мотивационные семантические модели и картина мира	188
Символическое значение и точка зрения	204
Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры	210
Народная этимология и этимологическая магия (соавтор Н. И. Толстой)	226
Магические функции отрицания в сакральных текстах	241
<i>Веселый</i> (соавтор Н. И. Толстой)	248
<i>Кривой</i>	275
<i>Нашлось дитя</i>	290
Бренное тело, или Из чего сотворен человек	297
<i>Лито-накапано</i>	309
<i>*svojъ</i> : семантика и аксиология	319
Сексуальные коннотации глаголов движения	328

III. КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ: ОТ СМЫСЛА К СЛОВУ

Коды культуры и культурные концепты	333
«Человек живет, как трава растет»	338
Судьба	347
Имя (соавтор Н. И. Толстой)	353
Душа	380
Грех	422
Смерть	441
Движение	455
Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика	467
Оппозиция «постный–скоромный» в свете диалектной семантики	478
Терпение и терпимость в зеркале языка	482
ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ	485
Библиографическая справка	525

От автора

В книге собраны работы разных лет, относящиеся к области сравнительной славянской семасиологии и этнолингвистики в ее «узком» понимании, имеющей в качестве своего объекта слово в его культурных значениях и контекстах. Метафорическое заглавие «Пространство слова» имеет, таким образом, вполне определенное (тройное) содержание: это семантическое, культурное и географическое пространство слова.

Книга состоит из трех разделов. В первом разделе делается попытка применить некоторые положения, понятия и категории современной теоретической семантики к изучению общеславянской лексики. Эти два направления (теоретическая семантика и сравнительная славянская семасиология) развиваются независимо друг от друга и в наши дни представляют собой вполне автономные области. Каждая из них имеет свою историю, свои задачи и методы, собственный концептуальный аппарат. Между тем их объединяет не только объект изучения (славянский лексический фонд), но и конечная цель — постижение устройства смысловой стороны языка, установление семантической структуры его единиц и связывающих их регулярных отношений, механизмов номинации и семантической деривации, наконец, приемов, способов и закономерностей языковой категоризации действительности. Главное внимание в этом разделе уделено семантическим категориям общеславянской лексики — многозначности, омонимии, синонимии, явлению семантического параллелизма, а также семантической модели каритивности, объединяющей значительное число слов (прежде всего прилагательных) с общим признаком «недостачи», и др.

Второй раздел посвящен культурной семантике лексики и фразеологии — не только специальных культурных (например, обрядовых) терминов, но и «обычных» слов повседневного языка (таких как *веселый*, *кривой*, *найти*, *ходить*, *свой* и др.), получающих в контексте культуры особые, символические значения и культурные коннотации, часто не учитываемые словарями славянских языков, в том числе и диалектными. Слово или выражение оказывается не только знаком своего «денотата» (соответствующего элемента или фрагмента действительности), не только элементом «картины мира» носителей языка, но и нередко — действием, актом создания или преобразования внешнего

мира, воздействия на него (креативная функция слова). Изучение слова параллельно или вместе с тем, что оно обозначает (например, контекстов употребления глагола *ходить* и — ритуальных функций и символики хождения в народной традиции), обнаруживает смысловое единство «слова и дела», их общую знаковую культурную функцию, надстраиваемую над общеязыковой функцией слова в языке и «утилитарной» функцией предмета или действия в жизни.

В третьем разделе рассматриваются те же этнолингвистические проблемы соотношения языка и культуры, но в обратном ракурсе — в отличие о предыдущего раздела, здесь применяется не «семантический» (от слова к смыслу), а «идеографический» подход — от культурных смыслов (концептов) к их языковому выражению. Семантическая структура культурных концептов раскрывается с помощью того же комплексного анализа языковых контекстов и соответствующих экстралингвистических данных (бытовые регламентации поведения, обряды, верования, фольклор и т. п.).

Многие работы, публикуемые в этой книге, обсуждались в своих предварительных версиях на семинарах по теоретической семантике Ю. Д. Апресяна и по логическому анализу языка Н. Д. Арутюновой. Считаю своим приятным долгом выразить искреннюю благодарность руководителям семинаров и их участникам за высказанные замечания и соображения, которые я постаралась осмыслить и учесть. Большой труд по подготовке книги к печати самоотверженно взяла на себя Е. Л. Березович, с которой на протяжении последних лет мне также не раз приходилось обсуждать многие вопросы содержательного характера. Большое ей спасибо за труд, доброжелательное внимание и помощь в пополнении русского диалектного материала. Наконец, я не могу не сказать слов благодарности М. Н. Толстой, чье участие в подготовке книги вышло далеко за рамки, предусмотренные обязанностями корректора.

I

СЕМАНТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ ОБЩЕСЛАВЯНСКОЙ ЛЕКСИКИ

ЛЕКСИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА И СЕМАНТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Разные направления современной лексической семантики: московская семантическая школа (Ю. Д. Апресян), логический анализ языка (Н. Д. Арутюнова), компонентный анализ, концептуальный анализ, когнитивная семантика (теория прототипов), семантические примитивы А. Вежбицкой и др., — в абсолютном большинстве случаев исходят из семантических отношений в пределах одной системы, одного языка. И это вполне объяснимо, поскольку этого требует принцип системности: именно в системе (одного) языка слова связаны парадигматическими отношениями, и в другой системе (другого языка) этимологически тождественное слово будет вступать в другие отношения с другими словами. Между тем, если мы обратимся, например, к этимологическому словарю славянских языков, то легко убедимся, что праславянские слова в родственных языках во многих случаях имеют сходные семантические свойства: набор значений, сочетаемость и т. д. Это значит, что семантическая структура многозначного общеславянского слова (набор и сочетание значений) определяется не только системными отношениями данного слова к другим словам в данном, конкретном языке, но и некоторым семантическим потенциалом, заложенным уже в праславянском слове, и, следовательно, строгое ограничение семантического анализа рамками одного языка (одной системы) нельзя считать оправданным. То же самое можно сказать о характерном для структурализма противопоставлении синхронии и диахронии, которое в работах современных исследователей постепенно снимается. Хорошо известно, что семантические отношения, наблюдаемые в современном языке, могут соответствовать логике исторического развития значений слова. Однако идеи современной лексической семантики, сочетающей принцип индивидуального «портретирования» слова с выявлением регулярных семантических отношений в лексике (ср. уточнение понятий полисемии, синонимии, антонимии, регулярной многозначности и т. д.), строго ориентированной на актуальные системные связи в языке, практически не получают применения в сфере сравнительной и исторической лексикологии и этимологии.

Снятие языковых (по крайней мере в пределах родственных языков) и временных ограничений дает лексической семантике славянских языков (славянской семасиологии) общеславянскую перспективу и праславянскую ретроспективу, а это в свою очередь меняет содержание ключевых понятий и кате-

горий лексической семантики, таких как синонимия, полисемия, омонимия, антонимия, и позволяет обнаружить некоторые новые регулярные семантические отношения и семантические модели. Нужды диалектологии, сравнительно-исторического, этимологического изучения славянской лексики ставят перед исследователями задачу разработки более строгого логического и терминологического подхода к явлениям так называемой междиалектной (межъязыковой) синонимии и полисемии, лексических и семантических параллелей, моделей номинации (мотивационных моделей), поисков других регулярных межсистемных семантических отношений. Диалектные словари и атласы разного профиля и масштаба, этимологические словари и специальные лексикологические исследования славянских языков создают для этого богатую эмпирическую основу и содержат ценные частные наблюдения, ожидающие систематизации и теоретического осмысления.

Этимологические словари праславянской лексики приводят для каждого трактуемого слова сводку его значений, засвидетельствованных во всех славянских языках (на диалектном уровне). Что представляют собой эти наборы значений, какую языковую реальность они отражают? Например, в статье **xorniti* в ЭССЯ такой ряд значений выглядит следующим образом: ‘хранить, охранять’, ‘кормить, ухаживать’, ‘питаться, кормиться’, ‘хранить, скрывать, прятать’, ‘хранить, беречь’, ‘защищать, охранять’, ‘уходить, убираться’, ‘соблюдать’, ‘хоронить, предавать земле’ и нек. др. [ЭССЯ 8: 78–79]. Словарь не объясняет, как связаны эти значения, как они соотносятся друг с другом: если связь значений ‘кормить’ и ‘ухаживать’ или ‘прятать’ и ‘хранить’ можно счесть мотивированной (исходя из тех ситуаций, которые они обозначают, — для каждой пары это одна и та же ситуация), то объяснить связь значений ‘кормить’ и ‘хоронить’ значительно труднее. Задача семантической реконструкции состоит в том, чтобы найти объяснение самого факта сочетания этих значений в семантическом поле одной праславянской лексемы, установить мотивировки каждого из них, восстановив те контексты, в которых соответствующее развитие (перенос) значений было бы естественным.

Набор значений праславянского слова, фиксируемый словарями славянских языков (литературными, историческими, диалектными, этимологическими и пр.), представляет собой результат разнонаправленного и разновременного семантического развития смысловых потенций, заложенных в соответствующей единице праславянского лексикона. Традиционно задачей семан-

тической реконструкции в этимологии считалось установление «исходного» значения, послужившего источником дальнейшего семантического развития, на основе анализа, с одной стороны, современных и исторически засвидетельствованных данных и, с другой стороны, на основе внешнего сравнения, т. е. данных других генетически родственных языков. Установка на одно «исходное» значение автоматически снимает вопрос о многозначности праславянского слова. Между тем представление об отсутствии многозначности противоречит данным семантической типологии и при признании праславянского языка реальным языковым идиомом должно быть отвергнуто. К семантической реконструкции при такой крайней постановке задачи, связанной с установлением исходного значения, полностью применимы слова В. Н. Топорова: «Этимология в наибольшей степени оправдывает себя в среднем диапазоне, и наиболее ценные и надежные результаты достигаются в той же „средней“ зоне, когда не ставятся крайние вопросы, связанные с сутью этимологии, понимаемой как логический предел становления этого понятия» [Топоров 1986: 205]. «Предел» в этом случае как раз и означает установление точного значения праславянского (и далее — индоевропейского) этимона, из которого могут быть выведены все позднейшие значения вплоть до сегодняшних.

Более достижимой и осмысленной представляется задача выяснения отношений между реальными засвидетельствованными в славянских языках и диалектах значениями праславянского слова, решение которой опиралось бы не только на семантическую историю конкретного этимологизируемого слова, но также и на четкие системные представления о семантической типологии лексических единиц языка, о закономерностях семантического развития разных групп и разрядов лексики, о категориальных значениях и правилах их сочетаемости, о регулярных семантических связях разных категорий и тематических групп лексики, о влиянии парадигматических отношений на семантическое развитие слова и т. п. Семантическая реконструкция в таком понимании призвана выявить логику развития праславянского слова, определить импульсы и механизмы, лежащие в основе семантических процессов (метафорические и метонимические переносы, семантическая иррадиация, конкуренция и взаимодействие семантических моделей, внешнее влияние, калькирование и т. п.), структурировать набор значений и раскрыть («объяснить») его внутреннюю иерархию, наконец, отделить «типовые» сочетания значений, связанные с явлением

регулярной (категориальной) многозначности, от «индивидуальных» случаев совмещения разных значений в рамках одной лексической единицы. Ясно, что с такой задачей не может справиться этимологический словарь, для этого необходимы специальные исследования, которые опирались бы не на голый перечень значений, приводимых в этимологическом словаре и сформулированных к тому же обычно в самом общем виде, а на по возможности подробный анализ контекстов (тем самым и стоящих за ними реальных ситуаций) и особенностей употребления слова в каждом языке. На этом неизменно настаивал Э. Бенвенист, утверждавший, что семантическая реконструкция должна идти «путем внимательного изучения совокупности контекстов» [Бенвенист 1974: 332] и что причины того или иного соотношения значений «надо искать в более точном описании употреблений» [там же: 333]. Но даже и этого может оказаться недостаточно для удовлетворительного истолкования всех отношений в семантическом спектре праславянской лексики, если исследователь останется в границах самого слова (как это вынужден делать этимолог) и не выйдет по крайней мере в ближайшее пространство этимологического гнезда, т. е. в ту структуру, которую П. Гиро называл морфосемантическим полем [Guiraud 1956], потому что семантические отношения разворачиваются на всем языковом пространстве, в котором используется данная номинационная единица (морфема), с какими бы другими единицами (в том числе словообразовательными) она ни сочеталась. Семантическая реконструкция этого типа обращена не только к этимологии и даже не только к истории языка, ее задачи гораздо шире — это выявление регулярных семантических отношений в лексике родственных языков, определение семантических моделей и категорий, установление закономерностей совмещения значений, построение «грамматики смыслов» и лексико-семантической типологии.

Можно ожидать, что объединение подходов двух разных дисциплин (лексической семантики и семантической реконструкции), каждая из которых имеет собственную «оптику», приведет к более объемному и более адекватному представлению семантических категорий общеславянской лексики и прежде всего многозначности как категории, внутренне связанной со многими сторонами устройства и функционирования языка — системными связями слов в языке, моделями и способами номинации, семантической деривацией на основе метафоры, метонимии и других «тропов», с когнитивными категориями и картиной мира.

МНОГОЗНАЧНОСТЬ

Современная семантическая теория коренным образом изменила принятое представление о единицах лексической системы языка, которые являются носителями парадигматических отношений (свойств) — синонимии, полисемии, антонимии, омонимии, конверсивности и т. д. Традиционно носителем этих свойств и отношений считалось слово. Работы московской семантической школы, возглавляемой Ю. Д. Апресяном, убедительно показали, что при изучении синонимических отношений в языке исходной единицей следует считать не слово в целом, а единицу «меньшую, чем слово» — слово в одном из его значений, называемое в этой семантической концепции *лексемой*¹. Именно лексемы, а не слова, составляют синонимический ряд; многозначное слово входит во столько синонимических рядов, сколько разных значений оно имеет, а лексемы одного многозначного слова могут быть связаны синонимическими отношениями с разными словами. То же самое можно сказать и об антонимии: антонимические отношения связывают не слова, а лексемы, и многозначное слово для каждой своей лексемы может иметь свой антоним. Лексемы в таком понимании должны быть признаны полноправной двусторонней единицей языка, т. е. единицей,

¹ Необходимость специального термина для обозначения этой элементарной единицы лексической системы языка (слова в одном из его значений) как носителя всех семантически релевантных характеристик в теоретическом отношении представляется бесспорной. Однако выбор на эту роль термина *лексема* не кажется удачным, поскольку слово *лексема* широко используется в другом значении (других значениях). В русской лингвистической традиции, как известно, лексемой со времен Пешковского называется единица словарного состава языка, вокабула, т. е. слово как единица словаря и грамматики (в ряду морфема — лексема — «фразема» и в ряду лексема — словоформа, ср. [ЛЭС: 257]); с другой стороны, слово в одном из его значений во многих работах по русскому языку называется лексико-семантическим вариантом, что, конечно, неудобно ни с теоретической точки зрения (так как лексема в смысле Апресяна — не вариант слова, а вполне самостоятельная двусторонняя единица языка, автономная в своих парадигматических связях и часто в своем грамматическом статусе и других характеристиках), ни в практическом употреблении. В ряде работ *лексемой* называется звуковая или графическая форма слова в противоположность его семантическому содержанию (ср. оппозицию *лексема* — *семема* у Н. И. Толстого и его последователей, значение термина *лексема* в работах В. Г. Гака и др.).

имеющей и форму, и содержание, и собственные парадигматические отношения и связи. Помимо этого, системная автономность лексем многозначного слова поддерживается нередкими грамматическими различиями между ними, например, *старый* в одних значениях может иметь краткую форму или сравнит. степень, а в других нет (ср. *старая женщина* и *старый вариант статьи*); такие грамматические особенности в словарях часто отмечаются при отдельных значениях многозначного слова (типа *только мн.* или *только ед.*, *только полная ф.* и т. п.). На это же указывает и разная сочетаемость, идиоматика, деривация и т. д. лексем (слова в разных его значениях). Таким образом, каждая лексема многозначного слова имеет свой набор показателей, отличающих ее от других лексем этого слова. Вес этих разных показателей неодинаков: самыми сильными различителями оказываются антонимы и синонимы, а также дериваты (их наборы индивидуальны для каждой лексемы), а каждый отдельный дериват маркирует какую-то одну или несколько лексем. Все это, конечно, не означает, что слово как единица языка перестает быть реальностью и объектом семантического анализа. Но это будет единица более высокого ранга, чем лексема (хотя конкретная лексема может иметь статус моносемичного слова, подобно тому, как отдельное слово может иметь статус предложения). Если нас интересует полисемия (лексическая многозначность), то, естественно, мы будем иметь дело именно со словом в целом, в единстве всех его значений, и задача будет состоять в том, чтобы эксплицировать систему отношений между разными значениями многозначного слова (между разными лексемами в смысле Апресяна).

Обращаясь к проблеме многозначности, естественно подойти к ней с учетом всего достигнутого в области изучения синонимии — как в теории, так и в практике лексикографического представления синонимических рядов [Апресян 1974; НОСС]. Уже не раз говорилось о том, что серия работ, посвященных синонимии, в своем содержании выходит далеко за рамки этой проблематики и по существу дает в руки исследователя понятийный аппарат и набор приемов, пригодный для описания любых явлений и отношений в области лексической семантики [Толстая 2004а; Падучева 2006]. Синонимические ряды — лишь одна из парадигматических «ячеек» лексико-семантической системы языка, дающая возможность проследить семантические отношения между словами и эксплицировать релевантные признаки, составляющие семантический (в широком смысле слова, включающем прагматические характеристики) «портрет» каждого отдельного члена ряда. То же самое можно и нужно сделать в рамках семантической «парадигмы» многозначного слова, сравнивая по тем же параметрам (толкование, сочетаемость, парадигматические отношения с другими

словами, грамматические свойства, дериваты, узус и т. д.) разные значения (лексемы) одного многозначного слова.

Многозначное слово, таким образом, представляет собой ряд лексем, подобный синонимическому ряду, но отличающийся от него в двух существенных отношениях. Во-первых, это гомогенный ряд, он состоит из лексем, принадлежащих одному слову, т. е. имеющих одну и ту же форму выражения, в отличие от гетерогенного синонимического ряда, который состоит из лексем, принадлежащих разным словам; во-вторых, в случае синонимии, говоря упрощенно, мы имеем одно означаемое и несколько означающих, в случае полисемии — одно означающее и несколько означаемых. Понятно, что эта оппозиция очень относительна: как при синонимии нет полного тождества означающих (анализ синонимических рядов как раз и выявляет их различия), так и при многозначности нет полного расхождения между значениями (всегда остается общая для всех значений часть и соответственно общие компоненты в толковании). При этом семантическое расстояние между лексемами в синонимическом ряду и в многозначном слове неодинаково: можно думать, что синонимы ближе друг к другу (вопреки мнению, высказанному Е. В. Падучевой²).

Проблема лексической многозначности имеет три главных аспекта: это, во-первых, критерии и способы выделения значений (лексем), отграничение лексем, с одной стороны, от «употреблений», с другой стороны — от омонимов; во-вторых, выявление, каталогизация и анализ всех релевантных (не только семантических) признаков, отличаю-

² Е. В. Падучева считает, что «семантическое расстояние между разными словами — даже между относительно близкими синонимами — обычно достаточно велико. Минимальные и повторяющиеся семантические соотношения бывают только между исходным значением слова и его семантическими дериватами» [Падучева 2004: 18]. С этим утверждением трудно согласиться, во-первых, потому что строгим измерением этих расстояний никто не занимался и критерии оценки здесь не выработаны, во-вторых, потому, что синонимы относятся к одним и тем же денотатам (реалиям, ситуациям), воспринимаемым с разных сторон или в разных отношениях, тогда как разные значения многозначного слова относятся к разным денотатам; наконец синонимы часто бывают взаимозаменяемы в разных контекстах, а разные значения слов очень редко, несмотря на «диффузность» значений. Например, *дорога* и *путь*, будучи синонимами с отчетливыми различиями в значении, тем не менее во многих случаях эквивалентны и взаимозаменяемы, тогда как разные лексемы одного слова — *дорога* ‘узкая полоска земли’ и *дорога* ‘путь, поездка’ — в конкретных контекстах не могут быть взаимозаменяемыми (такого рода замена или совмещение происходят, однако, в каламбуре).

щих одну лексему многозначного слова от другой (других); в-третьих, изучение структуры многозначности, т. е. определение типов семантических отношений между лексемами многозначного слова, установление их иерархии, измерение семантического расстояния между лексемами и т. п. и далее — построение типологии семантических различий и типологии самих многозначных слов по их структуре.

Как и в случае системного описания одного языка, при семантическом изучении общеславянской лексики важнейшими показателями семантических свойств слова остаются его отношения с парадигматическими «партнерами». Партнерами (или коррелятами) я называю лексические единицы, связанные любым из парадигматических отношений: отношением синонимии, антонимии, гипер-гипонимии, каузативности, аналогии, параллелизма (т. е. синонимии и/или антонимии во всех или нескольких значениях) и т. п. Для многозначного слова число таких партнеров может быть весьма велико. Например, для рассматриваемого ниже прилагательного *сухой* это «синонимы» (в разных значениях и разных контекстах) *худой, пустой, постный, тощий, больной, бесплодный* и др., «антонимы» *сырой, влажный, мокрый, полный, толстый, жирный, скоромный* и др., семантическая параллель — *сырой* (общий с *сухим* набор физических, антропологических, пищевых и др. параметров при противоположности их значений). Весь круг слов, связанных с данным словом такими «партнерскими» отношениями, составляет его коррелятивное поле, или, иначе, образует лексико-семантическое макрогнездо, в которое это слово входит; ср. также близкое к этому понятие морфо-семантического поля, предложенное П. Гиро [Guiraud 1956] и используемое Ж. Ж. Варбот [Варбот 1992]. Лексика, входящая в подобное гнездо или поле, связана разного рода общими семантическими свойствами и общими линиями, процессами или тенденциями семантического развития.

Важно также подчеркнуть значение денотативных областей (или сфер), с которыми соотносятся разные значения многозначного слова. Не только в предметной, но и в предикатной лексике различие между разными значениями (лексемами) многозначного слова часто определяется онтологической областью (классом) обозначаемых объектов или отношений. Набор таких сфер составляет существенную характеристику многозначного слова, его денотативное поле, причем семантические партнеры этого слова (особенно синонимы и антонимы) часто будут иметь тот же или близкий набор денотативных сфер. Так, денотативное поле анализируемого далее подробно атрибутива *сухой* — это природные объекты, предметы, пища, человек, психика человека и т. д.; к большинству этих носителей свойства «сухой» применим и антоним *сырой*. При «обратном», ономастиологии

ческом, подходе столь же значимым оказывается понятие лексического поля концепта, т.е. набор слов и выражений, в которых манифестируется и с которыми соотносится соответствующее понятие (см. раздел III).

Внимание к феномену лексической многозначности заметно возросло в самые последние годы, когда появились обстоятельные монографии, посвященные разным, преимущественно «динамическим» аспектам многозначности [Кустова 2004; Падучева 2004; Розина 2005; Зализняк 2006]. В них на обширном и разнообразном материале разных классов слов русского языка (прежде всего предикатной лексики) исследуются механизмы семантической деривации, т.е. регулярные способы порождения одних значений многозначного слова от других. При этом «источником» многозначности признается «исходное значение» слова и в конечном счете обозначаемая им «исходная ситуация», допускающая возможности разного рода трансформаций, в частности смену состава и роли «участников» ситуации, категориальные сдвиги (например, смену таксономического класса предиката), а также изменение акцентов и фокуса восприятия, включение оценок и т.д. Благодаря этим работам становится «освоенной» и выраженной на языке современной теоретической семантики весьма существенная часть проблематики лексической многозначности, однако к параметрам исходной ситуации невозможно свести весь механизм семантических преобразований.

Семантические парадигмы могут быть устроены по-разному: производные значения могут все восходить к основному значению (лучевая структура), могут последовательно восходить друг к другу (цепочечная структура), могут быть смешанными, могут быть многоступенчатыми (отдельную проблему составляет определение исходного, или основного, значения). Динамическая модель отношений между лексемами многозначного слова предполагает мотивированность появления каждого вторичного значения. Появление у слова производных (вторичных) значений может быть обусловлено не только экстраязыковыми свойствами обозначаемой ситуации и способами ее категоризации (когнитивными моделями ее восприятия), не только семантическим потенциалом слова в исходном (основном) значении и стандартными механизмами метафоры и метонимии, но и системно-языковыми факторами — парадигматическими связями слова (синонимическими, антонимическими и проч.), фразеологией, вхождением в разные лексические объединения и группы, калькированием и т.п. (подробнее см. ниже).

Как названные новейшие работы, так и большинство предшествующих им исследований многозначности ограничены рамками кон-

кретного многозначного слова (класса слов) и его (их) «горизонтальными» (парадигматическими) партнерами. Иначе говоря, свойство многозначности приписывается слову как единице лексикона, в отличие от свойства синонимии, антонимии и т. д., «субъектом» которых является единица меньшего масштаба — лексема в смысле Апресяна. Между тем есть все основания считать, что носителем свойства многозначности является единица более крупного масштаба, чем слово, поскольку семантические характеристики и свойства, присущие слову, находят «продолжение» в других единицах того же лексико-словообразовательного (этимологического) гнезда, причем словообразовательные дериваты нередко усиливают и акцентируют семантические характеристики производящего многозначного слова и отдельных его лексем. Следовательно, многозначность оказывается по сравнению с другими категориями лексической семантики явлением более крупного масштаба. Это относится как к лексической семантике одного языка, так и тем более к семантической реконструкции на материале группы родственных языков. Тем не менее и теоретическая семантика, и этимология (семантическая реконструкция) при обращении к многозначности, как правило, не выходят за рамки отдельного слова³.

Таким образом, многозначность рассматривается здесь в особом аспекте: имеется в виду не многозначность отдельного слова в рамках одного языка (системы), являющаяся объектом изучения лексической семантики, а феномен межъязыковой (междиалектной, межсистемной) полисемии — многозначность целого словообразовательно-этимологического праславянского гнезда и весь спектр его частных, вторичных и т. д. значений, представленных в разных славянских языках и воплощающих семантические потенции соответствующей единицы праславянского лексикона.

³ Более того, современная этимология принципиально настаивает на реконструкции отдельного (целостного, реального) слова как единицы праславянского словаря, противопоставляя этот подход прежней «корневой» этимологии. Однако с отказом этимологии от корневого подхода оказалась упущенной и задача глубинной реконструкции семантических свойств и потенций праславянского слова, безусловно, не достижимая без учета всего спектра смыслов и отношений внутри гнезда и между гнездами. О возможностях, приемах и задачах семантической реконструкции гнезд см. [Варбот 1986; Черниш 2003].

МНОГОЗНАЧНОСТЬ СЛОВА В СВЕТЕ ОНОМАСИОЛОГИИ

Огромная литература, посвященная проблеме лексической многозначности, при всем разнообразии применяемых подходов и приемов рассматривает многозначность как явление сугубо семантического (семасиологического) плана, т. е. как свойство означающего (многозначного слова), а сами значения как своего рода семантическую парадигму, члены которой связаны определенными (в большей или меньшей степени регулярными) отношениями. В серии новых фундаментальных исследований, разрабатывающих динамическую модель семантики [Падучева 2004; Зализняк 2006; Кустова 2004; Розина 2005], отношения между отдельными значениями (лексемами) многозначного слова трактуются на основе понятия семантической деривации, т. е. выводимости значений друг из друга по некоторым стандартным правилам (с помощью разного рода формальных операций над элементами представления значений). При таком подходе каждое новое (вторичное, производное) значение многозначного слова понимается как результат (продукт) семантического развития исходного, первичного значения (при всей условности этого понятия). Одно значение оказывается мотивирующим для другого значения (мотивируемого, производного), и импульс семантического развития (деривации) приписывается первому из них.

С ономасиологической точки зрения явление лексической многозначности представляется совершенно иначе: многозначное слово предстает не как набор (система) значений (лексем), связанных отношением семантической деривации, а как ряд относительно автономных номинаций разных реалий (объектов, ситуаций, отношений и т. д.) с помощью одного языкового знака (слова). Если при семантическом подходе главная задача — установить отношения между разными значениями многозначного слова и реконструировать логику этих отношений, то при ономасиологическом подходе главное — объяснить причину (мотив) использования данного языкового знака для обозначения данного денотата и затем восстановить логику применения одного и того же знака (слова) к разным денотатам. Каждая из лексем многозначного слова может иметь свою независимую мотивацию не только (столько) в семантических свойствах выбираемого слова (как это подразумевает понятие семантической деривации), но и

(сколько) в свойствах номинируемого объекта или ситуации (денотата). В случае так называемых переносных (метафорических) значений импульс номинации с помощью данного слова исходит прежде всего из свойств нового означаемого и способа его категоризации. То, что при семантическом подходе считается причиной (семантический потенциал мотивирующей лексемы), при ономаσιологическом становится следствием: появление нового (вторичного) значения у слова оказывается не продуктом семантического «расширения» первичного значения, а всего лишь следствием (иногда достаточно случайным, побочным) акта номинации или внутриязыковых процессов словопроизводства (не говоря уже о калькировании иноязычного слова). Например, второе из двух значений слова *масло*: 1. ‘жировое вещество, получаемое из молока домашних животных, из семян, цветов или плодов некоторых растений и из веществ минерального происхождения’. *Топленое масло. Растительное масло*; 2. ‘масляные краски в живописи’. «Портрет написан маслом на холсте» [MAC] — вряд ли может быть истолковано на основе семантической деривации как результат реализации семантического потенциала первого значения. Хотя оба значения имеют существенную общую часть, второе значение, связанное с первым отношением метонимии, не «выводится» из первого с помощью операций над толкованием (семантическим представлением), будучи конденсированным вариантом выражения *масляная краска* (не без влияния однословных номинаций того же ряда: *акварель, гуашь, пастель* и т. п.). Точно так же простореч. *мыло* в значении ‘мыльная опера’ обязано своим появлением не «внутреннему» семантическому развитию слова *мыло* в его основном (прототипическом) значении, а включается в структуру его многозначности «со стороны».

В действительности, конечно, каждая новая номинация получает импульсы с разных сторон — и со стороны означающего, и со стороны означаемого, и со стороны системы языка: при выборе языкового знака (слова) в акте номинации, безусловно, играют важную роль уже существующие в языке значения этого знака (точнее, прецедентные номинации с помощью этого знака, характер обозначенных им реалий или ситуаций действительности); с другой стороны, важнейшим мотивом номинации является то или иное реальное свойство (признак, функция) вновь номинируемого (или вторично номинируемого) объекта (ситуации), но также и существующие в языке способы категоризации и номинации той сферы действительности (ряда, класса и т. д. объектов), к которой принадлежит номинируемый объект (предмет, действие, отношение и т. д.). Соответственно этому структура многозначного слова может быть результатом действия разных языковых механизмов — как семантических, развивающих потенциал ис-

ходного значения слова в некоторых стандартных направлениях, так и номинативных (когнитивных), ориентированных на типовые способы категоризации действительности, и, наконец, системных, порождающих те или иные лексические единицы по внутриязыковым правилам (например, по правилам словообразования или конденсации словосочетаний). Задача исследователя в таком случае состоит в том, чтобы выявить эти разные механизмы и распределить конкретные значения многозначного слова по типам в зависимости от породившего их механизма.

Из сказанного следует, что в рамках одного многозначного слова могут быть представлены разные отношения между отдельными значениями. В большинстве случаев «парадигму» значений многозначного слова не удастся описать каким-то одним способом, исходя из одного источника. Какие-то значения оказываются связанными отношением семантической деривации, другие — не являются продуктом семантической деривации и попадают в семантическую «парадигму» слова на иных основаниях (так сказать, извне), третьи — «наводятся» имеющимися в языке семантическими моделями. Например, у слова *мешок* значения 1. ‘вместилище’ и 2. ‘мера сыпучих тел’, репрезентирующие регулярный тип многозначности (контейнер — содержимое), могут быть выведены одно из другого (по принципу семантической деривации), но третье значение этого слова — 3. ‘о неуклюжем, нерасторопном человеке’ мотивировано не семантикой ‘вместилище’ и не семантикой ‘содержимое’, а уподоблением человека мешку по признакам ‘грубый’, ‘примитивно скроенный’, ‘неуклюжий’, ‘тяжелый’ и т. п., т. е. метафорой (все названные признаки не входят в два основных значения слова, а относятся к области коннотаций). Так же не могут быть подведены под механизм семантической деривации такие основанные на коннотациях метафорические значения, как *лиса* ‘хитрый человек’, *медведь* ‘грузный, неуклюжий, сильный человек’, *осел* ‘упрямый, глупый человек’ и т. п.

В книге Г. И. Кустовой разные значения глагола *сорвать* (*сорвать цветок*, *сорвать кожу на пальце* / *резьбу* / *голос* / *урок* / *переговоры*), не имеющие общих элементов словарного толкования, объясняются действием механизма семантической деривации и «выводятся» из прототипической ситуации, обозначаемой выражением *сорвать цветок*, а именно из тех параметров этой ситуации, которые, хотя и не отражены в значении глагола, известны носителям языка и потому могут актуализироваться в производных значениях (в частности из смысловых компонентов «нарушать», «ущерб», «рывок» [Кустова 2004: 39–40]). Такое объяснение кажется недостаточно убедительным. Прежде всего, глагол *сорвать* — и в словообразовательном, и в

семантическом отношении не первичен, он произведен (в обоих отношениях) от глагола *рвать*, он семантически коррелирует с другими дериватами этого глагола, и это обстоятельство небезразлично для его семантической характеристики. При номинации новых (по отношению к прототипическому) объектов действительности (соответственно при образовании «вторичных», производных значений глагола) актуализируются не только какие-то новые параметры исходной ситуации, но и весь семантический арсенал соответствующего языкового знака (глагола *сорвать*), так же как и все уже имеющиеся в языке другие номинации «нового» объекта. Так, выражение *сорвать голос* ассоциируется в сознании носителя языка не только (и даже не столько) с выражением *сорвать цветок* и реконструируемыми из ситуации «сорвать цветок» значениями «нарушать» или «ущерб», но и (сколько) с выражениями *прерывающийся голос, надрывной голос, рвать глотку, порвать (голосовые) связки* и т. п.; выражение *сорвать урок / переговоры* семантически взаимодействует прежде всего с выражениями *прервать урок / переговоры, разорвать соглашение / договор* и т. п.; выражение *сорвать резьбу* семантически восходит скорее к глаголу *рвать*, *рвануть*, чем к *сорвать цветок*, так же как *сорвать кожу на пальце* ближе к глаголу *порвать* в значении «нарушить целостность» (ср. выражение *рваная рана, нарыв* и т. п.), чем к *сорвать* в «прототипическом» значении «отделить от основания». Это значит, что ситуация «сорвать цветок» не может считаться единственным (и даже главным) источником для всех данных выражений.

Р. И. Розина считает источником сленгового значения глагола *оторваться / отрываться* «получать удовольствие» физическое значение глагола (*пуговица оторвалась*), однако в русском языке существуют такие выражения, как *оторва* [Химик 2004: 407], *оторвиголова, оторвёжный парень, сорвиголова* [Даль 2: 1927; 4: 399], которые, мне кажется, с большим основанием могли бы претендовать на роль стимулирующего фактора; наконец, импульсом к возникновению сленгового глагола могли быть другие значения многозначного литературного глагола (ср. *оторваться от жизни, от друзей* и т. п.).

В сленговом значении глагола *слить* (информацию) вряд ли следует видеть реализацию семантического потенциала (семантическое расширение) литературного глагола *слить / сливать* в его основном, физическом значении; скорее импульс к появлению вторичного, переносного значения могла дать распространенная в языке «водная» метафора речи и передачи информации, ср. *поток слов, речь льется, изливать душу, дружеские излияния* и т. п. (при этом от физического значения глагола *слить* остается идея удаления, устранения, отправления, передаваемая приставкой).

Просторечное или даже сленговое *смыться* ‘уйти незаметно, исчезнуть, скрыться’ мотивировано не столько семантическим потенциалом глагола *мыть*, *смывать*, сколько употребительным выражением *как водой смыло*, которое скорее всего и послужило импульсом к выбору именно этого языкового знака; гораздо труднее видеть в этом значении продукт спонтанного изменения семантических параметров исходного глагола.

Просторечное *толкнуть* в значении ‘продать с рук’ обязано своим появлением не семантическому развитию глагола *толкнуть* в его стандартных значениях, оно не является прямым результатом семантического развития глагола, а возникло на основе существующего толкучка ‘(вещевой) рынок’, т.е. восходит к основному значению опосредованно: *толкнуть* → *толкучка* → *толкнуть* 1. В характерном для современного разговорного употребления значении слова *цифра* в выражениях типа *Этот фильм снят на цифру* было бы неправомерно видеть продукт непосредственной семантической деривации от исходного значения слова, поскольку это всего лишь результат конденсации словосочетания *цифровая камера* (*цифровой носитель*), и его семантическая история еще сложнее. Подобных примеров можно было бы привести множество. См. также [Толстая 2006а].

Когда речь идет о производных многозначных словах, дополнительным фактором, усложняющим семантическую структуру многозначного слова, становится семантическая структура и семантические связи мотивирующего слова. Например, разные значения прилагательного *дорожный* (1. *дорожная пыль*, *дорожное строительство*, *дорожный обходчик*; 2. *дорожные впечатления*, *дорожные расходы*, *дорожная сумка*, *дорожный экипаж*) не могут быть описаны как непосредственно связанные и выводимые одно из другого, поскольку они всего лишь «продолжают» разные значения мотивирующего слова *дорога* (1. ‘полоса земли, служащая для ходьбы и езды’, 2. ‘путешествие, поездка’), т.е. связаны друг с другом опосредованно, через семантику мотивирующего слова. Аналогично разные значения существительного *важность* (1. ‘абстрактное значение свойства, значительность, весомость и т.п.’, ср. *важность события*, 2. ‘надменное поведение’, ср. *напустить на себя важность*) производны от соответствующих значений мотивирующего прилагательного *важный*, где эти значения могут интерпретироваться как связанные отношением семантической деривации, тогда как в рамках производного существительного они не обнаруживают непосредственной связи.

Таким образом, лексемы многозначного слова могут находиться в разных отношениях друг к другу и отстоять друг от друга на разном семантическом расстоянии. Каталогизация и типология этих отноше-

ний, а в перспективе и измерение семантического расстояния между значениями многозначного слова — важная задача лексической семантики. Начало такой каталогизации положено перечнем случаев регулярной многозначности в книге [Апресян 1974], а принципиальная возможность измерения семантического расстояния между лексемами рассмотрена в работе [Апресян 1997]. В дальнейшем может быть поставлен вопрос не только о типовых соотношениях лексем в рамках многозначного слова, но и о типологии самих многозначных слов с точки зрения их семантической структуры. При этом окажутся значимыми такие факторы, как типы самих многозначных слов (структура многозначности различна для предметной лексики и предикатной лексики, для конкретной и абстрактной сферы, для лексики разных морфологических и словообразовательных классов, разных тематических и таксономических групп и т. п.), как механизм семантических отношений (семантическая деривация разных типов, непосредственность или опосредованность отношений, роль прототипических и «вторичных» денотатов и ситуаций и т. п.).

С ономаσιологической точки зрения первостепенное значение имеет денотативная область (область референции) номинируемого объекта (для предметной лексики) и таксономический класс актантов ситуации (для предикатных слов). Ср. значения слова *борт* в [CO]: 1. ‘боковая стенка судна’, 2. ‘боковая стенка бильярда, грузового автомобиля и т. п.’, а также ‘укрепленный край шоссе, дороги’, 3. ‘правый или левый край застегивающейся спереди одежды’; значения слова *вал*: 1. ‘длинная земляная насыпь’, 2. ‘очень высокая волна’ (в обоих примерах разные значения относятся к разным типам объектов). Значения прилагательного *сухой* различаются денотативным классом субъектов (носителей) признака: *сухой лес*, *сухое полотенце*, *сухой воздух*, *сухой хлеб*, *сухое вино*, *сухой* (сухощавый или неэмоциональный) *человек* и т. д.; аналогично *глухой*: *глухой человек*, *глухой звук*, *глухая деревня*, *глухой переулок* и т. д.; *старый*: *старый человек*, *старый директор*, *старый город*, *старое пальто* и т. д. (во всех случаях разным значениям соответствует разная денотативная область носителей признака, но могут быть, конечно, и разные значения при одном референте, ср. *старый директор* может подразумевать и возрастное, и функциональное значение прилагательного). Подробнее об этом см. ниже.

При трактовке многозначного слова как совокупности «однозначных» лексем, к тому же находящихся в разных семантических отношениях друг с другом, становится еще более неопределенной граница между полисемией и омонимией. В какой-то степени это соответствует интуитивному ощущению зыбкости и отсутствию ясных

критериев в их разграничении. Достаточно обратиться к толковым словарям, чтобы убедиться в полном произволе и непоследовательности в трактовке одних и тех же типов и конкретных значений то как фактов полисемии, то как фактов омонимии. Два примера из [БАС]. *Сушка* трактуется как многозначное слово:

сушка. 1. Действие по 1-му и 2-му знач. глаг. *сушить*. *Сушка грибов. На некоторых судах было развешено для сушки матросское белье.* 2. Сухое булочное изделие из заварного теста в виде маленьких тонких баранок. ... *блюда с сухарями и сушками.*

Ср., однако, трактовку аналогичного случая как омонимии:

1. крошка. 1. Мельчайшая частица, маленький кусочек чего-либо (преимущественно хлеба). 2. Малютка. 3. *Разговор.* О каком-нибудь очень небольшом предмете.

2. крошка. Действие по 1-му значению глагола крошить. *Крошка и сушка цикория.*

Особенно много непоследовательности в трактовке глагольной лексики, в частности в описании приставочных глаголов с разным значением приставок. Так, в [СО] *составить* в значении ‘соединить, сложить’ с соединительным значением приставки и *составить* в значении ‘снять, перенести’ со значением смещения трактуются как омонимы. Так же интерпретируются и глаголы *стянуть 1* (затянуть, соединить, сжать) и *стянуть 2* (снять, стащить, утащить). Однако аналогичный случай с глаголом *столкнуть* представлен как полисемия: 1. ‘толчком сбросить’ (семантика удаления, смещения), 2. ‘привести в соприкосновение друг с другом’, ср. *столкнуть бильярдные шары* (семантика соединения, столкновения), 3. ‘вступить в соприкосновение’, ср. *случай толкнул их* (снова семантика соединения).

В рамках глагола *развести* оказались объединены лексемы с разным значением приставки *раз-*: дистрибутивное значение представлено в случае *развести детей по домам*, а разъединительное во всех остальных случаях: *судьба развела друзей, суд развел супругов, ночью развели мосты*. Очевидно, что в обоих случаях разные значения приведенных глаголов (независимо от того, подаются ли они в словаре как омонимы или как многозначные глаголы) имеют существенный общий компонент, однако в любом случае эти разные значения (лексемы) не могут быть подведены под понятие семантической деривации из-за разных дополнительных значений, приносимых приставками.

Примеров такой непоследовательности можно было бы привести очень много. И дело здесь, конечно, не только в субъективном подходе и решении лексикографов, но и в объективной невозможности или трудности измерить и сформулировать (эксплицировать) степень и характер различия между разными значениями одного языкового знака.

Главным критерием разграничения полисемии и омонимии признается наличие или отсутствие общих компонентов значения. Из приведенных примеров видно, насколько зыбок этот критерий. Не только слова со значительным (даже основным) общим семантическим компонентом могут трактоваться как омонимы, а лексемы, не имеющие никаких общих компонентов значения, — как лексемы одного слова (ср. *бостон* 1. ‘карточная игра’, 2. ‘сорт шерстяной ткани’, 3. ‘название танца’ [СО]), но и наше представление о наличии или отсутствии семантической общности зависит от способа экспликации семантики слова и может меняться, ср., например, традиционную трактовку глагола *сечь* в значениях ‘рубить’ (*сечь ветки*) и ‘наказывать’ (*сечь розгами*) как омонимичного и противоположную интерпретацию Ю. Д. Апресяна, показавшего наличие общего семантического компонента этих значений и, следовательно, возможность понимания глагола *сечь* как многозначного [Апресян 1974: 115–116].

По-видимому, собственно омонимией (канонической омонимией) следовало бы считать, как это делают некоторые исследователи, только лексемы с полностью несопрягаемыми значениями, не имеющие общих лексических связей. Эти случаи обозначали бы один полюс шкалы лексической многозначности, на противоположном полюсе этой шкалы помещались бы случаи явной полисемии, т. е. такого набора значений одного языкового знака, которые могли бы быть объяснены как явления (продукты) регулярной семантической деривации. В действительности шкала лексической многозначности гораздо шире, поскольку полисемию как набор лексем многозначного слова приходится ограничивать не только от омонимии (на одном полюсе), но и от «употреблений» [Апресян 2001], не достигающих ранга полноценных лексем (на другом полюсе).

Отграничение полисемии как от омонимии, так и особенно от «употреблений», необходимое и с теоретической, и с практической (лексикографической) точки зрения, требует определенных критериев; по выражению А. Вежбицкой, «наличие полисемии необходимо доказывать, она не может быть постулирована без всяких на то оснований» [Вежбицкая 1996: 300]⁴. Эта вторая, «нижняя» граница лексической многозначности тем более важна, что в зоне лексем и в зоне употреблений действуют одни и те же механизмы семантической де-

⁴ Ср. там же далее: «полисемия допустима только в присутствии некоторых синтаксических различий (или различий в других типах показателей)» [с. 301]. Очевидно, к «другим показателям» должны быть отнесены парадигматические связи слова (синонимы, антонимы, конверсивы и т. д.), сочетаемость, морфологические характеристики, просодия, дериваты и пр.

ривации, только в зоне употреблений они отличаются большей регулярностью и даже продуктивностью (т. е. обязательностью семантического перехода при определенных условиях): «Лексема во всей лексикографически существенной совокупности своих свойств почти никогда не выводится из какой-то другой лексемы данного слова с помощью продуктивного правила. В этом состоит ее главное отличие от употребления; именно оно вызывает необходимость ее самостоятельной фиксации в словаре. При этом отнюдь не исключается, что между двумя самостоятельными лексемами могут существовать мотивированные и весьма регулярные связи, ср. феномен регулярной многозначности» [Апресян 2001: 12]. Напротив, для отделения полисемии от омонимии (т. е. при проведении «верхней» границы полисемии) доказательств требует не полисемия, а омонимия: «У нас нет никаких оснований заранее считать каждую номинативную функцию одной и той же единицы значением различных слов. Наоборот, нам нужно доказать, что какие-то значения, несмотря на то, что они выражаются той же материальной единицей, принадлежат не одному слову, а разным словам, т. е. омонимам» [Шмелев 1973: 75].

Таким образом, область лексической многозначности в широком смысле может быть представлена как некоторая непрерывная шкала, в границах которой один языковой знак (слово) может иметь семантические различия разного типа и разной степени. Но даже если мы научимся отграничивать полисемию от омонимии и лексемы от употреблений, то все равно оставшаяся область («область лексем») не будет однородной, она тоже окажется некоторой шкалой с разными отношениями (типом отношения и расстоянием) между лексемами многозначного слова. Типология этих отношений и соответствующие механизмы порождения («вывода») производных значений выяснены пока лишь в самых общих чертах: расширение или сужение, спецификация исходного значения, радиальная или цепочечная модель соотношения значений, метафорические или метонимические переносы, типы регулярной многозначности (разной степени регулярности и продуктивности). Все эти явления имеют разное семантическое и ономасиологическое содержание и в разной степени покрываются понятием семантической деривации. Кроме того, они часто сочетаются друг с другом или с другими моделями семантической деривации. Неохваченными названными моделями остаются многие виды отношений между лексемами многозначного слова и прежде всего случаи, когда новое значение появляется «извне», а не рождается в недрах исходной лексемы.

Наибольший интерес в теоретическом плане и наибольшую трудность для лексикографии составляют явления промежуточного типа,

тракуемые в словарях то как полисемия, то как омонимия, которые можно было бы условно назвать квазиомонимией (иногда их называют внутренней омонимией). Я имею в виду, в частности, лексемы многозначного слова, которые имеют разное «происхождение» (т. е. образованы от разных слов или разных значений одного слова, или по разным моделям), разную внутреннюю форму и т. п., но принадлежат к одному словообразовательному гнезду.

Например, *заходить* в значении ‘заходить за (угол)’, образованное от глагола *зайти*, и *заходить* в значении ‘начать ходить’, образованное от глагола *ходить*, составляют такую квазиомонимичную пару, поскольку они, с одной стороны, безусловно близки семантически (через семантическую доминанту «ходить»), а с другой стороны, не могут рассматриваться как продукты семантической деривации друг друга. Слова *счеты* в выражении *сводить счеты* и квазиомонимичное *счеты* ‘прибор для вычислений’, безусловно, имеют общий семантический компонент «считать», но не могут быть выведены друг из друга путем семантической деривации.

Если в слове *старенький* выделяются два значения — условно: возрастное и утилитарное (*старенький дедушка* и *старенькое пальто*), то это значения, которые между собой (в рамках многозначного слова *старенький*) не связаны отношением семантической деривации, они не возникли одно от другого, а производны от разных значений своего многозначного мотивирующего прилагательного *старый*, при этом *старенький 1* образовано от *старый 1*, а *старенький 2* — от *старый 2*. Точно так же *падение* в физическом значении (*падение снаряда*) и в переносном значении (*падение нравов*) семантически производны от разных значений глагола *падать*: первое от *падать* / *упасть* (о предметах), второе — от *падать* / *пасть* (*низко пасть*, *нравы падают*, ср. *низкий поступок*, *низкие нравы*), и потому второе (переносное) значение не может быть непосредственно выведено из первого, несмотря на очевидную общность семантики. Ср. также примеры этого типа, приведенные выше. Во всех подобных случаях разные значения многозначного слова не связаны друг с другом отношением непосредственной семантической деривации, но они принадлежат одному словообразовательному гнезду и семантически соотносятся друг с другом посредством других слов этого гнезда⁵.

К другому типу квазиомонимии могут быть отнесены и упоминавшиеся выше случаи образования производных (метафорических)

⁵ Это еще раз подтверждает, что носителем многозначности (единицей многозначности) является не только слово как набор лексем, но и целое лексико-словообразовательное гнездо.

значений на основе коннотаций основной лексемы (*медведь* ‘неуклюжий человек’, *осел* ‘упрямец, глупец’ и т. п.). Ю. Д. Апресян приводит убедительные доводы в пользу того, что подобные случаи следует трактовать как многозначность, а не как омонимию [Апресян 1: 183–185; 2: 156–175], однако это совсем другая многозначность, чем в случае семантической деривации.

Если критерием полисемии в отличие от омонимии является семантическая общность, то очевидно, что все (разные) случаи квазиомонимии должны расцениваться как явления полисемии, но при этом они не могут быть отнесены к области семантической деривации ни по семантическим, ни по ономасиологическим основаниям.

Таким образом, есть многозначность и многозначность, многозначность на уровне лексем и многозначность на уровне употреблений, многозначность, при которой лексемы связаны регулярными отношениями семантической деривации («выводимости»), и несколько разных видов квазиомонимии (нуждающихся в дальнейшем более внимательном изучении), при которой лексемы, имеющие общие компоненты значения, связаны друг с другом опосредованно, через другие слова или лексемы. Для лексикографической практики это имеет значение постольку, поскольку показывает недостаточность использования только двух способов квалификации слова: посредством постановки цифры перед словом или цифрового индекса верхнего регистра после слова (для омонимов) и цифровых индексов для отдельных значений (лексем) многозначного слова.

МНОГОЗНАЧНОСТЬ СЛОВА В ЗЕРКАЛЕ ЕГО ДЕРИВАТОВ

Принятое школой Ю. Д. Апресяна понятие лексемы как двусторонней языковой единицы, имеющей и форму, и содержание, оказывается существенным не только для лексикологии и лексической семантики, но и для теории словообразования: не слова, а именно лексемы являются единицами словообразования; не слова, а лексемы связаны деривационными отношениями; деривационные процессы для разных лексем многозначного слова различны; каждая лексема может стать отдельной мотивирующей единицей в словообразовании. Отсюда следует, что выделяемые в многозначном слове разные значения могут выходить за рамки данного слова (набора его лексем) и «продолжаться» в других словах, связанных с ним актуальными словообразовательными отношениями, и если нас интересуют конкретные значения в семантической структуре многозначного слова и связь между ними, то мы должны устанавливать и интерпретировать их на всем семантическом пространстве соответствующего гнезда. Иначе говоря, «субъектом» многозначности, носителем свойства многозначности и одновременно пространством, на котором проявляет себя это свойство, оказывается единица большая, чем слово, а именно — лексико-словообразовательное гнездо, разные члены которого манифестируют разные значения ключевого слова, доминанты гнезда.

Это значит, что проблема многозначности — это не собственно лексическая или собственно семантическая проблема, она тесно связана со словообразованием. На эту связь уже не раз обращали внимание, но в другом отношении. Когда в «Лексической семантике» [Апресян 1974] шла речь об аналогии между многозначностью и словообразованием, имелось в виду, что соотношение значений многозначного слова подобно соотношению значений слов при словообразовательной деривации: *издание* в процессуальном смысле (*издание книги*) и *издание* как обозначение продукта действия (*иллюстрированное издание*) семантически соотносятся между собой так же, как, скажем, *чертить*, *черчение* и — *чертеж*, *рисовать*, *рисование* и — *рисунок*; отношение между *помещение 1* и *помещение 2* аналогично отношению между *купание* и *купальня* и т. д. Аналогия подкрепляется регулярностью обеих (семантической и словообразовательной) деривационных моделей. Отсюда происходит понятие семантической де-

ривации как такого отношения между значениями многозначного слова, которое, во-первых, семантически может быть тождественно отношению между производящим и производным в словообразовании, а во-вторых, может быть столь же регулярным, как словообразовательная деривация.

Другая сторона проблемы, которая нас в данном случае прежде всего интересует, — внутренняя связь между значениями многозначного слова и значениями других слов того же лексико-словообразовательного гнезда и в частности и прежде всего его непосредственных дериватов. Каков механизм наследования значений при словообразовательной деривации на основе многозначного слова? Может ли сохраняться многозначность, свойственная производящему слову, в его дериватах и в какой степени, при каких условиях, с какими ограничениями? Хорошо известно, что «лексемы» многозначного слова отличаются друг от друга, помимо прочего, деривационной способностью (числом и типами производных). Даже в случае так называемой модификационной деривации, например, образования уменьшительных форм от имен, деривации, отличающейся сверх-регулярностью, уменьшительные формы возможны от одних лексем (значений) многозначного слова и невозможны от других: скажем, от прилагательного *старый*, о котором дальше будет сказано подробнее, дериват *старенький* возможен только от части значений (*старенький дедушка*, *старенькое пианино*, *старенькое пальто*, но не **старенький город* или **старенький закон*; с трудом можно допустить *старенький дом*, *старенькая яблоня*; еще меньше возможностей у прилагательного *новый*: *новенькими* могут быть только вещи, артефакты; невозможно **новенькие знакомые* или **новенький метод*, **новенькая редакция книги*, **новенькая история* (при нормальном *что новенького?*, *что-то новенькое*). Семантика производных, модифицирующая значение производящего в том или ином направлении или отношении, часто служит «сигналом» и индикатором многозначности исходного слова и позволяет более четко выделить и определить его отдельные значения (если прибегнуть к хрестоматийному примеру, различия в значениях между *земной*, *земляной*, *землистый*, *оземь* и т. д. «высвечивают» семантическую специфику и соотношение разных лексем мотивирующего слова *земля*)⁶.

⁶ Роль дериватов в представлении и интерпретации семантической структуры многозначного слова и установлении отношений между лексемами (и употреблением) многозначного слова, конечно, определяется не только их семантическими свойствами. Так, Ю. Д. Апресян привлекает различия в синтаксических свойствах и сочетаемости отглагольных дериватов *встреча 1* (*встреча кого; устроить встречу*) и *встреча 2* (*встреча с кем; *устроить*

Обратимся к более подробному рассмотрению многозначного прилагательного *старый* и словообразовательного гнезда с доминантой *старый* (состоящего в данном случае из прямых или косвенных дериватов самой доминанты). Нас будет интересовать набор значений слова *старый* (или, точнее, набор лексем многозначного слова *старый*) и «продолжение» (или непродолжение) этих значений в производных от этого слова и во вторичных дериватах (т. е. в производных от производных).

БАС выделяет у прилагательного *старый* 10 значений:

1. Проживший много лет, достигший старости (противопол. *молодой*).

2. Давно созданный, существующий долгое время (противопол. *новый*): *старые песни, старые города*.

3. Долго бывший в употреблении, пользовании; поношенный, подержанный (противопол. *новый*): *старая сеть, старый мундир*; утративший свои качества, ставший несвежим от длительного хранения: *старое масло*; негодный, недействительный по прошествии определенного срока или по использованию: *старый билет, старые марки*.

4. Только в полной форме. Давно прошедший, минувший; прежний: *вельможа старого века; старые годы*.

5. Только в полной форме. Такой, который был в прежнее время, существовавший тогда: *наши старые писатели, старая Англия*; характерный для прежнего времени, свойственный ему: *человек старого закала*; устарелый, несвоевременный: *старый фасон*.

6. Только в полной форме. Сохранившийся от прежних, давних времен; старинный: *старый хрусталь, старая бронза*; ведущий свое начало, происхождение из далекого прошлого, из старины: *старый дворянский род*.

7. Только в полной форме. Такой, который был раньше, предшествующий теперешнему: *старое русло реки, старая редакция текста, старая вера*.

8. *Старое* в знач. сущ.: *старое теснит новое*.

9. Только в полной форме. Относящийся к прежнему, отжившему строю, режиму, свойственный ему: *старый строй, старый флот*.

10. Связанный со старым календарем, стилем: *Старый Новый год* [БАС 14: 775–780].

Как легко видеть, все выделенные значения так или иначе связаны с категорией времени. Эта категория принимает в семантическом спектре *старого* три главных значения, которые условно

встречу) в подтверждение автономного («лексемного») статуса соответствующих мотивирующих глаголов *встречать 1* и *встречать 2* [Апресян 2001: 17].

можно назвать биологическим временем, историческим временем и, так сказать, утилитарным временем (связанным со сроком действия и существования носителя признака). Биологическое время релевантно, естественно, для живых существ, т. е. людей, животных и растений, тех, кто в своем существовании проходит стадии молодости, созревания, старения и умирания: применительно ко всем денотатам этих классов *старый* означает 'пребывающий в последней стадии своего существования' (*старая женщина, старая лошадь, старая яблоня, старый лес*). Однако эти три денотативные области (человек, животное, растение) не полностью совпадают с интересующей нас точки зрения. Общим для всех трех категорий денотатов является антоним *молодой* при различиях в синонимических рядах: так, синонимы *пожилой, преклонных лет* могут относиться только к человеку, но не к животному или растению; *старенький*, как уже говорилось, применимо к человеку и животному, но с трудом к растению; *старообразный, старит* можно сказать только о человеке; так же только о человеке, но не о животном или растении, можно сказать *старец, старик, старуха*, вероятно, и *престарелый*; *староватым* (для чего-н.) может быть (в полной и краткой форме) человек и животное, но, вероятно, не растение; то же можно сказать о глаголах *постареть* и *состариться* (вряд ли возможно о растении) и так далее. Общим свойством для всех лексем биологического времени можно считать их сочетаемость с показателями интенсивности (*очень старый*) и отрицанием (*нестарый*), что объединяет их с лексемами утилитарного типа (*очень старый портфель*) и отличает от некоторых типов значений исторического времени (невозможно **очень старый режим, *очень старое русло реки*).

Категория исторического времени объединяет три разных значения; их противопоставляет предыдущей категории биологического времени отсутствие идеи роста и развития, идеи фазовости. *Старый* в этом случае соотносится с абсолютным линейным временем и его течением и укладывается в пространство прошлого; при этом *старое* может продолжаться в настоящем, а может завершиться к настоящему времени и быть заменено *новым*. В первом, «функциональном», значении прилагательное *старый* синонимично прилагательным *прежний, бывший, прошлый* (предшествующий теперешнему): *старый директор, старое название, старое русло, старая редакция романа, старая вера, старый режим, старое время, старая квартира, старый компьютер*. По отношению к *старый* в биологическом значении возраста эта лексема практически омонимична, ср.: *Старый учитель был совсем молодой, а новый пожилой. Старый* в этом значении (прежнее перестало функционировать и заменено на новое) в литературном языке вообще не имеет дериватов, за исключением

специального термина *старица* (старое русло). Невозможна в этом случае и краткая форма.

Во втором значении исторического времени *старый* оказывается синонимом *давнего* и означает 'давно существующий (возникший, созданный)': *старый город, старый анекдот, старое название, старый знакомый, старая мебель, старое правило, старый род*; его антонимами в этом случае служат не только *новый*, но и *недавний* (иногда *молодой*: ср. *молодой город* — город, который недавно вырос). Это значение также обладает слабым деривационным потенциалом: *старинный, очень старый, старший*.

Третье значение исторического типа — 'существовавший в давние времена' — отличается от предыдущего тем, что относящиеся к прошлому реалии, события и т. п. в настоящем уже не присутствуют: *старые годы, старое искусство, старые мастера / очень старый / старинный, старое, старина, встарь, исстари, старовер, старожилый, старомодный, старозаветный, стародавний, старопечатный*; синонимы *старого* в этом значении — *древний, былой, прошедший*.

Всем трем значениям исторического времени соответствует их общий антоним *новый*.

Кроме биологического и исторического времени в семантике *старого* представлено значение «утилитарного» времени, определяемого сроком существования или действия (функционирования) определяемого объекта. *Старыми* называются завершившие свой срок, исчерпавшие свой ресурс, ветхие, негодные предметы (артефакты): *старые ботинки, старый дом, старая машина*. *Старый* в этом значении допускает интенсификацию (*очень старый*), имеет уменьшительную форму (*старенький*), обладает специфическими дериватами, такими как *старье, устареть, устарелый, застарелый, старомодный*.

Перечисленные значения охватывают большую часть реальных употреблений прилагательного *старый* (т. е. каждое конкретное выражение может быть отнесено к одному из значений биологического, исторического или утилитарного времени), но, конечно, есть какие-то маргинальные случаи, которые трудно уверенно интерпретировать. Например, значение 'тот же, что и прежде' в выражениях типа: «У вас не изменился адрес?» — «Нет, у меня старый адрес» или: «У него новая жена?» — «Нет, у него старая жена» (это, пожалуй, и не биологическое, и не историческое, и не утилитарное значение; ближе всего оно к историческому функциональному типу *старый директор*). Нередко атрибутивное выражение может иметь одновременно несколько значений: *старый директор* (биологическое и историческое значение), *старая квартира* (ветхая, давно существующая или прежняя, предшествовавшая новой), *старая книга* (возможны разные исторические

значения). О семантике *старого* применительно к предметам и в связи с категорией времени см. [Рахилина 2000: 194–211].

Для более подробного рассмотрения проблемы лексической многозначности в рамках лексико-словообразовательного гнезда обратимся к многозначному слову *лицо* и его дериватам.

БАС выделяет в соответствующей словарной статье пять значений:

1. Передняя часть головы человека. «На этом лице вы увидите настоящий греческий нос с горбинкой, тонкие губы и хорошие голубые глаза» — Чехов. К этому значению отнесены следующие идиомы: *лицом* (хорош, невзрачен и т. п.), *с лица* (простореч. *из лица*), *на лицо* (красивый молодой, худой) и т. п.; (измениться, перемениться) *в лице*; *лицом к кому, чему*; *лица нет* на ком-либо; *знать в лицо* кого-либо; *в лицо* (говорить, бранить, хвалить и т. п.); *смотреть прямо* (смело) *в лицо* (правде, опасности, смерти и т. п.); *лицом к лицу* (видеть, стремиться, столкнуться и т. п.); *к лицу* (*не к лицу*) кому-либо а) *идет* (не идет). О костюме, прическе; б) *перен.* прилично (неприлично), подобает кому-либо; *на одно лицо*; *в поте лица*; *лицом к деревне, лицом к производству*; *лицом в грязь не ударить*; *кидать в лицо*.

2. *Перен.* Индивидуальный облик, отличительные черты кого-чего-либо. «Его творческое лицо можно было обнаружить в его проектах» — Галин. Идиоматика: *лицо мира, страны, города* и т. п. «Сергей хотел как можно ярче представить себе лицо Москвы» — Бабаевский. Сюда же отнесено значение: наиболее показательная, выражающая сущность явления, предмета сторона чего-либо. «Красная Армия — лицо и душа страны» — А. Н. Толстой.

3. Передняя, верхняя, наружная сторона чего-либо. «...И самое лицо дома было веселое, стекла окон блестели ясно, зелень цветов за ними была разнообразно ярка» — Горький. Идиоматика: *лицом к чему* (стоять, поставить, повернуть и т. п.); *товар лицом показать*.

4. Человек как отдельная личность; человек как член общества. «Иван Ильич попал в список лиц, подозреваемых в сочувствии рабочим» — А. Н. Толстой. Идиоматика: должностное, частное и т. п. *лицо*; главное, первое и т. п. *лицо*; о человеке, занимающем высокое общественное положение; особа, персона. «Я — лицо в округе... Меня на сто верст кругом знают и уважают» — Горький; *в лице* кого-либо («Журналистика в лице своих даровитейших представителей...» — Писарев); *не взирая на лица*; *действующее лицо*; *доверенное лицо*; *юридическое лицо*. (Из нового узуса: *физическое лицо*.)

5. Грамматическая категория, выражаемая глагольными формами и личными местоимениями.

Прежде чем обратиться к семантическому анализу словообразовательных дериватов слова *лицо*, посмотрим, как выделены и как упорядо-

чены в словаре его разнообразные конкретные (контекстные) употребления. Очевидно, что первое, соматическое значение является независимым, не выводимым из других значений, тогда как все остальные могут быть выведены из первого посредством метафорического или метонимического переноса. Первое значение автономно и в своем конкретном (предметном) денотативном содержании (часть тела, элемент соматической номенклатуры), и в своем номинативном статусе (нейтральное, общеупотребительное, прямое обозначение соответствующей реалии); оно единственное из всех допускает модификационную деривацию (уменьшительно-ласкательную форму *личико*). Следующим по степени автономности можно считать третье значение 'передняя, верхняя, наружная сторона чего-либо'. Соответствующая лексема представляет собой метафорическую номинацию конкретного пространственного параметра предметов, уподобляемого человеческому лицу по признакам «передний», «верхний», «наружный», «внешний» и далее, с добавлением оценки, — «представительный, показательный» и т. п. Она имеет и особых антонимических партнеров в виде *изнанки*, *тыла*.

Остальные значения (лексемы) слова *лицо* связаны с исходными отношениями метонимии или синекдохи и могут быть выведены из него путем соответствующих преобразований исходных семантических компонентов. Так, второе значение (*лицо* 2 'неповторимый облик, самобытность, отличительные черты человека') по сравнению с первым, исходным, акцентирует индивидуальность человеческого лица, подчеркивая его идентифицирующую функцию не только в отношении внешности, но и всего человеческого существа (*сохранить свое лицо*), именно эта лексема служит мотивирующей для одного из главных значений слова *личный* и далее — *личность*. В рамках второго значения могут быть выделены еще два под-значения: 'индивидуальный облик' (*актер, писатель, художник* и т. п. *со своим лицом*) и 'внутреннее содержание, суть' (*показать свое истинное лицо*, т. е. свою сущность). В целом второе значение оказывается связанным и с первым значением (*лицо* как «идентифицирующая» часть тела → *лицо* как «идентифицирующая» часть «духовного» человека, индивидуума; ср. тот же тип семантической деривации у соматизма *сердце*: *боли в сердце* и *человек без сердца, бессердечный человек*), и с четвертым значением (*лицо* 'человек, личность, персона' → *лицо* 'характеризующие человека качества и свойства'; ср. *бесчеловечный*, где мотивирующее слово *человек* подразумевает внутренний мир человека и характерные для человека качества).

Четвертое значение (*лицо* 4 'человек как отдельная личность, особь, персона') производно от первого, соматического значения (ср. *лица мужского пола*) и получается путем замены части на целое (си-

нектох); ср. аналогичные семантические дериваты других соматизмов: *не хватает рабочих рук*, о скоте — *сто голов* и т. п.), оно делает акцент на человеке (*список лиц*, *должностное лицо*, *власть в лице депутатов* и т. п.) в его оппозиции предметному и животному миру (ср. в грамматике категорию *лица*) с дальнейшим перенесением акцента с телесного начала человека на социальное (*важное лицо*, *известное лицо* и т. п.) и сближается со своим дериватом *личность*⁷. Наконец, пятое, грамматическое, значение (*лицо* 5) соотносится с первым не непосредственно, а через четвертое значение, ибо грамматическое лицо указывает на реального «социального» человека, участника коммуникационного акта.

Далеко не все словоупотребления (контексты) позволяют однозначного идентифицировать представленные в них значения как принадлежащие одному из перечисленных типов. В особенности это относится к идиоматике. Так, приписанное в БАС к первому (соматическому) значению выражение *к лицу* (*не к лицу*), как кажется, соответствует ему только в одном случае, когда речь идет о внешности человека (*платье к лицу*), но вряд ли соответствует в другом случае («Мне не к лицу и не по летам...»), где *лицо* понимается скорее во втором из выделенных в БАС значений, а именно в значении ‘индивидуальный облик’ (или иначе — образ, имидж). В рамках второго значения формируется отдельное «ценностное» под-значение, сопоставимое с «положительным» значением таких слов и выражений, как *фасад*, *витрина*, *визитная карточка* и т. п. Тот же оценочный компонент присутствует в выражении *показать товар лицом*, приписанном к третьему значению. Такого рода аксиологические акценты (или приращения) пока еще не получили своего определения и квалификации — будучи достаточно регулярными, они тем не менее не соответствуют ни статусу отдельных значений, ни даже статусу «употреблений» [Апресян 2001].

Задача семантической идентификации словообразовательных дериватов, т. е. соотнесения их с соответствующими лексемами много-

⁷ В. В. Виноградов в своей работе о слове *личность* цитирует показательные рассуждения А. С. Шишкова, относящиеся к началу XIX в.: «Поелику лице человеческое есть первейшая и главная часть тела его, того ради часть берется оное за всего человека; люди бывают различных состояний, званий, достоинств, имеют разные между собою связи; а потому и слово *лице*, приемлемое в смысле всего человека, изображает иногда те же самые понятия, какие относятся к самому человеку: Он представляет *лице* судии. Я не смотрю ни на какое *лице*... Отсюда происходят слова *личность*, т. е. пристрастие наше к самому себе или к другому лицу или человеку; *лицеприятие*, то есть прием лица в суде или в ином каком деле, паче по знакомству его с нами, нежели по правде и совести» [Виноградов 1994: 285–286].

значного производящего слова и друг с другом, отнюдь не всегда решается автоматически⁸. В некоторых случаях оказывается трудно или даже невозможно однозначно соотнести производное слово с конкретным значением (лексемой) производящего слова. Более того, производные слова могут быть в свою очередь многозначными и соотноситься с разными (или одновременно с несколькими) значениями (лексемами) производящего слова.

К первому (соматическому) значению слова *лицо* безусловно восходят следующие дериваты: уменьш.-ласкат. *личико* (у Даля еще *личиишко*, *личиище*), прилагательные *личной* и *лицевой*, обозначающие разного рода предметы, относящиеся к лицу или предназначенные для лица: *личные кости*, *лицевые мышцы*, *личной крем*, *личное полотенце* и т. п., а также сложные слова типа *бледнолицый*, *круглолицый* и т. д. При этом уменьшительные дериваты возможны только от соматической лексемы (*лицо* 1), тогда как прилагательные *личной* и *лицевой* могут быть мотивированы и другим значением слова *лицо* — не соматическим, а «параметрическим» (*лицо* 3): так, *личные сапоги* — это сапоги, сшитые из кожи, повернутые стороной, где была шерсть (лицевой стороной), наружу; *лицевая сторона* соотносится с тем же (третьим) значением и означает ‘передняя, внешняя, верхняя (и далее, с подключением оценки — показательная, лучшая) сторона’: «На лицевой стороне монеты орел, на оборотной (ничке) надпись» [Даль 2: 668].

Более сложную семантическую структуру имеет прилагательное *личный*. Выделяемые словарем [БАС] значения прилагательного *личный* не выводятся полностью и однозначно из значений мотивирующего слова:

1. Осуществляемый лично, собственной особой. *Тут нужны личные наблюдения.*

2. Принадлежащий, свойственный лицу. *Личные недостатки. Личные качества. Личное вооружение. Личная свобода, личное право. Личный успех. Личное дело. Личный друг, враг. Слишком личный характер.*

3. Выражающий индивидуальные особенности лица или предмета. *Свое собственное, личное выражение. Личная разница между людьми.*

4. Выражающий категорию грамматического лица. *Личные окончания глагола.*

В своих типичных употреблении *личный* восходит к лексеме *лицо* 4: *личный состав* — это состав лиц; *личное дело* (в одном из значений) — канцелярское дело, заведенное на некое лицо, *личные доку-*

⁸ В данном случае дело осложняется тем, что целый ряд слов рассматриваемого гнезда (**ličъnъ*, **naličъnъ*, **naličъnъje*) и др. соотносится (и этимологически, и по внутренней форме) одновременно с *лицо* и с *лик*, при том что само *лицо* (**lice*) этимологически тождественно **likъ* [ЭССЯ 15: 77].

менты — документы, удостоверяющие личность, *личное оскорбление* — это оскорбление в отношении личности человека (т. е. лица), *личные качества* — качества человека как личности, *личные связи* — это связи некоего лица, ср. также *личная свобода*, *личная безопасность*, *личное обаяние* и т. п. Однако, как и у большинства относительных прилагательных, общее значение отношения (к лицу) может конкретизироваться в разных направлениях; мотивирующее *лицо* может выступать субъектом некоторого действия, состояния или свойства (*личные наблюдения*, *расходы*, *потребности*, *симпатии*, *личная явка*, *вина*, *власть*, *ответственность*, *ошибка*, *рекомендация*, *подпись*, *личный опыт*, *вклад*, *доход*, *личное заявление*, *потребление*, *предпочтение*, *присутствие* и т. д.), может быть объектом (*личное уведомление*, *личная обида*, *неприкосновенность*, *безопасность*, *личный представитель*, *личные выпады*, *оскорбления*, *обвинения*), «посессором» (*личные сбережения*, *вещи*, *личное оружие*, *личный транспорт*, *личная библиотека* и т. п.).

К дополнительным семантическим компонентам, не фиксируемым у производящей лексемы (*лицо* 4), относится индивидуализирующее значение, которое акцентирует отдельность, персональность человека, противопоставляя его разного рода совокупностям людей — социуму, семье, роду (ср. *личный транспорт* в противоположность *общественному*; *личное благополучие*, *личное дворянство* — не передающееся по наследству). Эта семантика более явственно проявляет себя в таких выражениях, как *личный успех* (персональный успех отдельного человека), *личный стиль* (индивидуальный, особый), *личные интересы*, *отношения*, *связи*, *личная корреспонденция* (частная) и т. п. На дальнейших этапах словообразовательной деривации индивидуальное начало человека становится основой семантики слова *личность*, первоначальное значение которого — абстрактное имя признака, т. е. ‘личное’ в субстантивированном употреблении (об истории этого слова в русском языке см. [Виноградов 1994: 271–309]). Для слова *личность* в качестве первого значения БАС указывает ‘совокупность внутренних признаков и свойств, присущих человеку; личное и индивидуальное начало в человеке’. Исходное для лексемы *лицо* 4 значение ‘человек как член общества и как носитель индивидуального начала’ (*благородная личность*, *подозрительные личности*, *установить личность*) приводится в толковании БАС как второе значение; третьим дается устаревшее ‘колкие, обидные замечания в чей-либо адрес’ (*споры*, *доходившие до личностей*; *перейти на личности*); четвертым — просторечное *личность* ‘лицо’ (*глаза красные*, *личность бледная*). Еще сильнее семантический акцент на индивидуальном начале звучит в наречии *лично*, ср. толкования БАС:

1. Своей особой, сам (сама, сами). *Я сам, лично, к нему побегу.*

2. По индивидуальным, принадлежащим данному лицу свойствам, качествам; субъективно. *Лично мягкий в своей манере, он был строгим в своих принципах.*

3. Непосредственно (при личном местоимении или собственном имени лица). *Я лично не возражаю.*

В другом относительном прилагательном — *лицевой* — совмещаются значения (лексемы), непосредственно продолжающие семантику мотивирующей лексемы *лицо 1* (*лицевая вена, лицевой тик, лицевая боль, лицевое выражение* и т. п.) и лексемы *лицо 3* (*лицевая поверхность, лицевая сторона, лицевой шов, лицевое окно* и т. п.); второе из них представлено также в глаголе *лицевать* и его производных: *лицовка, облицевать / облицовывать, облицовка, облицовщик* и т. д. Кроме этих двух значений, БАС приводит для *лицевой* специальное значение ‘содержащий рисунки, иллюстрированный’ (*лицевая рукопись*), которое соотносится с *лицо 3* и особенно с его дериватами, в которых усиливается семантика ‘внешний, показательный и т. п.’ (*лицевать, облицовка* и т. д.).

Таким образом, оба прилагательных, образованных от *лицо*, — *личный* и *лицевой* — оказываются многозначными. При этом составляющие их лексемы не выводимы друг из друга (не являются продуктом непосредственной семантической деривации в рамках слова *личный* или *лицевой*), а «параллельно» и независимо производны (семантически и словообразовательно) от соответствующих лексем мотивирующего слова *лицо*. Следовательно, здесь мы имеем дело с другим видом полисемии, чем в случае семантической деривации на основе метонимии, метафоры, синекдохи и других регулярных способов семантического развития. В пределах каждого отдельного слова, производного от *лицо*, составляющие его лексемы отношением непосредственной семантической деривации не связаны, в отличие от лексем общего для них мотивирующего слова, в котором по крайней мере некоторые из лексем семантически производны от других лексем того же слова (*лицо 1* → *лицо 3*; *лицо 1* → *лицо 4*; *лицо 4* → *лицо 5*, но не *лицо 1* → *лицо 5* и не *лицо 3* → *лицо 5*, которые связаны друг с другом лишь опосредованно).

К лексеме *лицо 1* (часть тела), кроме упомянутых *личико, личной, лицевой*, можно отнести дериваты *лицезреть, лицезрение* (созерцать, созерцание *лицом к лицу*), а также, вероятно, *личина* ‘маска, искусственное, накладное лицо’ — как предмет и затем как образ, имидж (устар. также ‘лицо человека’; см. о слове *личина* [Виноградов 1977: 183]) и далее — *личинка* в биологическом (*личинки комаров*) и техническом значении (*личинка замка*); в последних дериватах доминирующим мотивом становится функция прикрывания и свойство отделимости от прикрываемого предмета. Эти признаки, нерелевантные для *лицо 1*,

связывают данные дериваты с лексемой *лицо* 3, одно из вторичных значений которого — ‘покрытие, облицовка’.

С лексемой *лицо* 2 ‘облик’, по-видимому, можно связывать дериваты *двуличный* (имеющий два лица, облика), возможно, также *лицедей* (создатель образа) и дальнейшие производные *лицедейский*, *лицедействовать* и т. д., а также устар. *личить* ‘приличествовать’ («Не личит нашему брату злословить»), ср. *не к лицу*; это же слово применительно к внешности оказывается дериватом лексемы *лицо* 1 (*платье ей к лицу*).

Лексема *лицо* 3, утратившая связь с человеком, становится основой целой семьи дериватов, продолжающих значение ‘внешняя сторона, поверхность предмета’ (*лицевой*, *лицевать* ‘об одежде’) и далее развивающих уже на новой основе значение ‘покров, искусственная поверхность чего-либо’ (*облицовка*, *облицовщик* и т. д., *наличник*). Другая линия деривации основывается на понятии внешнего, видимого как явного, присутствующего, существующего, имеющегося *налицо*: таковы *наличный*, *наличие*, *наличествовать* (ср. семантическую параллель (на)личный — *личность* и *сущий* ‘имеющийся, существующий’ — *существо* ‘человек, личность’).

К лексеме *лицо* 4 восходят прежде всего основные лексемы многозначного прилагательного *личный* и далее *личность* (см. выше), *обезличить*, затем, вероятно, *лицемер*, *лицемерить*, *лицемерный* (соизмеряющий свои слова и поведение со статусом лица-адресата)⁹; *лицеприятный* (*нелицеприятный*), *лицеприятие*, устар. *лицеприязнь* (пристрастное, благоприятствующее отношение к тому или иному лицу), *олицетворять* (персонифицировать, представлять в человеческом образе).

К дериватам лексемы *лицо* 5 относятся грамматические термины *личный*, *безличный* (*форма*, *предложение* и т. п.), *безличность*, *личность* (категория).

Приведенный здесь материал (заведомо неполный) демонстрирует сложную (иерархическую и многоплановую) структуру многозначности лексико-словообразовательного гнезда. Если, по выражению Е. В. Падучевой, набор значений многозначного слова можно трактовать как парадигму его значений [Падучева 2004: 15], то и «горизонтальные» дерива-

⁹ Признавая это слово, известное всем славянским языкам, старославянским наследием (возможно, созданным по образцу греч. *προσώποληπτης*), Фасмер, ЭССЯ и некоторые другие источники предполагают, что первоначально оно имело форму **lice-těpъ* и означало буквально ‘меняющий лицо’ и лишь впоследствии было соотнесено с глаголом **mĕriti* ‘мерить’ [Фасмер 2: 506; ЭССЯ 15: 79]. Между тем никаких подтверждений этой версии, кроме ссылки на литовское *veidmainys* ‘лицемер’, не приводится; поэтому другие этимологи ее не разделяют (см., в частности, [БЕР 3: 439–440; ESJS 7: 421–422]).

ционные ряды, образуемые производными этого слова (в их «мотивирующей» части), тоже связаны своего рода парадигматическими отношениями с мотивирующими лексемами и друг с другом. Но эти отношения в «вертикальном» измерении (в ряду значений одного многозначного слова, например, *лицо 1–5*) и в «горизонтальном» измерении (в деривационной цепочке, ср. семантические модификации *лица* в ряду *лицо 3 — лицевой — лицевать — облицевать — облицовка — облицовщик — облицовщица*) носят разный характер. В первом случае они более сложны, могут сочетать цепочечные и радиальные схемы (например, *лицо 1* «радиально» связано и с *лицо 2*, и с *лицо 3*, и с *лицо 4*, тогда как «цепочечная» схема лежит в основе ряда *лицо 1 — лицо 4 — лицо 5*). При этом один тип отношений связывает каждую из терминальных лексем с «главной» (*лицо 1*) или смежные лексемы в цепочке, где имеет место «непосредственная» семантическая связь, и совсем другой — терминальные лексемы друг с другом, соотносящиеся не непосредственно, а через «главную» лексему (например, лексемы *лицо 3* ‘передняя, внешняя часть, сторона’ и *лицо 4* ‘человек, личность’ отстоят друг от друга на значительно большем расстоянии, чем «непосредственно» связанные *лицо 1* и *лицо 4*), или несмежные члены цепочки (например, *лицо 1* и *лицо 5*).

Во втором случае (в деривационных рядах) семантические отношения между непосредственно связанными (смежными) членами (если вообще семантика претерпевает изменение) часто сводятся к простой кумуляции (приращению семантического компонента) или редукции (устранению семантического компонента), например, в *личина* ‘маска’ мотивирующая лексема *лицо 1* (‘часть тела’) приобретает дополнительные компоненты «искусственный» и «накладной» (последнее находит продолжение в *личинка*) и одновременно утрачивает «антропологический» компонент (принадлежность телесному человеку). Наконец, лексико-семантическое гнездо в целом имеет еще более сложную семантическую структуру, объединяя вертикальные и горизонтальные парадигмы в единое целое (ср. семантический ряд *лицо 1 — лицо 4 — личный* (в его многозначности) — *личность* (во всех значениях) — *личностный* и т. п.). Особую проблему составляет квалификация лексем многозначного слова, принадлежащих разным деривационным парадигмам, например, *личность* ‘человеческое существо, член социума’ (входящая в парадигму *лицо 1 — лицо 4 — личный 1 — личность 1*) и *личность* ‘грамматическая категория’ (входящая в парадигму *лицо 1 — лицо 4 — лицо 5 — личный 3 — личность 3*)¹⁰. Такие отношения целесообразно отличать от «чистой» полисемии и рассматривать как своего рода квазиомонимию, подробнее см. выше, с. 29–31.

¹⁰ Нумерация значений дериватов условная.

МНОГОЗНАЧНОСТЬ И ОМОНИМИЯ В ДИАЛЕКТНОМ СЛОВАРЕ

Достижения современной семантической науки в области изучения лексической многозначности (см. прежде всего работы Ю. Д. Апресяна и Д. Н. Шмелева, а также упоминавшиеся выше книги Е. В. Падучевой, Анны А. Зализняк, Г. И. Кустовой, Р. И. Розиной) не могут быть прямо применены к диалектному материалу по той очевидной причине, что семантическая теория ориентирована на системные отношения в лексике в рамках одного языка (ср. роль парадигматических партнеров многозначного слова — синонимов, антонимов, конверсивов и т. д. — в разграничении разных значений многозначного слова), а диалектная лексикология и лексикография как правило имеет дело с лексическими единицами, принадлежащими разным системам и не связанными непосредственными семантическими отношениями (суущественно еще и то, что диалектные словари носят в подавляющем большинстве случаев дифференциальный характер, не включают общезыковых значений и, следовательно, не дают полного набора значений толкуемого слова). Это значит, что между отдельными значениями «многозначного» диалектного слова, подаваемыми в словаре под цифровыми индексами, мы не можем установить отношений семантической производности, выводимости, или семантической деривации. Означает ли это, что мы вообще не можем претендовать на сколько-нибудь системное, основанное на определенных критериях, представление и толкование лексики в диалектном словаре? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к имеющимся словарям и постараться понять, чем руководствуются их составители, квалифицируя те или иные различия в значениях одного языкового знака как факты полисемии или омонимии.

Как известно, даже для литературного языка не существует общепринятых и однозначных критериев для разграничения полисемии и омонимии; противоречивыми истолкованиями однотипных и даже одних и тех же случаев изобилуют толковые словари (см. выше), тем более в диалектной лексикологии и лексикографии подобные критерии никем не сформулированы. Чаще всего в качестве таких критериев используются (эксплицитно или имплицитно) две характеристики лексических единиц, имеющих разные значения при общности звуковой формы: 1) наличие у них совпадающих компонентов значения или ассоциативной связи и 2) общность происхождения. Оба эти кри-

терия нельзя назвать строгими. Первый — хотя бы потому, что само семантическое толкование не подчиняется строгим правилам, особенно в диалектном словаре (чаще всего это дефиниции, предлагаемые используемыми источниками), значит, отсутствие или наличие общих компонентов зависит от данного собирателем или лексикографом толкования.

Например, в СРНГ в качестве омонимов даны глаголы **1.** *закричать* ‘начинать кричать’ (смолен.) и **2.** *заскрипеть* 1. ‘позвать’: «Закричи мальчика» (арханг., свердл.), 2. ‘заскрипеть’: «Закричали балки под мостом» (олонец.) [СРНГ 10: 164]. Совершенно очевидно, что все три значения (1, 2.1 и 2.2) содержат не просто общий семантический компонент, но общую доминантную сему «издавать звук, кричать», причем третье значение связано с первыми двумя отчетливой ассоциативной (метафорической) связью, а отличается от них лишь «субъектом» действия. Тем не менее в таком решении, которое приняли составители словаря, можно усмотреть по крайней мере два основания — грамматическое: глагол в значении 2.1 оказывается переходным, в отличие от остальных значений, — и, так сказать, лексико-семантическое: второе и третье значения обладают такими литературными эквивалентами (*позвать* и *заскрипеть*), которых нет у первого; наконец, в качестве дополнительного основания можно указать на смену в случае 2.2 области денотата (субъектом действия оказывается не человек, как в «прототипическом» значении глагола *кричать*, а предмет).

То же самое можно сказать о случае омонимов **1.** *закрой* 1. ‘фасон платья’ (арханг.), 2. ‘вырез на платье’ (арханг.), 3. ‘резное украшение над окнами’ (урал.) и **2.** *закрой* 1. ‘выемка по краю доски’ (арханг., воронеж., краснаяр., перм.), 2. ‘плотно составленные кромки досок’ (воронеж., краснаяр., новосиб., перм.), 3. ‘соединение, подгонка досок’ (урал.) [СРНГ 10: 165]. Общим семантическим компонентом для всех шести значений оказывается сема «резать, кроить», при этом значение 2.1 отличается от предыдущих минимально — только таксономическим классом своего денотата, хотя этот денотат (доска) уже фигурировал в случае 1.3; последующие значения 2.2 и 2.3 «производны» (на основе метонимии) от 2.1.

Относительность «семантического» критерия обнаруживает себя и с другой стороны: во многих случаях в рамках многозначных слов приводятся значения, не имеющие общих смысловых компонентов. Например, в архангельском словаре дается многозначное *гогара* (*гагара*) с такими значениями: 1. ‘птица гагара’, 2. ‘чайник’ (те же значения у *гогарка*); хотя второе значение носит скорее всего метафорический характер (по сходству формы сосуда с птицей), эта связь никак не отражается в толковании [АОС 9: 184–185]. В карельском словаре

для *пустяк* приводятся значения: 1. 'шутка', 2. 'пирог без начинки' [СРГК 5: 357], связь между которыми на уровне толкований увидеть невозможно. То же можно сказать о *пупка* 1. 'пуповина', 2. 'прыщик', 3. 'хвощ полевой' [там же: 349]. Ср. еще в СРНГ *зазноба* 1. 'простуда, лихорадка' (арханг.), 2. 'забота, тоска, скорбь' (владим., смолен.), 3. 'любовные отношения' (калуж.), 4. 'безнадежная любовь' (сиб.), 5. 'то, что мило сердцу' (волог., самар.), 6. 'подарок как доказательство любви' (пск.), 7. 'деревенская красавица' (ряз.). [СРНГ 10: 95]. Ясно, что в последнем случае мы имеем иерархическую структуру значений, в разной степени связанных между собой, однако общий элемент между «простудой, лихорадкой» и «любовными» значениями по крайней мере неочевиден и нуждается в доказательстве.

Еще сложнее обстоит дело с критерием «общего происхождения». Есть, конечно, очевидные примеры случайного совпадения разных по происхождению слов. Например, таковы архангельские омонимы **1.** *гнилой* (от *гнить*) и **2.** *гнилой* (от *глина* с соответствующим фонетическим преобразованием) [АОС 9: 156–157] или **1.** *голубень* 'голубика', **2.** *голубень* 'колыбель, зыбка' [там же: 275–276]; в СРНГ **1.** *закоп* (от *копить*) (свердл.) и **2.** *закоп* (от *копать*) (смолен.) [СРНГ 10: 151]; в карельском словаре **1.** *толчок* 'пест' (от *толкать*) и **2.** *толчок* 'ум, сообразительность' (от *толк*) [СРГК 6: 479]. Однако по большей части омонимия оказывается следствием расхождения значений и семантического отдаления некогда родственных слов, при этом степень этого отдаления, которая бы оправдывала трактовку их как омонимов, определить очень непросто. Так, в случае арханг. *глянуть* 'взглянуть' и 'нравиться', истолкованном в [АОС 9: 142] как омонимия, можно указать на такие родственные слова, как *приглянуться*, *неприглядный* и т. п., которые заполняют семантическую лауну и позволяют квалифицировать этот случай как многозначность.

Особую проблему составляют «независимые» (или параллельные) номинации разных денотатов по одному и тому же внешнему или функциональному признаку. Ср. в карельском словаре **1.** *продольник* 'лесная дорога', **2.** *продольник* 'юго-восточный ветер', **3.** *продольник* 'ловушка для птиц' [СРГК 5: 254]. Общее происхождение (от прилагательного *продольный*) здесь несомненно, но различие в таксономических классах денотатов слишком существенно, а сходство по общему мотивирующему признаку, по-видимому, недостаточно, чтобы трактовать такие номинации как многозначность в рамках одного слова. В псковском словаре дается пять омонимов: **1.** *крутель* (с дальнейшим делением на значения: 1. 'водоворот', 2. 'народный танец', 3. 'карусель', 4. 'беспорядочное движение людей'), **2.** *крутель* 'тот, кто свертывает самокрутку', **3.** *крутель* 'быстродвигающийся в воде червя-

чок, зародыш лягушки' (?), **4. крутель** 'о том, кто вступает в легкомысленные любовные отношения', **5. крутель** 'крутизна, обрыв' [ПОС 16: 242]. Из этого перечня «омонимов» (отвлекаемся от вопроса о точности и адекватности толкований) видно, что семантическое сходство «омонимов» **1–4**, мотивированных глаголом *крутить* и соответствующим действием кручения, несомненно (в противоположность **5. крутель**, мотивированному атрибутивом *крутой*; при этом, согласно некоторым версиям, эти слова могут быть родственными в дальней этимологической перспективе), в то время как четыре значения «одного слова» **1. крутель** не имеют между собой ничего общего на денотативном уровне.

Таким образом, критерию «общности значений», определяемой на денотативном уровне, не удовлетворяют случаи так называемых «ассоциативных связей» (термин Д. Н. Шмелева), т. е. связей метафорических и метонимических (предполагающих как раз денотативные различия); между тем и денотативная, и ассоциативная общность может служить и обычно служит (и в теории, и в лексикографической практике) основанием для констатации полисемии. Что же касается «критерия происхождения», то очевидно, что следует различать по крайней мере четыре разных случая:

1) собственно омонимию, когда для материально совпадающих лексических единиц не обнаруживается никаких общих лексико-семантических связей (случай литер. **1. брак** и **2. брак**, диал. **1. гнилой** и **2. гнилой**, **1. голубень** и **2. голубень**, **1. толчок** и **2. толчок**);

2) омонимию, когда такие единицы восходят к разным, но этимологически родственным словам (случай **1–4 крутель** по отношению к **5. крутель**);

3) квазиомонимию, когда они имеют общее мотивирующее слово или общие актуальные лексические связи (случай *пустяк*; *крутель* во всех значениях, кроме **5. крутель**; *глянуть*);

4) собственно многозначность, когда они связаны отношением семантической деривации (выводимости) или отношениями метафорических или метонимических «переносов» (случай *закричать*, **1–4. крутель**).

В последней категории в свою очередь следует различать разные виды полисемии в зависимости от типа отношений между отдельными значениями многозначного слова (денотативное расширение или сужение, специализация, смена семантического акцента в прототипической ситуации, метафора, метонимия и т. д.). Так, в широко распространенном многозначном **1. загнетка** [СРНГ 10: 11] большой ряд значений (1. 'углубление в печи', 2. 'шесток у русской печи', 3. 'устье русской печи', 7. 'род плиты', 8. 'лавка около русской печи', 10. 'продольный брус, за который держатся, взбираясь на русскую печь') свя-

зан с разного рода локусами, относящимися к ситуации разжигания огня (ср. там же глагол *загнетать* во 2-м значении 'разжигать печь, самовар'), т. е. мотивированы метонимическим переносом, а между собой соотносятся по принципу «денотативного расширения» (угол печи, шесток, устье печи, род печи, лавка у печи и т. д.); другие значения (4. 'горячие угли, зола' и 5. 'пук лучины, соломы для разжигания огня') соотносятся с «объектами» и «ресурсами» действия (углями и соломой разжигают огонь); третьи значения (6. 'заслонка печи' и 9. 'сковородник, ухват') указывают на «инструменты» самого действия или более широкой ситуации «разжигания огня в печи для печения хлеба» и т. п.); значение 11. 'процесс поджаривания в закрытой русской печи' можно понимать либо как метонимический перенос от характерного для действия локуса (тогда это случай регулярной многозначности, ср. *бани* как локус и как процесс), либо, что имеет больше оснований, — как параллельное образование от *загнетать* в значении 'поджаривать' (тогда это случай квазиомонимии).

Из сказанного следует, что диалектные словари, так же как лексикографическая практика в целом, нуждаются в более расчлененном, чем это принято, представлении явлений многозначности слов. Двух категорий — омонимии и полисемии — оказывается явно недостаточно для манифестации всех случаев сосуществования разных значений в рамках материально тождественных лексических единиц. Однако для этого необходимы более основательные теоретические исследования всей «шкалы многозначности», поиски критериев для разграничения ее разных типов и определения как «верхней» (по отношению к собственно омонимии), так и «нижней» (по отношению к «оттенкам значения» или «употреблениям») границы лексической полисемии.

СЕМАНТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КАРИТИВНОСТИ

Принцип системности в изучении лексики реализуется по большей части в одном отношении, а именно в отношении выбора тематических групп слов, относящихся к одному семантическому полю или фрагменту поля, к одному тематическому классу, к одному типу объектов или ситуаций и т. п. и имеющих вследствие своей денотативной общности сходные семантические свойства и общие направления семантического развития. В области сравнительно-исторической семасиологии и этимологии принцип системности проявляет себя в приемах так называемой групповой реконструкции лексики, требующей при семантической реконструкции отдельных лексических единиц обращения к истории слов того же тематического круга. Ориентация на онтологические области обозначаемых объектов и на соответствующие когнитивные модели их восприятия и интерпретации при группировке и изучении лексики кажется самым естественным способом установления регулярных отношений в языке, так же как учет логических категорий (предметная и предикатная лексика, фундаментальная классификация предикатов, абстрактная и конкретная лексика и т. п.). Они лежат в основе «грамматики смыслов» — принадлежность к тому или иному классу определяет семантические (и не только семантические) свойства слова. Однако, кроме такого рода «внешней» регулярности в организации смысловой структуры языка, существует и своего рода «внутренняя» регулярность, определяемая характерными для языка семантическими моделями, т. е. однотипными способами организации значений в рамках многозначного слова, представленными в большом числе слов.

Одной из таких моделей можно считать семантическую модель каритивности (от лат. *caritas* 'недостаток, скудость')¹. Эта модель

¹ Категория каритивности, известная многим языкам мира, может иметь не только семантический, но и грамматический характер, т. е. получать регулярное выражение с помощью специальных морфем. Ср. славянский префиксальный тип с *без-* со значением отсутствия, недостачи: *беззубый*, *бесплотный*, *бессмертный* и т. д., английские и немецкие суффиксальные образования на *-less*, *-los* и т. п. См. работу Вяч. Вс. Иванова [Иванов 1995], в которой каритивность как грамматическая категория рассматривается в типологическом плане на материале разных языков в связи с категориями отрицания и

представлена рядом слов, точнее гнезд (преимущественно прилагательных и их дериватов), общим признаком которых является семантика недостачи, отсутствия, нехватки чего-либо. Их многозначность представляет собой результат заполнения каритивного компонента значения разнообразными конкретными элементами, точнее результат замещения исходного каритивного компонента другими «недостачами». Если у прилагательного *сухой* исходный каритивный компонент, представленный в основном значении, — влага (ср. *сухая земля*), то у его семантических дериватов каритивность может пониматься как недостаток или отсутствие самых разнообразных компонентов (свойств, атрибутов), нормативно присущих определяемому объекту, — от жизненных сил, плоти, здоровья (*сухой человек*) до музыки (*сухой танец*, т. е. танец без музыкального сопровождения). То, что это не индивидуальная концептуальная схема многозначного слова, а некоторая семантическая модель, становится ясно из анализа других прилагательных, которые также развивают вторичные значения за счет заполнения своих «пустых» клеток семантической структуры разными «наполнителями».

Каритивы часто обнаруживают общность денотативных областей и оказываются применительно к ним синонимичными. Так, большинство рассматриваемых ниже каритивов получают в разных славянских языках значения:

- ‘постный, без жира, соли, кислоты и др. добавок’ — рус. *сухие щи* ‘постные щи’, *глухое* ‘постная еда’, *преснина*, *преснуха* ‘суп без приправы’, чеш. диал. *slepá polívka* ‘постный суп’, словен. *pusto meso* ‘мясо без жира’, хорв. *gluhó jelo* ‘пресная, несоленая пища’ и т. п.;
- ‘бесплодный, яловый’ — рус. диал. *слепец*, *слепушка* ‘колосья с пустыми зернами’, белор. *глухое жыта* ‘то же’, словац. *hlušina* ‘неурожайная земля’, рус. диал. *пустой* ‘неспособный производить потомство, бесплодный’ и т. д.;
- ‘нефункциональный’ — рус. диал. *сухая корова* ‘недойная корова’, *сухарь* ‘рыбак, вернувшийся с лова без рыбы’, *пустая баба*, *пустое дуло* ‘о бездетной женщине’, *пустой гриб* ‘несъедобный гриб’, пол. *strzały puste* ‘холостые выстрелы’, словац. *slepá kolěj* ‘старая заброшенная дорога, по которой не ездят’ и т. п.;
- они могут характеризовать человека телесного — рус. *сухой*, *сухощавый*, белор. *пусты* ‘худой, хилый’, чеш. диал. *suhar* ‘худой, хилый человек’,

посессивности (т. е. как необладание). В настоящей книге речь идет о каритивности как сугубо семантической категории.

- духовного — рус. *сухой* ‘о неэмоциональном человеке’, *пустой* ‘о легкомысленном человеке’, *слепая любовь*, *вера* и т. д.,
- социального — рус. диал. *пустоха* ‘старая дева’, *пустосум* ‘бедняк’, *слепой* ‘неграмотный, темный’ и т. п.;
- могут выражать семантику времени — рус. диал. *пресным часом* ‘быстро’, *пустым делом* ‘то же’, *глухая пора*, *глухомань* ‘полночь’, *слепая пора* ‘то же’, полес. *сухопаром* ‘внезапно’ и т. п.;
- семантику меры и интенсивности — рус. *пустяк*, диал. *всухо* ‘напрасно, впустую’, *пусто-пусто* ‘очень сильно’, *слепо* ‘много’, болг. *суха сиротина* ‘круглая сирота’, с.-х. *prijesna laž* ‘отъявленная ложь’, пол. *głucha cisza* ‘абсолютная тишина’;
- могут иметь яркие оценочные значения — рус. диал. *слепое сгодье* ‘дурень, болван’, чеш. диал. *slepák*, *slepota* ‘никчемный человек’, проклятие «Чтоб тебе *пусто* было!» и т. п.

Спектр значений слав. **sux-* и его производных не слишком велик и сравнительно устойчив. В качестве основного и первого во всех литературных и диалектных словарях приводится значение физического свойства сухости, трактуемого от противного — как отсутствие или недостаток влаги. Носителями этого свойства могут быть объекты мертвой природы — природные вещи и артефакты, которые способны впитывать (содержать) влагу, а также явления природы — погода (климат), земля, почва и далее местность, лишенные влаги и сырости. Другие значения считаются вторичными, метонимическими и метафорическими, и соотносятся с иным кругом реалий: это человек (физический и эмоциональный), пища (постная в противоположность скоромной); *сухой* может обозначать некоторые абстрактные признаки, такие как ‘чистый, без примесей’, ‘недостаточный, малый’, ‘пустой, полый’ и др.

В каждом из этих значений и применительно к каждому типу денотатов члены интересующего нас гнезда коррелируют (вступают в синонимические, антонимические и иные парадигматические отношения) со своим набором других лексем. Например, в основном значении это антонимы *мокрый, влажный, сырой*; в отношении к телесному человеку это синонимы *худой, худощавый, тощий*, антонимы *толстый, полный, жирный, тучный*; применительно к эмоциональной сфере — синонимы *сдержанный, холодный*, антонимы *живой, эмоциональный* и т. п. Этот набор других слов, с которыми регулярно коррелирует лексика данного гнезда в разных своих значениях и денотативных соотношениях, представляет собой некую важную системную характеристику, способную формализовать (или материализовать) на языковом уровне как логику семантических отношений между отдельными значениями в пределах самого гнезда, так и структуру многозначности соотносительных с ним лексем и характер семантических отношений между коррелятивными гнездами. При этом сама конфигурация семантических отношений и предметной соотношенности часто оказывается общей для всего комплекса взаимодействующих слов (гнезд), а иерархия значений и их распространенность (масштаб, степень представленности в материале разных языков и диалектов) — различными. Например, связь значений ‘сухой’ и ‘худой’ регулярна для прилагательного *сухой* (ср. *сухой пригорок* и *сухой человек*), т. е. представлена практически во всех лексикографических

источниках, тогда как для антонимичного прилагательного *сырой*, применимого к тому же типу объектов, выражения *сырой участок* и *сырой человек* неравнозначны — второе имеет ограниченное, диалектное употребление (подробнее см. ниже).

1. ‘сухой’. В своем основном (физическом) значении *сухой* не имеет синонимов и, в отличие от своих антонимов *сырой*, *мокрый*, *влажный*, не различает степени сухости и способа возможного контакта влаги с объектом (ср. поверхностный контакт, как в *мокрый*, или внутренний, как в *сырой* и *влажный*) [Спиридонова 2001]. Даваемое в большинстве источников толкование *сухого* как лишённого влаги отражает языковое восприятие этого свойства как независимого также от того, присуще ли оно объекту изначально, прототипически (*сухой песок*, *сухая мука*) или же появляется у него в результате некоторого процесса «сушения» (*сухарь*, *сухие фрукты*) либо недостатка (устранения) естественной влаги (*сухая река*, *сухой лес*).

Метеорологическое значение *сухого* (*сухой воздух*, *сухая погода* и т. п. с дальнейшим метонимическим переносом на время, когда стоит сухая погода: *сухой вечер*, *сухой июль*, *сухая осень*) соотносится с солнечным теплом и противопоставляется дождю, росе, туману, земной влаге. Длительное отсутствие дождей универсально обозначается как *сухое время*, *сушь*, *засуха*, *сухмень*, урал. *сухое ненастье* ‘пасмурная сухая погода’ [СРГСУ 6: 79] и т. п. В этом значении широко известны хрононимы, начиная от старого названия марта (др.-рус. *март рекомыи сухой*) и кончая полес. *Сухой тыждень*, *Сухой четверг*, *Сухая середа*, *Сухинды* (дни и периоды, когда было принято воздерживаться от работы во избежание засухи). Ср. также пол. *sucha środa* ‘среда на четвертой неделе после Пасхи’ [Karłowicz 5: 259]; болг. *Сух вторник* (он же *Черен вторник*) ‘вторник на первой неделе Великого поста, несчастный и опасный день’ [Маринов 2: 125, 164].

Реже признак «сухой» приписывается месяцу (луне), граду и грому (молнии). Ср. рус. забайкальск. *сухой молодик* ‘молодой месяц, стоящий вертикально к земле и предвещающий сухую погоду’: «Сухой маладик, сухавей: если чирис четверть ни абмоицца маладик-та, суха будит» [СГСЗ: 268]. В полесском народном календаре ряд хрононимов встречается как с эпитетом *сухой*, так и с эпитетом *градовой* или *градобойный*: «После Паски — Суха Сэрэда, после Трийцы — Суха сэрэда. Як будуть робиты люды, то дожу не будэ, будэ засуха. [Эти же две среды называют] Градова сэрэда» (Нобель Заречненск. р-на Ровен. обл.); «Среду сяткують од граду — Градовая середа, а четверг од грому — Сухи четверг, на великодном тыжни» (Оздамичи Столинск. р-на Брест. обл.). Согласно большинству свидетельств, Сухую среду (после Пасхи, иногда

после Троицы, после Миколы, перед Вознесением и др.) праздновали (остерегались работать) во избежание града (ее же называли часто *Градовой середой* или *Градовым днем*, иногда *Громовой середой* (Хоромск Столинск. р-на Брест. обл.), а Сухой четверг (обычно после Троицы, реже после Пасхи или в другое время) — во избежание засухи, но иногда различали *Сухую середу* и *Градовую середу* (хронологически не всегда уверенно их атрибутируя) и соответственно распределяли предписания и запреты: «Як робишь на Суху сэрэду, то засуха будэ. На Градову городить — то град будэ» (Речица Ратновск. р-на Волын. обл.); «Градовая Серада на Троицу у сераду. Это ж яе треба сильна съвяткаваць, каб град не йшоў. Як яе ня съвяткуеш, дак град рабицьме у сяли вреда, збивае дабро» (Жаховичи Мозырск. р-на Гомел. обл.) [Толстая 2005: 67–68, 242].

К метеорологической сфере можно отнести также рус. брян. *сухая молния* ‘зарница в июле’ [КСРНГ], серб. *суха (сува) муња* ‘сухая молния (молния без дождя)’ и рус. *сухорос* ‘отсутствие росы на траве, предвещающее дождь’ [СПГ 2: 424, СГСЗ: 462]. В обоих случаях семантика *сухого* близка к исходному, основному значению (поскольку речь идет об отсутствии или недостатке влаги — дождя, росы), но не идентична ему, а развивает его в направлении абстрактных значений — в первом примере ‘чистый, без примеси, без сопровождения, один лишь’, во втором — ‘малый, ничтожный, отсутствующий’ (об этих значениях см. ниже).

2. ‘худой, тощий, больной’ (о человеке и животном). Применительно к человеку физическому *сухой* означает недостаток «тела» и жизненной субстанции: рус. новгор. *сухойдой, сухарина, сухолалочный, сухолыткий, сухолывый, сухоляжский* ‘тощий, худенький человек’ [НОС 11: 5, 7]; карел. *сухолетъё* ‘худой, тощий человек’: «Наш парень такое сухолетъё вялое, одни кости» [СРГК 6: 404]; урал. *сухотка, сушенка, суходушина, суходушный* ‘худой человек или животное’: «Раньше коровы редко сено видели и были суходушины», «У меня ноне коровка суходушна»; *суходранка* ‘худая женщина’ [СРГСУ 6: 79–80]; перм. *сухольяжский* ‘чересчур тонкий (о человеке)’ [СПГ 2: 424], забайкальск. *сухой* ‘худой, хилый, маломощный’: «Канишки были сухие, корму ни було» [СГСЗ: 462], др.-рус. *сухость* ‘худоба’ [Срезневский 3: 631–632]; белор. диал. *сухандэль* ‘очень худой человек’ [СПЗБ 5: 25]; *сухавіцкі, сухарэбры* ‘то же’ [Янкова 1992: 347]; *сухарлявы* ‘то же’; *сухаразы* ‘с худым лицом’ [Станкевіч б/г: 1088]; укр. волын. *сухобоцкі, сухоребрый, сухоребрик, суха дринда* ‘то же’, *сухобиздя, сухоребриця* ‘худая женщина’ [Аркушин 2: 186–187]; пол. диал. *suchandrys, sucherlawy, suchorz, suchlęta* ‘худой, сухощавый человек’ [Karłowicz 5: 258]; чеш. диал. *suchaň, sucháč, suchajda, suchant, suché člověk* ‘то же’: «Je to

suché človek, samá kost'» (Это сухой человек, одни кости) [КЧДС], лях. *suhar, suharek* 'то же' [Sochová 2001: 244]; болг. *сухий* 'худой, истощавший, слабый' [Геров 5: 289]; с.-х. *suh, suv* 'худой, слабый' [RHSJ 16: 911]; словен. *suh, suhač, suhec* 'очень худой человек' [SSKJ 4: 1005]. Ср. в антонимичном поле рус. арханг. *сырой* 'здоровый, крепкий физически (о человеке)' [КСГРС], а также с.-х. диал. формулы приветствия, адресованные работающему человеку: «Sirova ti!» (Сырого тебе!), «Sirovo ti ramo!» (Сырого тебе плеча!), на что тот отвечает: «Zdrav bio!» (Здорово!) [RHSJ 15: 65]. Вместе с тем «сырой» может получать и противоположную трактовку: *сырой человек* 'мокротный, тучный и белокровный' [Даль 4: 681], *сырой ребенок* 'о младенце, родившемся слабым': «Сырой ребенок, он умрет; Сыренский, помирущий» (новгор., сиб.) [Баранов 2002: 33], «Сырой — долго не будет жить» (арханг.) [Мазалова 2001: 114].

Восприятие худобы как телесной (физической) недостаточности приводит далее к развитию у *сухого* значения 'больной, болезнь': рус. забайкальск. *сухой* 'худой, хилый, маломощный': «Корову-то как колоть? Сухая совсем» [СГСЗ: 462]; перм. *сухой* 'больной, высохший' [СПГ 2: 424], *сухая костина* 'о худом, изможденном человеке' [СПГ 1: 425]; дон. *глазные сухоты* 'болезнь, вызванная сглазом, от которой человек сохнет': «Ета з-глазу щилавек сохнить, глазניים сухоты называицца, бапки ету балесть лещут» [СРДГ 1: 100], белозер. *засушити* 'наслать болезнь': «На мене было так наделано, что я думала, что я умру. Мне сделали, меня так засушили... Мне были все кишки завязаны» [Адоньева 2004: 100], воронеж. *засухотеть* 'зачахнуть' [СРНГ 11: 77]; белор. диал. *сухота, сухоты* 'чахотка', *сухотнік* 'больной чахоткой', *сухоцкі* 'больной' [СПЗБ 5: 27]; *сухалом* 'ревматизм' [Станкевіч б/г: 1088]; др.-рус. *сушити* 'иссушать, изнувать; мучить, изводить', *сушитися* 'сохнуть, чахнуть' [Срезневский 3: 634]; укр. волын. *сухоти* 'детская болезнь, при которой ребенок худеет' [Аркушин 2: 187]; чеш. *souchotiny*, диал. *suchá nemoc* 'чахотка', *sucha ruka* 'высохшая рука', *suchar, suchan* 'чирей, болячка' [КЧДС], болг. *суха болест* 'чахотка' [Геров 5: 289], с.-х. *suha bolest, sušica* 'то же' [RHSJ 16: 912] и т. п. Ср. также среди имен лихорадок: *Сухота, Сухая*. Подобное семантическое развитие обнаруживает и *худой*: рус. перм. *худая, худоба, худобка* 'падучая', *худой* 'больной, болезненный от старости': «Худая у меня сестра» [СПГ 2: 514–515], урал. *худаться* 'болеть': «Здоровье хорошо, ничем не худаюсь, только рематизм у меня» [СРГСУ 6: 156].

Поскольку «иссушение» плоти может быть результатом не только телесных, но и душевных болезней, в денотативное поле *сухого* попадает также любовное томление, страдание, печаль и вся сфера любовных переживаний, ср. *сохнуть от любви, присуха, присуши-*

ка 'заговор или магическое действие, способствующие возбуждению любовного чувства', костром. *сушина* 'сильная любовь': «Уж така сушина у них, не могут друг без друга» [ЛКТЭ]; забайкальск. *сухарить, сухариться* 'испытывать взаимное чувство любви', *сухаранка, сухараночка, сухарёнка* 'возлюбленный, возлюбленная', *сухарник, сухарница, сахарочка* 'то же' [СГСЗ: 461–462]; урал. *сухота сухотушая* 'сильная печаль': «Напала на меня сухота сухотушая» [СРГСУ 6: 79], сев.-двин. *засохнуть* 'истосковаться': «Он засох по дому» [СРНГ 11: 50]. При этом *сухой* соотносится с огнем, жаром и противопоставляется холоду, ср. *охладеть, постылый, остуда* 'магия, направленная на прекращение любовного чувства'. Существует, однако, и противоположная ассоциация — сухого с холодным (и старым) и влажного — с горячим (и молодым), ср. с.-х. «Narav mladca jest vruća i vlažna, a starca studena i suha» (У молодого нрав горячий и влажный, а у старика — холодный и сухой) [RHSJ 16: 911], но она относится не столько к телесному, сколько к духовному человеку.

По другой линии идет семантическое развитие в рус. перм. *сухая любовь* 'платоническая любовь': «Сухой любовью четыре года ходили. Надо, девушки, дружить по сухой любви, а не так, как нонче: ишшо не женятся, а уже спят» [СПГ 1: 497]. *Сухая* совмещает здесь уже отмеченное абстрактное значение 'чистый, без примеси' и характерное для *сухого* и большинства соотносительных с ним лексем оценочное отношение к плотскому началу, о чем речь будет дальше. Ср. коррелирующие с данной семантикой значения антонимичных *сухому* слов: рус. волог. *мокрица* 'разгульная женщина, женщина легкого поведения': «В городах-то мокриц этих до лешего, то с одним, то с другим крутят»; арханг. *сырое слово* 'нецензурная брань, похабщина': «Чуть не по ему — сырым словом начнет ругаться, злюшкой до чего» [КСГРС]; вят. *сыромолоток* 'жировой, незаконный, небрачный ребенок' [Даль 4: 682], *сырометный, сыромолотый* 'незаконнорожденный ребенок' [Баранов 2002: 32]. Ср. также пол. *thuste anegdoly, dowiecipy, kawaly, słówka, żarty* 'непристойные, сальные анекдоты, шутки, остроты, словечки, розыгрыши» [Skorupka 2: 374].

Усиление оценочного акцента порождает такие общеотрицательные значения *сухого*, как 'беда' и 'горе': укр. волын. *сухота* 'беда' [Аркушин 2: 187]; белор. диал. *сухота* 'беспокойство, неприятность' [Янкова 1992: 347]; рус. карел. *сухота* 'горе, печаль': «Если погибнут, матерям-то сухота, взрослые»; *сухарь* 'то же': «С его, глупого, не спросишь: он избивает людей, а матери век сухарь, век будет переживать — дитя убьют» [СРГК 6: 404–406]; дон. *сухотиться* 'сохнуть от горя': «Так на ниво (хромого сына) сухотисся глядишь» [СРДГ 3: 150], *бабья сухота* 'о женской доле в противоположность девичьей красоте': «Девичья красота часовая, а бабья сухота вековая» (Ока) [КСРНГ].

Кажется, что в «соматических» значениях утрачивается какая бы то ни было связь с исходным восприятием сухого как противоположного *сырому*, *мокрому* и *влажному*. Однако на неслучайность совмещения значений 'сухой' и 'худой' указывает тот факт, что аналогичное сочетание противоположных свойств (т. е. 'сырого, мокрого' и 'полного, толстого') наблюдается в отдельных диалектных лексемах антонимичного поля: рус. диал. черепов. *мокрыак* 'толстяк' [СРНГ 18: 213], *сырой человек* 'мокротный, тучный и белокровный' [Даль 4: 681], *сыряк* 'то же' [Даль 4: 684]. Логику этой семантической связи проявляют другие, вполне нормативные антонимы *сухого* человека, а именно *жирный* и *толстый*, внутренняя форма и исходное значение которых восходит к понятию жира, которое в свою очередь обнаруживает внутреннюю связь с влагой, подтверждаемую семантикой многих лексем, обозначающих скоромную пищу: ср. рус. диал. *волога* 'жир, масло', *воложный* 'жирный, масляный, скоромный' и т. п. [СРНГ 5: 46–49] и, наоборот, *жир* 'сок растений', *жирный* 'сочный' и т. п. [СРНГ 9: 180–181]. Подробнее об этом см. с. 478–481; [Пьянкова 2005: 57–79]. Реже это сочетание значений демонстрирует прилагательное *толстый*, однако и такие примеры есть: рус. новгор. *толстое облако*, *толстая туча* 'дождевое облако, туча' [НОС 11: 45].

Синонимы *сухого* в этом значении — *худой*, *худощавый* (ср. рус. диал. *сухощавый* с тем же значением [Даль 4: 1243]), *тощий* — акцентируют разные стороны (и разную степень) качества «сухой» применительно к телесному человеку: первые два дают ему негативную оценку (ср. положительную оценку телесной плоти в *раздобрьте*), тогда как третий трактует худобу как «пустоту» (ср. значения родственных слов *тощий* и *тищетный*), и эта трактовка поддерживается белор. гомел. *пусты* 'худой': «Ох, мая ты дзеўка, яка ты пустая» [МДСГ 1978/6: 222], а также антонимичными *полный*, *располнеть*. Соотнесенность сухости и пустоты, соответственно влажности и наполненности, обнаруживается и в других контекстах (см. ниже).

Еще одной сферой обозначений, использующих лексику «сухого» и коррелятивные ей слова (особенно *сырой* и *толстый*), оказывается физиология воспроизводства человека и животных. *Сухой* называется недойная корова: «Корова сухою ходит, межмолок, переходница в передое» [Даль 4: 652]. *Сухой* называется женщина, не способная родить: болгары в Родопах после родов считали необходимым закопать послед в сыром месте, чтобы женщина не «сохла» и могла рожать дальше [Родопи 1994: 127]. Этому соответствует эпитет *сырая*, относящийся к только что родившей женщине или отелившейся корове: рус. перм. «Суседка-то их отругала, почто-де они меня сыру-то одну оставили» [СПГ 2: 430], *сырая баба*: «В течение первых трех дней

или около недели после родов русские крестьяне Прикамья называли женщину „сырой бабой“, у которой, мол, открыты все „ходы и протоки“. По верованиям, именно с такими бабами предпочитал вступать в связь сатана: „Сатана-то сырых баб шибко любит, когда у них в теле все открыто и мокро, вот и приходит, если такую бабу одну после родов оставят. Приходит, блуд сотворит, а потом и задавляet“» (Чердынский у., Пермская обл.) [Шумов, Черных 1996: 185]; «На сырую бабу блазнит много» (Прикамье) [там же], вят. *сырая* ‘о женщине после родов’ [КСРНГ]; укр. волын. *сира жунка, сира коро́ва*: «Не би корову, бо сира» [Аркушин 2: 145]; *сирова жинка* ‘женщина после родов’ [Гринченко 4: 123].

В этом случае, кроме мотива плодородия (ср. также *мать-сыра земля*), вероятно, можно усматривать более конкретное указание на физическую «сырость», т. е. послеродовые выделения. Ср. урал. *сырое местечко* ‘вероятно, детское место или вообще утроба’, *сырышно молоко, сырь* ‘первое молоко после отела’: «Молоко припахиват, пока корова не как следует обдоилась, сырышно молоко, пахнет сырым местечком, невкусно» [СРГСУ 6: 84] и новгор. *суходол* ‘время, когда корова не доится’ [НОС 11: 5], колым., якут. *засохнуть* ‘перестать доиться (о корове)’ [СРНГ 11: 50].

Следующим «антропологическим» семантическим «регистром» *сухого* оказывается характеристика человека чувственного и духовного: *сухой*, т. е. сдержанный, не дающий волю своим эмоциям, немногословный и замкнутый человек (ср. рус. перм. *сухаристый* ‘безразличный, равнодушный’: «Шибко уж паренек-то сухаристый, не до чего ему дела нет» [СПГ 2: 423]), противопоставляется человеку *живому*, эмоциональному и открытому. Эта оппозиция, в которой *сухой* надеется свойствами безжизненности, смерти, близка к оппозиции «сухой — свежий» применительно к миру растений, где сухость, отсутствие жизненных соков означает увядание, смерть, а «сырость», сочность, свежесть и зелень — жизнь. Ср. белор. *сырызна, сыравізна* ‘всякая зелень, употребляемая в пищу, овощи, фрукты’ [Станкевіч б/г: 1112]; рус. «Ис пэт дуба сырыва, / Ис пэт сырыва зеленыва / Вылетала либедей стада» (народная свадебная песня, рязан.) [Сб. ОРЯС 1916/45/1: 88]. На лексическом уровне соотносённость *сухого* и *живого* демонстрирует, например, оппозиция *сухой* (малой) и *живой* (обильной) воды: «Судно на сухой воде, на сухой, на мели. Нос на сухой, корма на живой воде» [Даль 4: 652]. В обрядовой и фольклорной традиции сухие, увядшие растения, ветки, травы, цветы устойчиво ассоциируются со смертью (например, в гаданиях об исходе болезни, в песенной символике и др.): Смерть бьет Кострому сухой веткой, от чего Кострома умирает [Зеленин 1995: 269], под сухую грушу следует хоронить колдуна (сказка) [Афа-

насев 2: 317], нечистая сила в заговорах изгоняется из пространства жизни «на сухой лес», туда же отсылается человек в формулах проклятий, ср. белор. «Лезь ты на сухі лес!» [Высоуї 1979: 230] и т. п.

3. ‘постный’. Денотативное поле пищи и, в частности, оппозиция постной и скоромной пищи — еще одна область, в которую проецируются значения *сухого* и большинства его парадигматических коррелятов. Сочетанию значений ‘влажный, сырой’ и ‘жирный, скоромный’ в семантическом спектре слав. **volg-*, **žir-*, **melk-* (см. с. 478–481) на противоположном полюсе соответствует семантика постной пищи у слов с корнем **sux-*: рус. диал. *сухой* ‘постный’: «У нас и в мясоед сухие щи не в диво»; *сухоядение* ‘самый строгий пост, без варева’, курск. *суховря* ‘сухая, постная пища, сухомятка’ [Даль 4: 651–654], воронеж. *сухой обед* ‘обед без мяса’, соль-илецк. *сухолом* ‘постная пища’ [КСРНГ], тамб. «На пост готовили сухое. Пякут блины на помин, а яйца туды не бьют и вместо молока воду добавляют. Это значит сухое» [Махрачева 1997: 43]; др.-рус. *сухоядь* ‘сухая пища, сухоядение (самый строгий пост)’: «В канонъ Богоявленья мяса не ясти, ни рыбы повелѣно отъ святыхъ правилъ, но токмо сухоядь» [Срезневский 3: 632], перм. *сухолоучий* ‘нежирный, не очень вкусный’: «Стряпали мы пироги из крапивы... да они сухолоучие больно» [СПГ 2: 424]; пол. *suchoty* ‘постная пища’: «Dzień sobotni był u niego postem ścisłym, z suchotami obchodzony» (Субботный день был у него строгим постом с соблюдением сухоядения) [SJPD 6: 1128], *sucha zupa* ‘постный суп, без жира’ [Skorupka 2: 242], *suszyć* ‘поститься на хлебе и воде’ [Karłowicz 5: 266]. Ср. также пословицу «Доброму и сухарь на здоровье, а злому — и мясное не впрок» [Даль 4: 650]. Сухость может пониматься и как физическое отсутствие жира (вне категории постной пищи): рус. забайкальск. *сухой мясо* ‘нежирное мясо’: «Нончи рябятишти-та катии пашли: жирный мяса и ись ня хочуть, сидять и с тарелти сухой мяса вылавливають» [СГСЗ: 462]; укр. волын. *сухе м'ясо* ‘мясо без жира’: «Сухе м'ясо то любимее» [Аркушин 2: 187]. Ср. в этом же значении *худой*: укр. волын. *худеє м'ясо* ‘мясо без жира’ [там же: 235], пол. *chude mięso, mleko* ‘мясо, молоко с малым содержанием жира’ [Skorupka 1: 137].

Сухими часто называются также постные дни недели: рус. арханг. *сухой день* ‘постный день (среда, пятница)’: «Первый раз скот в сухой день не выгоняют — молока не будет. В молочные дни надо выгонять» [ТРМ: 39]; «А среда, пятница — сухи дъни, стары-ти люди посту-ют, соблюдают, не йедят»; «То ф сухие дни пекли, молока, мяса не йели»; «А день-то сухой — так и на свадьбу сочни на воде» [АОС 11: 32], дон. *сухой день* ‘то же’ [СРДГ 3: 150], воронеж. *сухие дни* ‘то же’

[КСРНГ]. Ср. «Сухая пятница кости грызет (чесалка, гребень)?» (загадка) [Даль 4: 652]; укр. сум. «Сухой дэнь — нэскромный, постный» [ПА], пол. краков. *suchy piątek*: «W piątek się dzieci nigdy nie powinny kąpać: piątek suchy na dzieci» (В пятницу дети никогда не должны купаться — пятница «сухая» для детей) [Karłowicz 5: 259], чеш. диал. *suchí dňi* ‘постные дни’: «Gdi budú tento mňesíc suchí dňi? (= postní)» (Когда будут в этом месяце сухие дни, т. е. постные?) [КЧДС]. В народном календаре эпитетом «сухой» наделяются некоторые дни и периоды, требующие соблюдения поста: пол. *suchedni* ‘по предписаниям костела повторяющийся каждый квартал трехдневный период строгого поста и молитвы (среда, пятница и суббота)’ [SJP 8: 894]; *suche dni* ‘то же’ [Skorupka 2: 242]; болг. *Суха Коледа* (или *Малка Коледа*; о параллелизме *сухой* — *малый* см. ниже) ‘канун Рождества, когда соблюдается строгий пост’ [Геров 5: 289; Добруджа 1974: 304; Василева 1988: 7; Попов 1993: 92; Легурска 2000: 21]; этот же день (а также — чаще — канун Крещения) в Полесье называется *Голодная кутья*, *Бедная кутья*, *Постная кутья*. Скоромные дни соответственно называются «жирными» и «толстыми»: рус. новгор. *толста неделя* ‘неделя после Рождества’ [НОС 11: 45], белор. *толстая суббота* ‘суббота накануне масленицы’, пол. *Thusty czwartek* и т. д. (подробнее см. [Агапкина 2002: 36, 200]).

Коррелятивность *сухого* и *постного* находит поддержку и в семантическом спектре лексического гнезда **post-*. Достаточно привести такие рус. диал. значения, как арханг. *постный* ‘сухощавый, худой’: «Она така живокрова, да только постная»; амур. *постная трава* ‘непитательная трава’, сиб. *постный чай* ‘чай без молока’, арханг. *постоватъ* ‘быть в трауре, горевать, носить траур’: «Постовала, ходила в черном. Надо было год-от постоватъ по мужику» [СРНГ 30: 230–231].

4. ‘пустой’. В приведенном материале уже встретились примеры, в которых *сухой* приближается (в разной степени) к значению ‘пустой, полой, отсутствующий’. Таковы, в частности, выражения рус. костром. *всухо* ‘напрасно, впустую’: «Всухо сходила, закрыт магазин-от» [ЛКТЭ]; белор. диал. *дела сухое* ‘пустое дело’ [Янкова 1992: 347], ср. пол. *do sucha* ‘основательно, полностью, целиком, до конца’ [Skorupka 2: 242], словен. *sedem suhih let* (семь «сухих», т. е. прошедших впустую лет) [SSKJ 4: 1005]. Этот семантический компонент хорошо согласуется с «отрицательной» оценкой *сухого* как лишенного или имеющего недостаток влаги, жидкости, «массы тела», жизненных сил и здоровья, жира, приправы и т. д. Уже сам ряд возможной «недостачи» содержимого в своем предельном виде приводит к идее пустоты, незаполненности, исчерпанности. Связь этих значений находит подтверждение и с другой стороны: в семантическом спектре *пустого*

обнаруживаются те же значения, что и отмеченные выше у *сухого*, а именно ‘постный’, ‘бесплодный’, ‘безжизненный’. См. ниже, с. 89–90.

Некоторые из общих для *сухого* и *пустого* значений и контекстов присущи также другому синониму *сухого* — *тощему* (этимологически — ‘пустому’): рус. *тощий* ‘пустой, порожний’: «Обрете камень отвален и гроб тощ»; «Мы ныне тощи с утра, ничего не ели». *Тощая почва*, бедная, неплодная, не тучная; *тощий хлеб, зерно*, худое, сухое. *Тощий сыр*, не воложный, не жирный, сухой. О человеке, животном — ‘отощавший, некормный’ [Даль 4: 816]; алтайск. *тоще* ‘голодно’: «Наше поколение прожило холодно, голодно, тоще» [СРГА 4: 159]; перм. *тощак* ‘нечто тонкое, пустое’: «Зуб-от у лошади выносятся, сделается тощак, ямой чели»; *тощо*: «В кармане тощо. Нет денег» [СПГ 2: 442]; урал. *тощей*, *тощавой* ‘худой, с тощим, сухощавым телом’, *тощак* 1. ‘пустая порода’, 2. ‘пустота, образовавшаяся между слоями льда’ [СРГСУ 6: 98]; укр. во-лын. *тощак* ‘худое животное’, *тощий* 1. ‘худой’, 2. ‘болезненный’ [Аркушин 2: 206]; пол. *czczy żółdek* ‘пустой желудок’ [Skorupka 1: 152]. Обратим внимание на характерную для этих и многих других контекстов семантическую «перекрестность» связанных коррелятивными отношениями слов (в данном случае *сухой*, *худой*, *пустой*, *тощий*), которые используются как метаязык для взаимного толкования или перевода с одного языка на другой.

5. ‘БЕЗ, ЛИШЕННЫЙ ЧЕГО-ЛИБО’. Многие члены коррелятивного лексического «комплекса» закономерно развивают значение, родственное ‘пустому’, но не имеющее его абсолютного характера, т. е. подразумевающее отсутствие некоего конкретного компонента (признака), «нормативного» или типичного для денотата. Этим конкретным отсутствующим компонентом в случае *сухого* оказывается в первую очередь вода, влага, однако, в отличие от основного значения, имеется в виду такой контакт обозначаемого объекта с водой, который не является естественным, природным и, главное, внутренним: *сухие глаза* (без слез), *сухие уста*, *сухое горло* (ср. *промочить горло*), *сухой кашель* (без мокроты), перм. *сухой* ‘непьющий’ и *сырой* ‘пьющий’: «Ой, дак это твой брат, дак он у тебя сухой, непьющий, зато жена у него сырая» [СПГ 2: 424, 430], томск. *на суху* ‘в трезвом состоянии’ [КСРНГ], чеш. диал. *suchý mlýn* ‘мельница, работающая не на воде (ветряная или паровая)’ [КЧДС], с.-х. *suh* ‘жаждущий, страдающий от жажды’, *suho kumstvo* ‘ритуальное, так называемое искусственное кумовство, в отличие от крестильного (которое связано с «водным» ритуалом)’: «Ima tri vrsti kumstva: jedno se zove mokro, a dva suha. Mokro kumstvo znači kršteno, jedno suho vjenčano, a drugo šišano» (Есть три вида кумовства; одно называется мокрым, а два сухих. Мокрое ку-

мовство значит крестильное, одно сухое — венчальное, а другое — «стриженое» <по обряду пострижин>) [RHSJ 16: 911–912]. Ср. рус. выражение *мокрою бедою погиб* в значении ‘утонул’ и сохранившееся у чувашей (по мнению Д. К. Зеленина, коренное русское) выражение «сухая беда»: «Очевидно, *сухая беда* означает, в противоположность *мокрой*, смерть через удушение» [Зеленин 1995: 87]; аналогично укр. *суха справа* ‘преступление, не связанное с убийством и кровопролитием’ и *мокра справа, мокрый вчинок, мокре діло* ‘убийство, кровопролитие’ [ФСУМ 2: 853], рус. жарг. *мокрое дело, мокруха*.

Дальнейшее семантическое развитие вообще устраняет признак влаги и приводит к тому, что *сухой* начинает обозначать отсутствие любого характерного компонента, атрибута или признака объекта, ситуации: ср. рус. волог. *сухопарник* ‘пирог без начинки’ [КСГРС], томск. *сухие пирожки* ‘то же’, алтайск. *сухой хлеб* ‘один хлеб без всяких других продуктов’ [КСРНГ]; пол. *na sucho* ‘натошак’ [SJPD 8: 894], чеш. диал. *suchy chl’eb* (holý, bez pomazánky) ‘один лишь хлеб, без масла или чего-л. еще’: «Pracováł o suchém chlebj» (Работал, питаясь одним лишь хлебом), *o suchéj hubje* ‘на голодный желудок’: «Su celí deň o suchéj hubje» (Они целый день без еды) [КЧДС]; рус. арханг. *сухопляска* ‘пляска без музыкального сопровождения’ [КСГРС], осташк. *плясать под сухую* ‘без гармонии’ [КСРНГ], пол. *tańczy na sucho* ‘танцует без музыки’; диал. *suchy las* ‘голый лес, без листвы, весной, зимой’: «Gdy kukawka na suchy las zakuka, to będzie rok nieurodzajny na orzechy» (Если кукушка первый раз закукует на сухой лес, год будет неурожайным на орехи) [Karłowicz 5: 259]; рус. коми *прийти сухашом* (с охоты) ‘прийти с пустыми руками, ни с чем’, воронеж. *сухи-люлохи* ‘то же’ [КСРНГ], арханг. *сухарь* ‘рыбак, вернувшийся с лова без рыбы’, *сухаря принести* ‘вернуться с лова с пустыми руками’ [КСГРС]; волжск. *сухопайщик* ‘рыбак-бедняк, не имеющий своих снастей и судов; пай у них был «сухой», т. е. у них были только рабочие руки» [Копылова 2002: 155]; арханг. *сухая любовь* ‘добрачные отношения влюбленных без секса’: «Любовь-то двоя: сухая любовь — по-хорошему дrolятся, шибко крепкая, а сырая любовь — по-плохому, девка-то поддастся ему, дак потом не гленется, ребята-то дошли теперь стали»; *сухим ходом* ‘родить ребенка без замужества’ [КСГРС], волог. *сухая невеста* ‘невеста без приданого’: «Сухая невеста, шунды-мунды — платок да красик, в чём была», *всухую* (выйти замуж) ‘без приданого’: «Всухую выходили, парни увезут с беседы — какоё тут приданое?» [КСГРС]; пол. *uszło na sucho* ‘обошлось без последствий’, *wyjść na sucho* ‘выйти сухим из воды’ (т. е. без неприятных последствий) [SJPD 8: 894], чеш. диал. *byť na suchu* ‘сидеть без денег’ [Zaorálek 1963: 374]; словен. *biti suh* ‘не иметь денег’ [SSKJ 4: 1005]. Ср. также рус. *сухой проигрыш* ‘без

выигранных очков»; *сухой остаток*, *сухие цифры* ‘без комментариев’, пол. *suchy fakt* ‘существо дела’ [SIP: 365], болг. *сухо злато* ‘чистое золото, без примесей’ [Геров 5: 289], с.-х. *суво злато*, *сух* ‘лишенный чего-н.’, например, о том, кого обокрали и кто остался «сух» [RHSJ 16: 911–912].

Подобное развитие отмечается и у других каритивов: рус. *пустая порода* ‘не содержащая полезных ископаемых’, *пустоцвет* ‘цветок без завязи»; *пустозернь*, *пустозеренье* ‘колос без зерна’ [Даль 3: 1418]; новгор. *пустолесица* ‘безлесное пространство’ [НОС 9: 64] и т. д. См. ниже, с. 83–98.

6. ‘малый, недостаточный’. На периферии семантического спектра *сухого* располагаются немногочисленные образования, отличающиеся от предыдущей группы степенью проявления признака: они выражают не абсолютное его отсутствие, а лишь недостачу, неполноту, малое количество: рус. арханг. *сухая вода* ‘отлив, самый низкий уровень воды в реке’, *сухо воды* ‘мало воды — во время отлива на море’, ср. там же *полная вода* [КСГРС]; урал. *сухая вода* ‘отсутствие воды, небольшое количество воды’, *сухомоем* ‘о мытье в небольшом количестве воды’: «Чё сухомоем-то, надо на реке стирать», *сухорос*, *сухоросый*, *сухоросны*, *сухоросье* ‘о малом количестве росы’: «Сухоросны день для покоса ладны» [СРГСУ 6: 78–79]; беломор. *вода сухая* ‘малая вода, отлив’ [СРНГ 4: 332]; поволж. *сухая вода* ‘малое половодье’ [Копылова 2002: 30] (ср. там же: *сочная вода* ‘наибольшее повышение уровня воды’); волог. *сухой* ‘мелкий (о реке, ручье)’ [КСГРС], урал. *сухойдой*, *сухойдойка* ‘корова, дающая мало молока’: «Худо нам ноне: корова-то у нас сухойдой», «Сухойдойка она, дак мало молока-то у ей» [СРГСУ 6: 79].

Подобная семантика присуща и другим лексемам рассматриваемого круга: *пустолюдье* ‘где мало людей’ [Даль 4: 1418], ср. *пустяк* ‘нечто незначительное, малость’ и — *полно* ‘много, множество’, урал. *полнина* ‘то же’: «Народу-то полнина сѣдни в лесу» [СРГСУ 4: 81]; новгор. *толсто* ‘много’: «Воды-то не толсто было»; «Самим-то не толсто останется» [НОС 11: 44], а также простореч. *жирно* ‘много’: «Толсто будет — много, жирно, затейливо» [Даль 4: 788]. Это же значение отмечено у перм. *худо*, *худенько* ‘мало, недостаточно, немного, слегка’: «Я ишо худенько помню, как в церковь ходила» [СПГ 2: 514], *худосильный* ‘малосильный’ [там же: 515]; новгор. *худяк* ‘бедная, неплодородная почва’ [НОС 12: 28]; пол. *chuda glina* ‘сухая глина с преобладанием песка’, *chuda rola*, *ziemia* ‘неплодородная земля’ [Skorupka 1: 137], *тощая почва* ‘то же’, *тощий хлеб*, *зерно* ‘худое, сухое’ [Даль 4: 816] и т. п. Ассоциативная связь сухого с малым, а сырого, влажного — с большим количеством или размером находит любопытное подтверждение в болг. диал. фразеологизмах *правен у суша*

(букв.: делан в засуху) ‘о человеке малого роста’ и *правен у дъжд* (букв.: делан в дождь) ‘о человеке высокого роста’ [ФРБЕ 2: 173].

По-видимому, с этой семантикой можно связать и появление у *сухого* временного значения ‘внезапно’: белор. *сухоперна* ‘неожиданно, моментально’ [Станкевич б/г: 1088], полес. *сухопаром* ‘внезапно, скоропостижно’: «Сухопаром вмір» (Журба Овручск. р-на Житомир. обл.) [ПА]. Ср. рус. владим. *пустым делом* ‘скоро, быстро’: «Поставлю, он пустым делом и готов» [СРНГ 33: 148]. Заметим, что близкое к этому значение развивает и антонимичная лексема: рус. черепов. *суровуха*, на *суровуху* ‘второпях, наскоро’: «На суровуху побежал и не оделся» [Герасимов 1910: 81], однако оно может объясняться и на основе характерного для *сырого* / *сурового* семантического признака необработанности, начальной стадии цикла, ср. рус. *сырье*, *суровое полотно*, яросл. *сырое молоко* ‘молозиво’ [ЯОС 9: 94], белор. *сырадой* ‘свеже-надоенное молоко’ [Станкевич б/г: 1112]; пол. диал. *koń surowy* ‘необъезженный конь’ [Karłowicz 5: 265] и т. п.

Со значением количества и меры косвенно связаны южнославянские выражения типа с.-х. *суho i sirovo* ‘все, полностью, целиком’: «Suho i sirovo, malo i veliko. Sve moje suho i sirovo ostavljam moim sinovima» (Сухое и сырое, малое и большое. Все свое «сухое и сырое» (т. е. все, что имею, без исключения) я оставляю своим сыновьям) [RHSJ 16: 912]; болг. *и сухо и сурово; ни сухо, ни сурово*: «Сухо и сурово утре ще отиде на пагаир» (Все до одного (и стар и млад) завтра отправятся на ярмарку) [ФРБЕ 2: 742].

В ряде случаев *сухой* получает значение предельной степени качества или количества, близкое к местоимению *самый*, *сам*, *один лишь*, прилагательному *полный*, *абсолютный* и т. п. К приведенным выше примерам такого рода добавим пол. *zmoknąć do suchej nitki* ‘промокнуть до нитки’ [SJPD 8: 897], болг. *суха сиротина* ‘круглая сирота’ [Геров 5: 289], серб. диал. *сув* ‘один лишь, без других, другого’: «Завршио разред све са сувијем петоркама» (Закончил учебный год с одними пятерками), *суви болови* ‘сильные боли’: «Прободају га суви болови» (Его пронзает острая боль) [Станић 2: 351] и т. п.

С другой стороны, семантика малого количества, трактуемого как недостаток, закономерно порождает значение отрицательной оценки, ср. белор. диал. *суханут* ‘непутевый человек’, *дела сухое* ‘пустое дело’ [Янкова 1992: 347], пол. *suchy* ‘неприятный, неинтересный, скучный (о человеке)’ [SJPD 8: 900], чеш. *zůstat na suše, na suchu* ‘оказаться в трудной, неприятной ситуации’ [Zaorálek 1963: 374], серб. диал. *сувотан* ‘бедный, нищий, голодный’ [Станић 2: 351]. Ср., однако, положительную семантику *сухого*: с.-х. *duše suhe* (и *bogova*) ‘праведные, чистые души’, *суh put* ‘праведный путь’: «Bijeda na suhu putu» (букв.:

беднота, нищета на праведном пути) [RHSJ 16: 911], чеш. *být v suchu* ‘быть в благоприятной ситуации’, *dostat se do sucha* ‘оказаться в безопасности’, *je to v suchu!* ‘это обеспечено, надежно’ [Zaorálek 1963: 374], словац. *v suchu sedí* ‘об очень счастливом человеке’ (букв.: сидит в сухом) [Záturecký 1965: 230, № 119]; значение безопасности, надежности, удачи обязано известному многим языкам фразеологизму «выйти сухим из воды» (пол. *wyjść na sucho* [SJPD 8: 894], чеш. диал. *višeť s toho na suchu* (вышел сухим из воды) [КЧДС], словац. диал. *suchý obist’* [Smiešková 1988: 218], болг. *излизам / изляза сух от водата* [ФРБЕ 2: 742] и т. п.).

Рассмотренными значениями не исчерпывается семантический спектр и состав денотативных полей *сухого* и коррелирующих с ним лексем — остается еще немало не учтенных здесь значений как самого *сухого* (например, в номинации растений, животных, локусов, болезней и др.), так и общих для нескольких гнезд релевантных семантических признаков и употреблений, которые, правда, имеют менее регулярный характер и представлены единичными примерами из отдельных славянских языков и диалектов, как, например, общеоценочное значение ‘плохой, негодный’ у лексем *сухой, пустой, худой* (рус. диал. *сухор-мухор* ‘о плохом зерне’ [СПГ 2: 424]; *пустой* ‘плохой’ [СРНГ 33: 147], *пустодомка* ‘плохая хозяйка’ [СРДГ 3: 73]; укр. волын. *пусто* ‘нехорошо, скверно’ [Аркушин 2: 107] и т. п.), ср. также их использование для номинации персонажей низшей мифологии (новгор. *худяк* ‘нечистый дух’ [НОС 12: 28], *худой, худенький* ‘нечистый дух, черт’ [Власова 1998: 523], *пустодомка* ‘нечистый дух в пустом доме, кикимора’ [там же: 438–439], лихорадки *Сухота, Сухая, Сухея* [Юдин 1997: 230, 240, 255] и т. п.).

Таким образом, в разных своих значениях слав. **sux-* вступает в устойчивую (т. е. подтверждаемую материалом нескольких языков) семантическую корреляцию со следующими лексемами (лексическими гнездами): «синонимичными» **xud-*, **post-*, **pust-*, **tššt’*, «антонимичными» **sy-*, **mokr-*, **pbln-*, **təlst-* (корреляции с другими лексемами носят периферийный или окказиональный характер). Перечисленные лексические единицы (гнезда) в совокупности составляют своего рода лексико-семантическое макрогнездо, покрывающее определенные денотативные области и использующее для моделирования и номинации этих областей единый набор семантических признаков. Общность денотативного пространства, онтологические свойства заполняющих его реалий определяют и характер семантических отношений между лексическими единицами макрогнезда. Структура такого рода образования пока может быть очерчена лишь самым предварительным образом; приведенный выше материал позволяет отметить по крайней мере следующие его свойства.

1. Отношение семантической коррелятивности (в нашем случае синонимии или антонимии), как правило, связывает более чем одно значение (употребление, контекст) входящих в макрогнездо лексем (так, коррелятивность между *сухим* и *сырым*, *сухим* и *пустым* и др. прослеживается не только на уровне основных, физических, значений, но и на уровне ряда вторичных, переносных значений).

2. Коррелятивным отношением часто связаны более чем два гнезда макроструктуры (так, с *сухим* в значении 'благоприятный, праведный' антонимически соотносятся не только *сырой*, но и *мокрый*, *толстый*, *жирный*, *сальный*).

3. Лексемы, коррелирующие с *сухой*, обнаруживают аналогичные семантические отношения друг с другом (ср. *худой* и *пустой*, *пустой* и *полный* и т. д.), иначе говоря, коррелятивность в нашем смысле обнаруживает свойство транзитивности.

4. Статус общих семантических признаков и их лексическая «мощность» могут быть неодинаковы в соотносительных гнездах: в одном гнезде общий признак может формировать основное (одно из основных) значение, а в другом — периферийное значение или оттенок значения, закрепленные за определенным специализированным контекстом (например, значение 'худой, сухоощавый' для *худого* — основное, для *сухого* — одно из основных, а для *пустого* — периферийное; с другой стороны, значение 'траур' периферийно и для *сухого*, и для *постного*, а признак физического контакта с водой формирует основное значение и *сухого*, и *сырого*).

5. Одним из проявлений (следствий) семантической коррелятивности оказывается лексико-семантическая «перекрестность», когда, например, *сухой* означает 'постный', а *постный* означает 'сухой', а также отмеченная выше «взаимность» при толковании значений (значения отдельных единиц толкуются с помощью других единиц макрогнезда, выступающих в роли метаязыка описания).

6. Как правило, антонимические корреляции отличаются большей силой и устойчивостью, чем синонимические (т. е. «антонимы» связаны большим числом коррелятивных значений, чем «синонимы»).

7. Наконец, семантические корреляции лексем находят свое продолжение за пределами языка, в сфере культурной семантики и символики, где соответствующие концепты («сухое» и «сырое», «пустое» и «полное» и т. д.) получают мифологическое осмысление и магическую значимость в верованиях и ритуале.

Прилагательное *пресный*, принадлежащее к праславянскому лексическому фонду и известное всем славянским языкам и диалектам, обнаруживает в своем семантическом спектре далеко отстоящие друг от друга и, на первый взгляд, ничем не связанные значения, ср. хотя бы рус. *пресный* ‘лишенный соли и/или кислоты’ (о пище), болг. диал. *прясна булка* ‘женщина в первый год после замужества’ и чеш. *přesný* ‘точный, пунктуальный’. Денотативные области объектов, к которым может относиться это слово, — прежде всего пища, затем древесная растительность, и далее — любой объект (в том числе и человек) в аспекте его «временных» характеристик и вторично — зависящих от срока его существования функциональных свойств (новый, недавний, свежий и т. д.). «Синонимами» *пресного* в этих разных значениях оказываются такие семантически разнородные прилагательные, как *свежий, зеленый, молодой, тонкий, мягкий, новый, здоровый, жирный, влажный, сырой, сладкий*, а «антонимами» — *кислый, гнилой, соленый, увядший, старый, постный, сухой*. На роль семантической параллели² *пресного* может претендовать «синоним» *свежий*, имеющий с ним целый ряд «пересечений», а также до некоторой степени «антоним» *кислый*.

Пища — главная денотативная сфера, получающая обозначение (дескрипцию) через слово *пресный*. Пищевые значения (отсутствие или недостаток кислоты и/или соли, реже — приправы) представлены во всех славянских языках, но их место в общей семантической структуре многозначного прилагательного *пресный* и соотношение разных пищевых значений в рамках этой структуры в разных языках неодинаковы. Общеславянским и, вероятно, этимологически исходным можно считать значение ‘пресный’ применительно к хлебу и тесту, противопоставленное «ферментационному» значению *кислого* как продукта скисания, брожения (естественного или «технологического»). *Пресный* в этом случае означает ‘не содержащий кислоты, приготовленный без закваски’. Каритивный компонент «хлебного» значения, т. е. семантика недостаточности / отсутствия / лишения (в данном случае отсутствия закваски), становится источником, основой, семантическим импульсом к развитию всех или большинства других

² О семантическом параллелизме см. ниже, с. 99–101.

(в том числе не пищевых) значений слав. *prěsnъ*, в которых при обязательном сохранении самой семы недостаточности / отсутствия (выражаемой в толковании слова через «не», «без», «лишенный» и т. п.) «замещается» предмет недостачи / отсутствия: вместо закваски, кислоты может появляться соль (ср. *пресная вода*), минеральные и другие питательные вещества (*пресная земля*), а затем и более абстрактные сущности, в частности и прежде всего время и его единицы (*пресный* ‘новый, недавний’), возраст (*пресный* ‘молодой’) и др. (о чем ниже).

Особенностью каритивной семантики можно считать ее жесткую ориентацию на соответствующую «положительную» область значений, т. е. на семантическую структуру слов, обозначающих присутствие тех же самых признаков, атрибутов и свойств, причем семантическое содержание «положительной» лексики, как правило, богаче и структурированней, чем у соответствующих «каритивов» (ср. семантический анализ русской диалектной лексики «кислого» в работе [Пьянкова 2005: 15–38]). Рассмотрим подробнее семантику *пресного* и его партнеров, группируя лексический материал по семантико-денотативным признакам.

1. Пища: ‘некислый’, ‘несоленный’, ‘свежий’, ‘сырой’ и т. п. Общая семантическая структура слав. *prěsnъ* (как и других каритивов) может быть, таким образом, представлена как состоящая из двух компонентов: постоянного значения (каритивность) и переменного значения (предмет недостачи или отсутствия), к которым может добавляться интерпретация и оценка мотивирующего свойства или состояния определяемого объекта. Конкретное пищевое значение *пресного* зависит от трех взаимосвязанных факторов — от таксономического класса денотата, т. е. от того, о каком пищевом продукте идет речь: применительно к хлебу (тесту) *пресный* означает ‘без дрожжей, закваски’, к молоку — ‘свежий, не скисший’, к рыбе (мясу) — ‘свежий, незасоленный’, к браге (квасу) — ‘не перебродивший’, к овощам — ‘свежий, сырой, невареный’ и т. д.; от того, какого именно компонента недостает в его составе (соли, кислоты, заправки); от того, идет ли речь о естественном свойстве пищи, воспринимаемом на вкус, об отсутствии определенной обработки пищи — квашения, соления, варки или о свойстве свежей, неиспорченной, не прокисшей, годной для употребления пищи.

Соответственно можно выделить следующие наиболее распространенные «конкретные» пищевые значения:

- некислый на вкус: рус. диал. *преснуха* ‘яблоко без кислоты’ [ЯОС 8: 81], воронеж. *пресные* в знач. сущ. ‘сорт яблок’ [СРНГ 31: 92];
- некислый, неквашеный (не подвергшийся обработке, квашению) —

хлеб/тесто: ст.-слав. *опрѣснѣкъ* ‘пресный хлеб, опреснок’ [СС: 415], др.-рус. *прѣснець, прѣснокъ* ‘пресный хлеб, пресная лепешка’ [СРЯ XI–XVII 19: 48], ‘свежий, не бродивший пресный хлеб’ [Срезневский 2: 1702]; рус. *пресный* ‘приготовленный без заправки’ [БАС 11: 286–287], диал. *пресняк* ‘пресный хлеб’, урал. ‘пресное тесто’ [СРНГ 31: 93], *преснец, пресник, преснина, преснуха, пресняк* ‘пирог или лепешка из пресного теста’, *преснина* ‘пресное тесто, пресная лепешка’ [СРНГ 31: 91; ЯОС 8: 81], урал. *преснянка* ‘ватрушка из пресного теста’ [СРГСУ Доп.: 454], новосиб. *пресна* ‘пресное тесто’, *преснак* ‘лепешка из пресного теста’ [СРНГ 31: 91]; укр. *прісняк* ‘пресный хлеб’ [Гринченко 3: 455]; белор. витеб. *прэсны*: «Наш хлеб ня ўкіс і зусім прэсны» [Каспяровіч 1927: 250], *праснак, праснок, праснык, прасняк*: «Праснак з цеста на ўсю скавараду»; «Праснякі пяклі з мукі і бульбы»; «З прэснага цеста прасняк пякуць» [СПЗБ 4: 96]; *прэснік* ‘пресная лепешка’ [МДСГ 6: 218], *прасьняк* ‘пресный хлеб’ [Станкевіч б/г: 918], *прэсяк* ‘то же’ [СПЗБ 4: 177], «Як колісь була жыцця — на обед прэсяк, а на вечэру і так» (поговорка) [ТС 4: 265]; пол. *przaśny* ‘не содержащий кислоты, не квашеный’ (*chleb przaśny, niekwaszony, maza żydowska*), *przaśność* ‘свойство пресного теста, хлеба’ [SW 5: 16], *przaśnik* ‘пресный бездрожжевой хлеб’ [SJPD 7: 114]; болг. *пресен, пресничан (хляб)*, диал. *преснак* ‘сырная лепешка’, *преснец, пресник, пресница, преснопита* [БЕР 5: 668, 672–674; Геров 4: 377]; серб. *преснац* ‘вид бездрожжевого хлеба’ [РСХКJ 4: 993]; словен. устар. *presno testo*, диал. *presnec* ‘хлеб из пресного теста; печется обычно на Пасху’ [SSKJ 4: 52], *presnec* ‘белый хлеб, выпекаемый на Пасху’, *presnjače* ‘пресный хлеб, еда бедняков в постные дни’ [Möderndorfer 1946: 202–203];

молоко: рус. диал. *пресное молоко* «а) сырое некипяченое не-скишее. Арх., Волог., Новг., Пск., Твер. б) парное. Арх., Печор., Волог. ...» [СРНГ 31: 92–93]; волог. *пресное молоко* ‘свежее, парное молоко’ [КСГРС], яросл. *пресно́е молоко* ‘цельное, свежее молоко’ [ЯОС 8: 81], перм. *пресное молоко*: «Пресное — значит некислое» [СПГ 2: 200]; белор. диал. *прэснэ малако* [СПЗБ 4: 176]; болг. *прясно мляко, пряснак, пресник* [БЕР 5: 672–673; Геров 4: 377];

разная пища: рус. диал. *преснина*, ряз. *пресника* ‘пресная пища’ [СРНГ 31: 91], волог. *пресной* ‘не дошедший до готовности (о квасе, пиве)’: «Пресно ешшо, не дошёл» [КСГРС], перм. *пресный (квас)* ‘недоспелый, неукисший (квас)’ [СПГ 2: 200]; укр. *прісно*: «Хоч кисло, хоч прісно — усе вали умісто» [Гринченко 3: 455]; белор. диал. *прэсна* ‘общее название пресной пищи’: «Што будзем

гатаваць? — Прэсну»; «Усё варылі, была кісла і прэсна» [СПЗБ 4: 176]; *прасняціна* ‘пресное кушанье’ [Станкевіч б/г: 918]; гомел. *прэсніца* ‘пресный борщ’: «Я сягонні прэсніцу ела» [МДСГ 6: 218];

- несоленый: рус. *пресный* ‘лишенный вкуса вследствие отсутствия или весьма незначительного количества соли’ [БАС 11: 286–287];
- несоленый, незасоленный, свежий (не подвергшийся обработке — солению): рус. диал. *пресный* ‘сырой, свежий’: «Я пресные-то огурцы совсем не ем» [СПГ 2: 200], *преснодушный* ‘о человеке, который не ест свежую рыбу’: «У, преснодушный! Не может свежего есть, рыба пресной кажется» [СРГК 5: 143]; болг. *прясно масло* ‘сливочное несоленое масло»; *пресносолен* ‘свежепресольный, малосольный’ [Бернштейн 1966: 512]; словен. книж. *presne rybe* ‘свежая (несоленая, не консервированная) рыба’ [SSKJ 4: 45];
- не содержащий приправ, не заправленный: рус. диал. *преснина*, *преснуха* ‘суп без приправы’: «Преснина-то — суп без приправки. Раньше готовили преснину: мясо и крупа и всё» [СРГК 5: 143];
- имеющий «нейтральный» вкус — не соленый, не кислый, не горький (о разных видах пищи): рус. *пресный* «в чем нет никакого резкого, ясно сознаваемого вкуса, кроме разве небольшой сладковатости, или приторности» [Даль 3: 1391]; пол. *przaśny* ‘лишенный определенного вкуса, не кислый, не соленый’ [SJPD 7: 114]; серб. *пресан* ‘не имеющий определенного характерного вкуса, приготовленный без соли и необходимых приправ’: *пресно јело* [РСХКJ 4: 984];
- сладкий: рус. диал. кур., орлов. *пресневый*, *пресневой* ‘сладкий’ [СРНГ 31: 90], *пресный* ‘сладкий’: «Земляника в лесу пресная» [СРГСУ 4: 120; СРНГ 31: 92]; волог. *пресневеть* ‘быть сладковатым на вкус’: «Чай-от не сладкий настояшшо, а еле пресневет. Молоко пресневет, отдает сладостью», *преснить* ‘то же’: «Преснит водичка — варенье было в чашке» [КСГРС];
- сырой, невареный, свежий (не подвергшийся обработке, варке) — мёд: др.-рус. *прѣсный медъ* ‘свежий мед’ [СРЯ XI–XVII 19: 49]; пол. *miód przaśny* ‘натуральный мёд (niesycony, nie pitny, surowy, niegotowany, w plastrach lub patoka)’ [SW 5: 16; SS 42: 81]; серб. *пресан* ‘невареный, непеченый, несущеный, сырой’ или ‘недоваренный, недопеченный, недосушенный’ [РСХКJ 4: 984]; молоко: болг. *прясно мляко* а) ‘сырое’, б) ‘свежее»; овощи: рус. диал. *пресная капуста* ‘свежая, сырая капуста’ [СРНГ 31: 92], волог. *пресной* ‘свежий, сырой, не вареный’: «Пресной морковки мне не сгрызть, одни ясны <десны> остались» [КСГРС]; словен. *presen*: «to zelenjavo jedo presno» (эти овощи едят сырыми) [SSKJ 4: 45];

- свежий, только что приготовленный, сорванный, добытый: рус. волг. *пресной* ‘только что сорванный, срезанный, зеленый (о ветках, цветах)’: «Кто болеёт, свои (родственники) сорвут пресную березовую ветку, поставят в передний угол и молитовку читают. Каждый день, пока на здоровье не повернется, пресную березку ставят» [КСГРС], болг. *пресный* ‘что е скоро, недавно набран, уловен, заклан; что не е много стоял’: *пресны ягоды, прясна рыба, прясна сланина* [Геров 4: 377]; *пресен* ‘свежий (хлеб, рыба, плоды)’; *преснина* редк. ‘свежие продукты (мясо, молоко, брынза и т. п.)’ [Бернштейн 1966: 512–513; Геров 4: 377], диал. *преснина* ‘свежина, мясо только что забитого животного’, ‘первые в году мясо, овощи, зелень’ [БЕР 5: 668]; словен. устар. *presnina* ‘сырой корм, особенно коренья, картофель, репа’: «presnino spraviti v klet; kuhali so največ presnino» (убрать корма в погреб; варили главным образом корнеплоды) [SSKJ 4: 52];
- молодой, зеленый — овощи: пол. *kartofel przaśny* ‘свежий, молодой картофель’ [SW 5: 16]; болг. диал. габров. *пресан фасуль* ‘зеленая фасоль’ [БЕР 5: 669]; с.-х. *prijesan kupus* ‘koji nije kiseo, nego onako zelen (букв.: капуста не заквашенная, а свежая, зеленая)’ [RHSJ 11: 933].

В пищевом поле партнерами *пресного* во «вкусовом» значении оказываются *кислый*, *соленый*, *сладкий* (редко *горький*), обозначающие в противоположность нейтральному, немаркированному, лишённому определенности вкусу *пресного* маркированный, определенный вкус: ср. др.-рус. «Аще пред кого поставляеши еству или питие... или пред тебя поставятъ, всякаго брашна не подобает похулити, ꙗзати: гнило или кисло, или прѣсно, или солоно, или горко» [СРЯ XI–XVII 19: 49]. Применительно к хлебу / тесту *пресный* устойчиво противопоставляется *кислому*, ср. рус. диал. *спутать кислое с пресным* ‘смешать что-то несовместимое’ [СРНГ 31: 93], др.-рус. «Ты велишь сделат(ь) пресно, азъ зделаю кисло» [СРЯ XI–XVII 19: 48]; пол. «przaśność a. słodkość z kwasem nie zgodzą się» (пресное или сладкое с кислым не сойдутся) [SW 5: 16]; никаких синонимов *пресного* в этом значении не зафиксировано. Иная ситуация с молоком: если для скисшего молока нормальным определением, как и для хлеба, служит *кислое*, то свежее, нескисшее молоко наряду с *пресным* часто называется *сладким*. Соотносительность *пресного* с кислым (как в перцептивном, вкусовом, так и особенно в «ферментационном» значении) носит в славянских языках универсальный характер, тогда как соотносительность с соленым и солением представлена не во всех языках (из литературных языков наиболее отчетливо в русском).

Кроме пищи, в ряде славянских языков прилагательное *пресный* используется для номинации речной, колодезной, родниковой или дождевой воды (метонимически также водоемов) в противоположность *соленой* морской воде. В этом случае *пресный* полностью утрачивает семантическую соотнесенность с *кислым* и означает ‘несоленный’; его «синонимом» в этом значении в ряде языков и диалектов является *сладкий*, ср. пол. *woda prząsna = słodka* [SW 5: 16]; кашуб. *prąsna woda* ‘вода после грозы в озере или реке, особенно пригодная для ловли рыбы’ [Sychta 4: 177].

Корреляцию с *кислым*, характерную для пищевых значений *пресного*, вне пищевого поля сохраняют лишь немногие употребления (контексты) интересующего нас прилагательного, в частности это *пресная земля, почва*, где *пресный* получает противоречивое толкование — либо это ‘земля, лишенная минеральных и других питательных веществ, необходимых растениям’ [БАС 11: 286], либо ‘плодородная земля, чернозем’ [СРНГ 31: 92], либо ‘пашня, возделанная земля’ [SS 42: 81], ср. *кислая почва* ‘с кислым перегноем, не перепревшая’ [Даль 2: 276], а также рус. сиб. *пресная шерсть* ‘овечья шерсть, полученная стрижкой овец’: «Она ценится гораздо дороже ..., чем *кислая* ..., полученная продолжительной мочкой овчин в квасе» [Список 1899: 507]; серб. *пресна кожа* ‘необработанная, не вымоченная в кислоте кожа’ [РСХКJ 4: 984].

2. ‘сырой, влажный’. Отдельную группу образуют случаи, в которых *пресный* сохраняет семантическую соотносительность с *кислым*, но в отличие от «пищевых» контекстов, где они составляют антонимическую пару, в этом случае *пресный* выступает в качестве синонима *кислого*, коррелируя со вторым из его основных значений, а именно со значением ‘мокрый, сырой’. В Полесье, в районе Нижней Припяти, теплая, мягкая, сырая зима называется *пресна* или *прісна зима*, причем на смежных территориях Полесья в этом значении выступают эпитеты *гнилая, сырая, теплая, мягкая, опарная, паганая* и др. [Никончук 1994: карта 107]; ср. еще белор. диал. *прэсна* (земля) ‘не замерзшая’: «Цепер на прэсну землю снег упаў, прэсна зіма»; «Бувае прэсна зіма, снегу богато упадзе» [ТС 4: 265], примеры указывают скорее на значение ‘сырой, мокрый’.

Семантика сырости, прелости, гниения представлена также в арханг. *преснёвый* ‘гниющий (о сене)’: «Сено преснёвое ужо, загорелое: мокрое было да под солнцем полежало дак, вот и загорело»; «Преснёвое сено, тянет сырым от его» [КСГРС], перм. *преснеть* ‘гнить’: «После дождя сено преснеть начинат, коль не высушить» [СПГ 2: 199]; волог. *преснеть* ‘гнить, портиться (о сене)’: «Как сено смечут недо-сушеное, оно гниёт там, преснеет, его пересушат и смечивают опять,

говорят — стог горит»; арханг. *пресность* ‘сырость, жижа’: «Тальцы <окно воды на болоте> как залезёшь, выбраться невозможно: сверху така омманка, така пресность, жирок такой как находится» [КСГРС].

Признак сырости часто фигурирует и в словарных толкованиях *пресного* и его дериватов, обозначающих древесную растительность, ср. арханг., волог. *преснина* 1. ‘плохой лес с некачественной слабой древесиной, растущий обычно в сырых местах’: «Преснины много на болотах»; «Преснина — мягкое дерево, оно гниёт скоро», 2. ‘молодой лес со слабой, сырой древесиной’: «Преснина — так это молодое дерево, хрупкое оно, еще сырое — и дрова-то не горят, крупносллой», 3. ‘хороший крепкий лес с качественной древесиной’: «Преснина бывает на хорошем месте, дак годовой слой толстый у неё» [КСГРС]³.

В метеорологических контекстах *пресный* вновь расходится в семантике с *кислым*, ассоциирующимся с сыростью, влагой, осадками, тучами и т. д.: арханг. *пресневеть* ‘очищаться от туч, облаков (о небе)’: «Небо пресневет уж, эо и солнышко видать» [КСГРС]. Ср. также рус. *пресный луг* ‘сухой’ [Даль 3: 1391]. Таким образом, по признаку «сырой ~ сухой» *пресный* и *кислый* могут быть как синонимами, так и антонимами. Подобная энантиосемия наблюдается у *пресного* и по отношению к некоторым другим семантическим признакам.

3. СЕМАНТИКА «ВРЕМЕНИ»: ‘СВЕЖИЙ’, ‘НОВЫЙ’, ‘НЕДАВНИЙ’, ‘МОЛОДОЙ’ И Т. Д. Кроме пищи и воды, прилагательным *пресный* может определяться множество других объектов, начиная от древесной растительности и кончая человеком (телесным и духовным) и абстрактными сущностями. В этих случаях *пресный* может принимать самые разнообразные конкретные значения, которые базируются уже не на вкусовых признаках («кислый», «соленый»), как в пищевом поле, а на признаках, имеющих отношение к категории времени. Временная семантика зарождается у *пресного* еще в рамках «пищевой» лексики (см. выше значение ‘свежий’ применительно к пище, плодам, зелени), где она может пониматься в общем каритивном смысле как «недостаток, малая часть прошедшего от некоей начальной точки отсчета времени», но в дальнейшем отрывается от пищевых денотатов и приобрета-

³ Данные значения и контексты, в которых *пресный* не обнаруживает свойств каритива, возможно, объясняются притяжением к парониму *прелый*: ср. рус. диал. *прелый* ‘теплый, мягкий, сырой <в словаре ошибочно ‘скорый’> (о климате, погоде)’: «В прелую зиму всё время сыро, мокрый снег идёт с дождём»; ‘незамерзающий (о водоеме)’: «Явроньга — прела речка, не замерзает» [СРНГ 31: 85]. Благодарю В. З. Демьянкова, обратившего мое внимание на эту семантическую параллель.

ет самостоятельное значение и широкую сферу применения, используя семантический импульс, заключенный в понятии свежего как нового, недавнего, первого. В дальнейшем эти временные значения получают возможность самостоятельного развития в направлениях, задаваемых другими, сопутствующими, не временными семами: например, новое в антропологическом и вегетативном регистре начинает толковаться как возрастная категория и преобразуется в молодое; молодое в свою очередь закономерно порождает значение незрелого, слабого, тонкого, рыхлого, бледного, пустого; свежее ассоциируется с чистым и т. д.

К наиболее распространенным значениям этого круга (основанным на категории времени) относятся следующие:

- **новый:** рус. диал. волог. *пресная изба* ‘новая изба’ [КСГРС]; болг. диал. *пресни дрехи* ‘неношенная одежда’ [БЕР 5: 668], *със пресни сили* ‘со свежими, новыми силами’ [Бернштейн 1966: 512];
- **недавний, свежий, только что случившийся:** рус. диал. *пресная шерсть* ‘шерсть, состриженная с овец’, владим. *пресной* ‘имевший половую связь с женой в прошедшую ночь’: «Как я в церковь пойду, коли я пресной» [СРНГ 31: 92–93]; укр. *прісни (сніг)* ‘только что выпавший (снег)’ [Аркушин 2: 93]; болг. диал. *пресномленина* ‘мука свежего помола’, *преснопита* ‘лепешка из муки свежего помола’, *преснице* ‘вероятно, только что вспаханная земля’ (ср., однако, выше другие значения *пресного*, относящиеся к почве) [БЕР 5: 668], *прясна рана* ‘свежая рана’ [Бернштейн 1966: 512], *пресна/прясна душа* ‘только что умерший’ [Вакарелски 1990: 142], *пресен гроб* ‘свежая могила’ [Геров 4: 377], *пресна/прясна булка* ‘женщина в первый год после свадьбы (до рождения первого ребенка)’ [Гребенарова 1998: 163, Добруджа 1974: 273], *пресникар* ‘грудной ребенок’ [БЕР 5: 673]; с.-х. *prijesna rana* ‘свежая рана’: «Koja nije stara, nego odmah, kad se čovek ranī» (букв. не старая, а такая, когда человек только что ранен) [RHSJ 11: 933]; словен. *slika na presno* ‘фреска, т. е. живопись по сырой, свежей штукатурке’ [SSKJ 4: 45]. Заметим, что и в этом, сугубо временном значении *пресный* может (хотя и редко) сохранять корреляцию с *кислым*, ср. сиб. *кислая земля*, *кислый пар*, *залог* ‘целина, вспаханная в прошлом году’: «На этом кислом залоге или кислом паре может быть (на первый год посева) хороша только солома хлеба, а не зерно» [СРНГ 13: 235];
- **первый:** болг. *преснина* ‘первые в году мясо, овощи, зелень’, *пресномелица* ‘первая мука, смолотая после того, как налажена мельница’ [БЕР 5: 668];

- время, срок (малое, малый): рус. диал. арханг. *пресным часом* ‘быстро’ [КСГРС]; болг. диал. видин. *из пресно* ‘вовремя’ [БЕР 5: 668].

Заметим, что временные значения характерны и для других каритивов: рус. владим. *пустым делом* ‘скоро, быстро’ [СРНГ 33: 148], полес. *сухопаром* ‘внезапно’ (подробнее см. с. 64; 93).

Далее на этой основе закономерно возникают значения:

- свежий, чистый: болг. *пресен въздух* ‘свежий, чистый, прохладный воздух’ [Бернштейн 1966: 512]; словен. *presnost* книж., редк. ‘чистый, вымытый’: «predpisi o presnosti in čistosti sadja» (букв.: предписания относительно свежести и чистоты фруктов) [SSKJ 4: 53];
- чистый, в чистом виде, ничем не разбавленный: с.-х. *prijesna laž* ‘очевидная, откровенная ложь’ [RHSJ 11: 933];
- молодой: рус. диал. перм. *пресное молоко* ‘об очень молодом человеке’: «Я ишо пресно молоко тогда была, не вошла в силу-то, а много робила» [СПГ 1: 521], волог. *пресной* ‘молодой, гладкий (о коже)’: «У тебя кожа пресная ешшо, а у меня эко пилики <складки, морщины>» [КСГРС]; болг. *пресный* ‘молодой, зеленый’ [Героу 4: 377], *преснота* перен. ‘свежесть, молодость’ [Бернштейн 1966: 512];
- молодой, слабый, рыхлый, непрочный. В этом значении *пресный* относится прежде всего к древесной растительности — «древесные» значения широко представлены в восточнославянских, особенно русских диалектах, наряду с «хлебными». Ср. рус. *пресный лес*, «мяндовый, рыхловатая слоями сосна; она бела, слои толстые, неокреплые, заболонь широкая» [Даль 3: 1391], диал. *пресняк*, *преснячина* ‘редкослойное дерево с неплотной, непрочной древесиной; лес с недоброкачественной древесиной’, *пресновой*, *пресноватый* (о дереве, лесе с непрочной древесиной), камчат. *преснецына* ‘береза’, ряз. *пресниха* ‘древесина, не содержащая смолы’ [СРНГ 31: 91–93], карел. *пресненький* ‘молодой невыстоявший (о лесе)’, карел. *преснина* ‘молодые деревья с мягкой древесиной’, *пресный* ‘неокрепший, слабый, молодой’: «Пресное дерево, оно молодое, быстро гинет, оно такое слабое потому что» [СРГК 5: 143], перм. *преснина* ‘дерево с рыхлой, неплотной, слабой древесиной’: «Нынчѐ дерево не в срок рубят, оно как преснина, как репа» [СПГ 2: 199; СРНГ 31: 91], новосиб. *пресника* ‘то же’ [СРНГ 31: 91], волог. *преснуха*, *преснизина* ‘дерево со слабой, рыхлой древесиной’, арханг., волог. *пресной*, *пресновый* ‘слабый, рыхлый, некачественный (о древесине)’: «Пресное дерево — оно тяжѐлое. Хоть и высохнет, всё равно тяжѐлое. Оно такое сокова-

тое», *пресня* ‘дерево с рыхлой некачественной древесиной’, *пресняг*, *пресняк* ‘молодой лес с сырой древесиной’ [КСГРС]; урал. *пресной*, *пресноватый* ‘со слабой древесиной’ [СРГСУ 4: 120], *пресника* ‘береза с древесиной низкого качества’ [СРГСУ Доп.: 451], *пресняковый* (лес, дерево) ‘смолистый’ [СРНГ 31: 93], ярosl. *преснина* ‘ель, выросшая на сыром месте, и потому недолговечная’ [ЯОС 8: 81]; белор. витеб. *прэсьніна* ‘сосна с крупно-слоистой, тяжелой и мягкой древесиной, растущая на моховом болоте’: «На што прэсьніну сьсек?» [Касьпяровіч 1927: 250].

4. ‘недостаточный, малый’, ‘пустой, бесплодный’, ‘примитивный, грубый’. На «исконной» каритивной семантике недостачи базируются значения ‘пустой, бесплодный’, ‘бледный’ (лишенный цвета, красок), ‘малый, недостаточный’, содержащие отчетливый элемент негативной оценки: недостача трактуется как неполноценность, несостоятельность. Эта трактовка базируется не только на общем отрицательном восприятии каритивности (недостачи), но и на оценке реальных свойств прошедших обработку кислотой или солью продуктов как более крепких и устойчивых к гниению и порче, чем натуральные пресные продукты (ср. поговорку «Пресное тухнет, а в соли да в квасу хоть терпнет да крепнет» [Даль 1957: 280]), как более оснащенных и насыщенных и потому более ценных (полноценных):

- пустой, бесплодный: рус. *пресная земля* ‘земля, лишенная минеральных и других питательных веществ, необходимых растениям’: «Земля стала совсем пресной и родила все хуже и хуже» [БАС 11: 286]; белор. диал. *прэсная гліна* ‘недостаточно вязкая глина’ (она же *худая, посная, пустая, слабая* и др.) [НСт: 289–290]; кашуб. *přasni* ‘лишенный питательных свойств, выхолощенный, постный, несытный’: «Та krova zje to pŕasne sano, ale mocё ono ñe daje» (Корова съест это пресное сено, но силы оно не дает) [Sychna 4: 177];
- бледный: рус. *пресноглазый* «у кого глаза бледные, как полинялые, а взор тусклый, мутный и тупой» [Даль 3: 1392];
- малый, недостаточный: др.-рус. *прѣсница* ‘в солевом производстве природная соленая вода слабой концентрации’, *пресно-сольный* ‘малосоленный’ [СРЯ XI–XVII 19: 48], перм. *пресный* ‘незрелый, неукисший (о квасе или другом напитке)’ [СПГ 2: 200], арханг. *пресница* ‘слабый рассол’, ‘жидкая пища’, урал. *преснина* ‘неукисший до готовности продукт (тесто, квас, простокваша)’ [СРНГ 31: 91].

Аналогичное развитие значений количественной, а затем и общей оценки ('малый' → 'плохой') отмечается и у других каритивов, ср. арханг. *сухая вода* 'малая вода, отлив' [СРНГ 4: 332], перм. *худо* 'мало, недостаточно, слегка': «Я ведь не вижу, читать-то не умею — худо грамотна» [СПГ 2: 514], *пустяк* 'нечто незначительное, малость' и т. п. (подробнее см. с. 63–64; 93–94).

Интересный путь семантического развития на каритивной основе демонстрирует современный польский язык, где *przaśny* приобретает значения 'обыденный, простой, тривиальный' (лишенный чего бы то ни было своеобразного и яркого): «... dziecko będzie miało dodatek do pensji, parę tysięcy złotych na *przaśny* koniak z ogórkiem» (у парня будет добавка к зарплате, пара тысяч złotych на *самый простой* коньяк с огурцом), «*szyn okrutny, zarazem przasny*» (поступок ужасный и одновременно *обыденный*; речь идет об убийстве с помощью обыкновенной лопаты); ср. также *przaśny* 'реалистический' в понимании реализма как «простого, незамысловатого, прозаического» направления в противоположность другим течениям в искусстве, которым свойственна «изысканность» стиля и оторванность от действительности; затем значения 'грубый, низкий, откровенный': «*przaśna prawda życia*» (грубая правда жизни), 'примитивный': *przaśna wieś* 'примитивная (допотопная) деревня', «*obrzęd jurny i przasny*» (обряд «похотливый» и откровенный — о свадебном обряде), *taniec przasny* 'чувственный танец'. На эти значения, не зафиксированные словарями литературного языка, но представленные в литературе последней четверти XX века, обратил внимание проф. С. Урбанчик, который, однако, лишь поставил вопрос: «Что сегодня значит слово *przaśny*?», не предложив какого-то объяснения этих значений и их связи с литературными «хлебными» значениями [Urbańczyk 1982]. В контексте приведенного здесь общеславянского материала отмеченная С. Урбанчиком «новая» для польского языка семантика *пресного* представляется закономерной (ср. подобные значения у других каритивных прилагательных, в частности, у рус. *пустой* и *простой*).

5. «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ» ЗНАЧЕНИЯ. Если не считать единичного соматизма — арханг. *преснец* 'ягодица': «На левый преснец пала, все болит» [СРНГ 31: 91–93] и семантически близких к нему обозначений полного, рыхлого и далее физически слабого человека, ср. яросл. *преснуха* 'молодая, очень полная девушка или женщина' [ЯОС 8: 81], новосиб. *пресной* 'слабосильный': «Нонче народ пресной пошел» [СРНГ 31: 93], арханг. *преснец* 'полный и болезненный человек': «Мужик-от преснец, еле дышит, не то что поворачивается» [КСГРС] (ср. выше «древесные» значения), то в основном *пресный* характеризует не те-

лесного, а духовного человека, принимая метафорические значения, которые по-разному соотносятся с «прямым» (т. е. пищевым) значением, но в большинстве случаев сохраняют каритивный компонент: рус. *пресный* ‘лишенный остроты, занимательности, живости’ [БАС 11: 287], *пресноплюй* ‘ничтожный, пустобай’ [Даль 3: 1392], костром. *пресной* ‘рассеянный, ветренный’ [СРНГ 31: 93], серб. *пресан* ‘лишенный одушевления, жизненной энергии’, ‘необразованный, некультурный, простой’ [РСХКJ 4: 984]. Эта же семантика недостачи, неполноты присутствует в арханг. *пресная любовь* ‘платоническая любовь’: «Пресной любовью ходили, дык чего? Скоро и разошлись, не переспали дык» [КСГРС], ср. аналогичную семантику выражения *сухая любовь* (см. с. 57). Противоположный смысл костром. *пресной* ‘сладострастный’ [СРНГ 31: 93] соотносится, с одной стороны, с соответствующими коннотациями *сладкого*, а с другой — с приведенным выше сексуальным значением владим. *пресный* ‘о человеке непосредственно после полового контакта с женщиной’, ср. также выше пол. *przaśny* ‘чувственный, похотливый’.

В польском и отчасти в украинском языке антропологическая семантика *пресного*, в целом периферийная, основывается на оппозиции живого и мертвого тела в сугубо физическом смысле: «свежая, здоровая, целая» плоть живого человека противопоставляется тлению и разложению мертвого тела, ср. пол. *przaśna dusza* ‘= żywy człowiek’ [Karłowicz 4: 339], ‘живой человек, живая душа (człowiek żywy, żywa dusza, żywy duch)’: «Czy niema przaśnej duszy na ostrowie?» (Есть ли хоть одна живая душа на острове?) [SW 5: 16] и рус. диал. амур. *кислый*: «У нас кислым не хоронят, это в городе до трех ден держат» [СРНГ 13: 235], карел. *кислый* ‘мертвый, дохлый’: «Хоть кошку задави, пускай она кислая будет» [СРГК 2: 353]. Приводимое у Гринченко значение ‘чужой, посторонний’ основывается на неточном толковании сказочного текста, записанного П. Чубинским: «Царь... сховався під ліжку. Прилітає змії, ввійшов в палац: „Фе, фе! прісна кість смердить!“ — „Та де там тобі, — каже панна, — тут прісна кість узлялась? Сюды прісного чоловіка і ворон кости не занесе“» [Гринченко 3: 455]. Очевидно, что речь идет о живом человеке в мире потустороннем, т. е. о значении, совпадающем с приведенным польским выражением. В отличие от этого, единичные укр. житом. *прісна душа*, *прісна людина* [Никончук 1994: карта 108] подразумевают безгрешность человека, т. е. воплощают именно каритивную семантику. Ср. выше болг. *прясна душа* ‘умерший в течение года’ с «временным» значением.

Иной характер носят типичные для чешского и словацкого языков «антропологические» значения: чеш. *přesný* ‘точный, аккуратный, обязательный’ [PSJČ 4/2: 224], словац. *presný* ‘добросовестный, тру-

долгобивый, обязательный' [SSJ 3: 503]; такие же определения могут относиться к характеристике и оценке устройства, прибора, механизма, продукта труда и т. п., и получать значение 'точный, обстоятельный, надежный' и т. п. ср. еще чеш. *na vlas přesně* ('определить, угадать что) абсолютно точно, тютельница в тютельница, точь-в-точь' [ČRFS: 584]. В этих значениях, неизвестных другим славянским языкам, каритивная семантика и вообще связь с исходными значениями *пресного* просматривается с трудом. В. Махек предполагает здесь развитие 'неквашеный, неизменный, первозданный, чистый' → 'чистый, правильный, совершенный, точный' [Machek 1971: 491], однако нельзя исключать и деривацию на основе значения 'чистый, абсолютный, самый', характерного для многих каритивов (см. с. 64–65; 94–95, 149).

6. КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТИКА. Семантика и функции оппозиции «кислый — пресный» (прежде всего применительно к хлебу) в традиционной народной культуре славян в целом очерчены в работе [Валенцова 1999]. Здесь отметим лишь несколько дополнительных моментов. В контексте книжных, христианских представлений *пресный* соотносится с понятием поста и далее с ритуальной и душевной чистотой, истинностью и праведностью в противоположность «скоромности» (в прямом и метафорическом смысле) кислого, сырого и жирного (ср. в Супрасльской рукописи: «Сего ради оубо праздноуимъ не квасомъ зылобы и лжквѣствиѧ нъ опрѣсныѧ чистоты и їстины» [СС: 415, s. v. *опрѣсныѧ*]); семантика моральной чистоты отмечена также в др.-пол. *przasny* [SS 42: 81]. Отсюда исключительная роль пресного хлеба в христианской и народной обрядности. Отсутствие кислоты в хлебе, ассоциирующейся с плотским началом и «сыростью», осмысливается в религиозном духовном контексте как отсутствие греховности, плотских похотей, т. е. как «чистота» и «сухость» (подробнее см. с. 478–481). Каритивная семантика приобретает здесь положительную этическую и идеологическую оценку.

Противоположной оценкой в культурном контексте может надеяться *пресный*, когда он соотнесен с категорией времени. «Пресный», т. е. новый, еще не нашедший своего «правильного» места член социума, будь то новобрачная женщина в семье мужа (болг. *прясна булка*), или новорожденный ребенок (болг. *пресникар*), или недавно умерший член семьи (болг. *прясна душа*), воспринимается как «чужой» и потому опасный для социума и сам подверженный опасности; по отношению к нему соблюдается множество специальных запретов и предписаний, призванных как нейтрализовать его разрушительные потенции, так и защитить его самого. По болгарским верованиям, там, где ступит *млада* или *прясна (пресна) булка*, не рас-

тет трава, поэтому ей не разрешалось ходить по полю, смотреть на плодовые деревья и на лес и т. п. [Гребенарова 1998: 163]; в Добрудже во время созревания урожая запрещалось половое общение, поскольку, по поверьям, оно могло вызвать засуху, и потому в этот период избегали свадеб, чтобы в селе не было *пресных* женщин (*пресни булки*) [Добруджа 1974: 273]. Когда в доме был покойник (*прясна душа*), не разрешалось прясть накануне пятницы, есть свежую зелень и пить *прясно* мякю до Юрьева дня [Героу 4: 377–378] и т. п.

Отметим еще словенский обрядовый термин *presnec* (*presmec*) ‘пучок веток и зелени, служащий ритуальным символом Вербного воскресенья, то же, что *butara*’ [SSKJ 4: 52; Möderndorfer 1948: 231, № 1933]; так же может называться пасхальный обрядовый хлеб, выпекаемый из лучшей белой муки на молоке [SSKJ 4: 52; Möderndorfer 1946: 202, № 1541].

Таким образом, в своих культурных значениях *пресный* взаимодействует с семантикой тех же своих партнеров, что и в других семантических регистрах, т. е. с лексическими единицами *кислый*, *сухой*, *постный*, *свежий*, *новый* и др. Наиболее близкие отношения связывают прилагательные *пресный* и *свежий*, семантический спектр которых обнаруживает совпадение в целом ряде значений, что позволяет оценивать эти совпадения как семантический параллелизм. Не имея здесь возможности подробно сопоставить семантические спектры *пресного* и *свежего*, приведем краткий перечень основных значений прилагательного *свежий* и его дериватов в русских диалектах: *свежий* 1. в названиях продуктов — *свежая икра*, *свежее молоко* (‘квашеное, простокваша’), 2. *свежий навоз* (‘навоз, перегорающий в земле’), 3. калин., урал. *свежая земля* (‘непаханая, целинная земля’), 4. олонец. *свежий покойник* (‘еще не похороненный’), 5. новосиб. ‘молодой’, 6. урал. ‘здоровый’, 7. воронеж., казан. ‘жирный’, 8. новгор. ‘чистый в нравственном и физическом отношении’, 9. яросл. ‘вновь построенный, новый (о доме, постройке)’, 10. литов. ‘пришедший на смену старому, новый’; *свежина* ‘свежие овощи, рыба, скошенная трава, новый товар, свежая новость’; краснояр. *свежище* ‘место для хранения овощей’; пск., твер. *свежоха* ‘здоровая, румяная женщина’; арханг. *свежуна* ‘речная пресная вода’; *свежьё* ‘что-либо свежее (о продуктах)’ и др. [СРНГ 36: 227–229]. При столь значительном сходстве значений и контекстов обоих прилагательных необходимо обратить внимание на то, что совпадающие значения относятся в целом к «временной» семантике, причем если у *пресного* эти значения явным образом восходят к каритивному компоненту «хлебного» значения, то у *свежего* каритивный компонент практически отсутствует.

Отношения *пресного* и *сухого*, напротив, базируются прежде всего на семантике каритивности, которая к тому же «разрабатывается» в обоих лексемах в сходных направлениях (ср. развитие «антропологических», временных, оценочных значений), порождая синонимичные контексты и одноплановые культурные коннотации. Заметную специфику *пресного* на этом фоне составляет его склонность к энантиосемии по ряду существенных признаков: сырой — сухой (ср. выше *пресный луг* и *пресное сено*, а также вообще «сырую» семантику *пресного*, объединяющую его с *кислым*), скорый — долгий (ср. *пресный* ‘недавний’ и рус. *преснуть* ‘засиживаться на одном месте, киснуть’ — «Что он там преснет! Позови поди» [Даль 3: 1392], плодородный — бесплодный (*пресная земля, почва*), живой — мертвый (*пресная душа*) и др.

Слова гнезда **pust-* охватывают обширное и сложно организованное смысловое поле, в котором находят себе место такие, на первый взгляд, несопрягаемые значения, как, например, ‘порожний’ (*пустое ведро*) и ‘густой (лес)’ (*пуща*). Большая часть огромного набора весьма разнородных значений, обозначаемых словами этого гнезда, отмечается во всех славянских языках. Исследователь, поставивший себе цель каким-то образом упорядочить этот набор, сразу же сталкивается с двумя главными вопросами. Первый — как объяснить семантическую связь между именным и глагольным блоком гнезда, т. е. между прилагательным *пустой* и его многочисленными дериватами, с одной стороны, и глаголом *пустить* и его еще более многочисленными дериватами (при этом в рамках каждого блока семантические связи между компонентами просматриваются легче). Второй вопрос — как объяснить развитие значения ‘порожний’, которое представлено во всех славянских языках, хотя и занимает в структуре многозначности разное место. Вопросы эти требуют для своего решения предварительного анализа более прозрачных в своей структуре фрагментов данного поля.

Семантические свойства прилагательного *пустой* определяются его принадлежностью к семантическому классу каритивов — слов, выражающих значение недостачи, нехватки, отсутствия чего-либо; их многозначность, как уже говорилось, представляет собой результат заполнения каритивного компонента значения разными конкретными элементами, точнее результат замещения исходного каритивного компонента другими. Как было показано выше, в случае прилагательного *сухой* исходный компонент недостачи «влага» замещается самыми разными значениями: применительно к человеку *сухой* означает «недостаток плоти» (ср. *сухопарый*) или недостаток эмоциональности (*сухой, сухарь*), применительно к пище *сухой* может означать ‘постный, лишенный жира’, применительно к лесу — отсутствие листвы (пол. *suchy las*), применительно к танцу — отсутствие музыкального сопровождения (*сухой танец*) и т. д. (подробнее см. с. 53–67). Аналогичным образом в процессе семантической деривации преобразуется исходный каритивный компонент прилагательного *пресный* (‘лишенный соли, кислоты’): *пресная вода* (отсутствие соли), *пресный хлеб* (без закваски, дрожжей), *пресный луг* ‘сухой луг’ (недостаток влаги), *пресный разговор* ‘лишенный живости, остроты’, арханг. *пресная лю-*

бовь ‘платоническая любовь’ (отсутствие физической близости) и т. д. (подробнее см. с. 68–82).

В отличие от большинства каритивов, у которых исходный каритивный компонент имеет вполне конкретное содержание (для *сухого* — это вода, влага, для *пресного* — кислота или соль, для *чистого* — грязь и т. д.), замещаемое при семантической деривации другим конкретным содержанием, *пустой* оказывается в некотором смысле идеальным каритивом, каритивом *par excellence*, поскольку для него исходным компонентом является значение отсутствия вообще, не связанное с конкретной предметной областью. В процессе семантической деривации это значение не замещается, а наполняется некоторым конкретным содержанием. Каритивный характер этого прилагательного подтверждается, помимо прочего, его синонимичностью словам с префиксом *без-*, ср. *пустокормица* ~ *бескормица*, *пустоголовый* ~ *безголовый*, *пустомозглый* ~ *безмозглый*, *пустая невеста* ~ *бесприданница*, *пустоплодный* ~ *бесплодный*, пол. *pustodominik* ~ *bezładnik* и т. п., а также параллелизмом с другими каритивами, ср. *пустоводить* ~ *пресноводить* ‘манить попусту и ничего не делать’ [Даль 3: 1417], болг. *пусталый* ‘худой, изможденный, истощенный’ [Геров 4: 398] ~ рус. *худой*, *сухой*, словен. *pusto meso* ~ рус. *постное мясо*, словен. *pusta koža* ~ рус. *сухая кожа* и т. п. Синонимами *пустого* во многих контекстах служат также *порожний*, *полый*, *постный*, *свободный*, *вольный*, антонимами — *полный*, *сплошной*, *содержательный*.

Прежде чем привести соответствующий материал, необходимо сказать еще несколько слов о самых общих семантических свойствах *пустого*.

Значение прилагательного *пустой* (как в самостоятельном употреблении, так и в составе дериватов) представляет собой функцию с двумя аргументами: оно зависит, во-первых, от того, кто является субъектом, носителем признака, обозначаемого словом *пустой*, и во-вторых, от того, каким предметным содержанием наполнен каритивный компонент значения, от того, что именно отсутствует в «пустом» денотате. Например, в выражении *пустые улицы* первый аргумент — улицы, второй аргумент (то, чего нет на пустых улицах), хотя и не выражен, легко предскажем — это люди, автомобили и, возможно, деревья. В словосочетании *пустой чай* первый аргумент — чай, второй — сахар или иные сладости; в *пустая невеста* [СРНГ 33: 138] второй аргумент — приданое; в *пустая голова* второй аргумент — мысли; в *пустобородый* ‘не имеющий, не носящий бороды’ [БАС 11: 1711] первый аргумент — человек, второй эксплицирован в самом слове, это борода; в *пустолестье* ‘открытое место в лесу’ [СРГСУ 5: 44], *пустолюдьё* [Даль 3: 1418] ‘отсутствие или малое число людей’ также эксплицирован именно

второй аргумент (соответственно лес и люди); в *пустоцвет*, наоборот, выражен субъект признака (цвет, цветок) и не выражен «предмет недостачи» (завязь, плод). Эти два аргумента (носитель признака и предмет недостачи) согласованы между собой, т. е. определенному типу денотатов соответствуют определенные типы недостающих (отсутствующих) объектов, обычно присутствующих в них или присущих им. Семантическая деривация в этом поле проявляет себя в каждый раз новом наполнении каритивного компонента значения в соответствии с характером нового денотата. Разумеется, этот механизм в действительности не столь примитивен, он осложняется многими дополнительными семантическими компонентами, прежде всего оценочными и интенсифицирующими (о них ниже).

Денотативное поле «СУБЪЕКТОВ» *пустого*. Для *пустого* существенна пространственная интерпретация своих определяемых, т. е. представление носителя признака как некоего объемного или плоского вместилища каких-то объектов, чье отсутствие или недостача становятся сигнификатом значения. Иначе говоря, пустыми могут быть емкость или поверхность, в которых и на которых могут размещаться те или иные объекты, более того, которые предназначены для размещения этих объектов, так что отсутствие содержимого осознается как аномалия. К наиболее устойчивым денотативным областям, определяемым посредством адъектива *пустой*, относятся 1. собственно локусы, природные и человеческие (пустыня, город); 2. предметы как вместилища, т. е. тоже как в некотором роде локусы, природные и артефакты (колос, сундук); 3. человек и его «органы» (голова, сердце и т. д.); 4. животные (яловые или оставленные без присмотра, ухода) и растения (бесплодные, сорные, дикие); 5. абстрактные сущности или концепты (менталитет, эмоции, речь).

Денотативное поле каритивного компонента *пустого*. Наполнение локусов (вместилищ и поверхностей) тоже разнообразно и представлено следующими классами «отсутствующих» объектов: 1. люди (*пустой трамвай*), 2. предметы, вещества и артефакты (*пустой кувшин* — без воды, молока и т. п., *пустой стол* — не накрытый или с малым количеством пищи, *пустая полка* — без книг, посуды и т. п., *пустая касса* — без денег, *пустой орех* — без ядра, *с пустыми руками* — ни с чем), 3. растения и животные (*пустыня* — без растительности, *пустая река* — без рыбы), 4. поле функциональности (волог. *пустополье* ‘незасеянное, заброшенное поле, пустошь’ [КСГРС]); 5. абстракции — смысл, чувство, польза, необходимость, эффективность и т. п. (*пустая болтовня*, *пустая душа*, *пустое дело*). Каритивный компонент *пусто-*

го, хотя и имеет в каждом конкретном случае вполне определенное содержание, как правило, не получает формального выражения, он лишь подразумевается. Однако в некоторых сложных словах он оказывается выражен лексически, ср. рус. арханг. *пустолесье* ‘свободное, чистое место в лесу, поляна’ [КСГРС], новгор. *пустолесица* ‘безлесное пространство’ [НОС 9: 64], *пустолоудье* ‘где мало людей либо мало годных людей’, *пусторосль* ‘плохой редкий кустарник’, *пустозернь* ‘колос без зерна’ [Даль 3: 1418–1419], ср. *пустоколосица* ‘пустой колос, без зерна’ [БАС 11: 1720], где *пустой* относится не к каритивному компоненту, а к носителю признака. Иногда каритивный компонент обозначается синтаксически (родительным объекта без предлога или с предлогом «от»), ср. др.-рус. «Пусто сущте Бѣіея помѡшти» (*пусто помѡшти* — без помощи); «Бысть тогда скорбѣ велиа и пустота людей въ Литвѣ» (*пустота людей* — отсутствие людей) [СРЯ XI–XVII 21: 54, 55], чеш. *pustý čeho*: «Moje duše, posud blaha pusta» (Душа моя, сосуд, благодати лишенный) [PSJČ 4/2: 567], с.-х. «srce pusto... od ploda du(h)ovnoga i od svih pomoci» (сердце, жаждущее... плода духовного и оставленное без помощи) [RHSJ 12: 695]. В абсолютном же большинстве сложных слов лексически выражается именно носитель признака «пустой», ср. *пустосум* ‘бедняк’ (пустая сума, т. е. отсутствие денег), *пустодом* ‘плохой хозяин’ (тот, у кого «плохой», неустроенный, «пустой» дом, хозяйство), белор. *пустарогі* ‘полорогий’ [БРС: 767].

ЛОКАТИВНЫЙ ДЕНОТАТ *пустого*: ЗЕМЛЯ, МЕСТО, ГОРОД, ДОМ. Прототипическим значением первого аргумента, т. е. носителем признака «пустой», безусловно, следует считать локативное значение. Понятие «пустого места» оказывается наиболее востребованным, отмечаемым во всех без исключения словарях. Однако этот признак, по-видимому, изначально имел «антропологическую» окраску, т. е. подразумевал не просто отсутствие чего-то в пустом месте, а неприсутствие в нем человека, неосвоенность его человеком, удаленность от мира людей или — вторично — заброшенность, прекращение использования его человеком — в противоположность такому пространству, в котором присутствует человек, к которому он приложил свои руки и свой труд и тем самым сделал его своим⁴. Именно такие значения, имеющие отчетливый «антропологический»

⁴ В работе В. Н. Топорова, посвященной понятию места, подчеркивается связь места с человеком и его деятельностью, в результате которой человек осваивает и «присваивает» себе место, организуя его и наполняя его «вещами»: «...ключевым было не противопоставление заполненного пространства незаполненному, пустому, а противопоставление „организованного“ (в широком понимании) пространства (в частности связанного с присутствием в нем неких

ческий» акцент, отмечаются в качестве первых в исторических словарях, ср.: **Пустой**. 1. ‘пустынный, безлюдный, необитаемый’: «В земли пущѣ и неходимѣ и безводнѣ» (XI в.); 2. ‘опустошенный, запустевший, обезлюдивший’: «Моя волость пуста от половець» (XIII в.). *Положити (поставити) что-л. пусто* ‘опустошать’. *Пусто творити (сътворити)* ‘опустошать’; 3. ‘неиспользуемый, не приносящий дохода’: «Пустые земли»; 4. ‘покинутый, оставленный без помощи, не имеющий друзей, близких’: «Колико лѣтъ пущѣ бѣхъ, чая слышати гласъ твои» (XII в.); 5. ‘лишенный, не имеющий чего-л.’: «Пусто суште Бѣіея помощи» (XI в.); 6. ‘не заполненный, не имеющий содержимого’: «Из пустава судна ни пють ни едятъ» (XVII в.); 7. ‘суетный, пустой, неосновательный’: «Пустыя и препърныя бесѣды» (XII–XIII вв.) [СРЯ XI–XVII 21: 53–54].

Очень близкий к приведенному набор значений для **pusty** дает словарь древнепольского языка [SS 7/45: 398–400]: 1. ‘незаселенный, безлюдный’; 2. ‘уничтоженный, опустошенный’; 3. ‘оставшийся без владельца, хозяина’; 4. ‘не имеющий детей, потомства’; 5. ‘бездомный, не принадлежащий феодалу’; 6. ‘лишенный помощи, всеми брошенный, забытый’; 7. ‘своевольный, легкомысленный’. Ср. еще данные исторического словаря словацкого языка [HSSJ 4: 573–574]: 1. ‘необитаемый (о доме)’; 2. ‘необработанный (о поле, винограднике)’; 3. ‘отсутствующий, недостающий’ (*okno puste* — окно без стекол); 4. ‘опустошенный, уничтоженный’. В словаре старославянского языка [СС: 556–557] также на первом месте дается значение ‘безлюдный’: **поустъ** 1. ‘пустой, пустынный, безлюдный’: *поустъ градъ*; 2. ‘покинутый, одинокий, оставленный’. Из словарей современных языков подобный порядок значений имеет болгарский словарь Герова [Герова 4: 398–399]: **Пустый**. 1. ‘пустынный, такой, где люди не живут (что е като пустыня, дето няма людие да живеят)’; 2. ‘покинутый, оставленный’; 3. ‘пустой, порожний, праздный’; далее — ‘бедный, несчастный, жалкий’; ‘ненавистный, противный’ и др.) и загребский словарь сербскохорватского языка [RHSJ 12: 693]: **Pust**. 1. ‘оставленный без людей, незаселенный’, ‘брошенный, запущенный, необработанный’, ‘оставленный без хозяина, одинокий’ и др.

«Антропологическое» значение *пустого* локуса, предполагающего в качестве каритивного компонента человека, характерно и для многих

ценностей, вызывающих заинтересованность человека в них, наличие сферы практических интересов, т. е. потребности „практического“ или хотя бы „теоретического“ пребывания внутри...) „пространству“, предельно чуждому даже самой примитивной организации, которое было до творения, в Хаосе как стихии тотального смешения и торжества иррациональности и непредсказуемости, когда само пространство было ничем иным как *contradictio in adjecto*» [Топоров 2004: 14].

диалектных слов гнезда **pust-*: рус. диал. *пустка* ‘пустое, заброшенное жилье’ [БАС 11: 1710], волог. *пустая деревня* ‘нежилая деревня’ [КСГРС], *пустоселье* ‘покинутое село’ [Даль 3: 1420], перм. *пустоловый* ‘нелюдный, пустынный’: «Завтра по ягоды пойдём пустоловой дорогой» [СПГ 2: 247], белор. *пустая хата* ‘нежилой дом’, *пусцяк* ‘то же’: «Гэта хата пусцяк, у ёй не жыве ніхто» [СПЗБ 4: 193], укр. *пустиня*: «Кругом сама пустиня, нема людей, тільки хижий звір» [Гринченко 3: 500], кашуб. *pusta jizba* ‘дом, в котором никто не живет’ [Sychna 4: 233].

Значение, при котором каритивным компонентом оказываются «люди», т. е. когда *пустой* означает такой локус, в котором нет людей, могло бы претендовать на роль исходного (по крайней мере для определенной части представленных в гнезде значений), поскольку оно, с одной стороны, хорошо соотносится с семантикой параллелей (родственных *пустому* слов) из других и.-е. языков, имеющих значение ‘дикий’, на которые опираются этимологические словари, с другой — обнаруживает прозрачную семантическую связь с другими значениями славянского *пустой*. Значение ‘брошенный, запущенный’ может рассматриваться как его вполне ожидаемый метонимический дериват («без людей» → «без признаков человеческой деятельности»); вместе с тем оно может быть исходным и для значения ‘порожний’ — на основе продуктивного каритивного (метафорического по своему характеру) механизма замены одного «недостающего» компонента на другой: «без людей» → «без содержимого в предметном и абстрактном смысле». Против трактовки этого значения как исходного говорит, во-первых, то обстоятельство, что оно не соотносится непосредственно с семантикой глагола *пустить*, формально производного от адъектива *пустой*, в отличие от второго приводимого в словарях значения ‘запущенный, оставленный и т. п.’, которое, однако, предполагало бы обратные отношения деривации между прилагательным и глаголом, т. е. первичность глагола («оставить, покинуть» → «оставленный, пустой»), но при этом не соотносилось бы столь же естественным образом, как первое значение, со значением ‘порожний’.

В некоторых случаях словари отмечают или даже подчеркивают в своих дефинициях признак «далекий, удаленный от села», оказывающийся более релевантным, чем признак нефункциональности, непригодности и т. п., ср. новгор. *пустошка* ‘сенокос вдали от деревни’; *пустошь* 1. ‘сенокос вдали от деревни’, 2. ‘земельные угодья, удаленные от деревни и находящиеся во владении отдельных лиц’ [НОС 9: 65].

От локуса к предмету. Второй круг пространственных значений *пустого* имеет в качестве денотата не собственно локусы, а скорее предметы, обладающие локативными свойствами, т. е. способные быть

вместилищем других предметных сущностей; в качестве же каритивного (отсутствующего, недостающего) компонента выступают самые разнообразные предметные сущности, трактуемые как содержимое этих емкостей или поверхностей. *Пустыми* могут быть: сосуды, в которых нет воды или вина (*пустая бочка*), помещения без обстановки (*пустая комната*), мебель или утварь без характерного оснащения (*пустой стол* — не накрытый, без пищи, *пустой шкаф* — без одежды, белья, книг и др.), части тела человека и животных (*пустой желудок* — без пищи), место, пространство, лишенное растительности (*пустыня, пустошь* и т. п.). При этом различаются значение ‘незаполненный вообще’ и значение ‘порожний’ (последнее предполагает в качестве нормы заполненность).

От этого значения семантическая деривация может идти двумя путями. Во-первых, может ослабляться «локативность» и «предметность» носителей признака: денотатами могут становиться не только физические тела, но и пища: *пустые щи* — без мяса, *пустой чай* — без сахара, *пустой пирог* — без начинки, *пустое мясо* — без жира, постное, волог. *пустовара* ‘жидкий суп, постная похлебка’ [КСГРС], новгор. *пустоварка* ‘суп без мяса’ [НОС 9: 64], словен. *pusto meso*, *pusti sir* и т. п. [SSKJ 4: 291], ментальные сущности (*пустая голова* — без мыслей), единицы или отрезки времени: *пустой день* — не заполненный делами, волог. *пустое время* ‘промежуток времени летом, свободный от полевых работ’: «Пустое время до Петрова дня, в пустое время ездили куда, а в Петров день косить начинали» [КСГРС], урал. *пустая пора* ‘время до нового урожая’ [Малеча 3: 464], *пустокорм* ‘период бескормицы’ [СРНГ 33: 148], *пустые дни* ‘последняя фаза луны, безлуние’ [СД 3: 150], *пустая жизнь* (не наполненная событиями, трудом) и т. п., словен. *pusto jesensko vreme* — серая осенняя погода [SSKJ 4: 291]. Ср. также словен. *pusti* ‘лишенный красок, соков, бледный, сухой’ (*puste barve* — бледные краски, *pusto nebo* — бледное небо, *pusta koža* — сухая кожа [SSKJ 4: 291] и т. п.).

Во-вторых, при сохранении «предметности» денотата может изменяться само понятие незаполненности: пустым может быть не только предмет, не содержащий в себе каких-либо других предметов или веществ, но и полый предмет, не заполненный на весь свой объем материалом, из которого он сделан (состоит): *пустой шар, пустая стенка* и т. п.

Каритивное значение может относиться не только к «содержанию» предмета, но и к его функциям, характерным действиям и применениям, т. е. *пустой* может означать предмет (но также и лицо, и животное, и растение), которые не соответствуют своему предназначению: пол. *strzaly puste* ‘холостые выстрелы’ (они же могут назы-

ваться *слепыми*), *pusty przebieg* ‘холостой пробег (без груза)’ [SJPD 7: 742], с.-х. *pusta puška* ‘ружье, которое не попадает в цель’ [RHSJ 12: 696] и т. п.; рус. костром. *пустой гриб, пустовик, пустыш, пустоляга, пустяк* ‘несведобный гриб’ [КСГРС], орлов. *пустой* ‘неплодоносный’: «Сильные прошлый год были яблоки, а ноне пустые» [СОГ 11: 137], *пустозвон* ‘колокольный звон без церковной службы’ [БАС 11: 1713], волог. *пустоляна* ‘поляна, которая не обрабатывается, не используется как поле или покос’ [КСГРС]; белор. *пустая поля* (неурожайное); «Ігрушына пустая, не цвіцела, ігруш нетуті» [СПЗБ 4: 192]; укр. *пустопашина худоба* ‘скот, не употреблявшийся в работу’, *пустоцвіт* [Гринченко 3: 501]; кашуб. *pusta krova* ‘яловая корова’ [Sychna 4: 232]; рус. диал. *пустой* ‘бесплодный’: *пустая овца; ходитъ пустой* ‘(о замужней женщине) быть не беременной’ [СРНГ 33: 147]; *пустые облака* (не предвещающие дождя) [Малеча 3: 464].

Пустой применительно к человеку. В логическом смысле человек тоже относится к предметам, но его категоризация в языке отлична от категоризации собственно предметов. Человек оказывается преимущественным объектом метафоризации *пустого*, причем эти метафоры, характерные для всех языков (не только славянских), по-видимому, относятся к древнейшему пласту лексики этого гнезда. В семантическом поле «человека» *пустой* сравнительно редко характеризует телесного человека, его внешность; можно указать, к примеру, такие номинации: перм. *пустобородый* (без бороды), *пустые глаза, пустой взгляд* (бессмысленный), перм. *пустоволоска* ‘девушка с непокрытой головой’ [СПГ 2: 246], волог. *пустоволосый* ‘с непокрытой головой, без платка, шапки’ [СВГ 8: 109], волог. *пустоголовый* ‘с непокрытой головой’, *пустоногий* ‘босой’: «Пустоногой, пустоголовой бабе нельзя скотину выгонять. Скотине пусто будёт», «Невеста у нас гологоловая, пустоголовая была, без платка никакого» [КСГРС], дон. *пустомясый* ‘о человеке с рыхлым телом’: «Баба квелая и пустомясая» [СРДГ 3: 73], полес. *пусты* ‘худой’: «Пусты ваш хлопэц» [ЛП: 89], болг. *пусталый* ‘худой, изнуренный, изможденный, истощенный’ [Герев 4: 398], чеш. устар. *pustozubý* ‘беззубый’ [PSJČ 4/2: 566].

Основной же круг значений в этом поле связан с деятельностью человека, его умениями и способностями, его речью, поведением, менталитетом, характером. *Пустой* в этом случае, как правило, характеризует несостоятельность человека в каждой из этих форм и аспектов его существования, несоответствие их принятым нормам или отсутствие необходимых для этих функций способностей и умений и лишь в редких случаях имеет нейтральное или даже положительное значение:

- функции (человека и его членов и органов): рус. *пустодом* (плохой хозяин), *пустодей*, *пустозаботник* [Даль 3: 1417–1418], др.-рус. *пуста* ‘бездетная’: «зандо есмь пуста» (новгор. берестяная грамота № 692); арханг. *пустая баба*, *пустобрюшница* ‘женщина, которая не рожала детей’ [КСГРС]; перм. *пустосветный* ‘такой, который не выполняет своего предназначения’: «Она пустосветна — не носит робят»; «Пустосветный он мужик-от, годов ему много, а не женится» [СПГ 2: 247], *пустые глаза* ‘о бесхозяйственном человеке’ [СОГ 11: 137], укр. *пустодомок* ‘не домовитый человек’ [Гринченко 3: 501], пол. *pustodominik* ‘бесхозяйственный человек’ [Karłowicz 4: 454], др.-пол. *pusty* ‘не имеющий детей, потомства’ [SS 7/45: 399], кашуб. *pusti* ‘бесплодный, яловый, неурожайный’: «В’alka pustå jak ořex» (Невеста пуста, как орех) [Sychta 4: 232]; перм. *пустой* ‘неспособный к какой-нибудь деятельности’: «Ухо-то у меня пустое» [СПГ 2: 246], орлов. *пустой* ‘неумелый’: «У нивески маей пустые руки» [СОГ 11: 137];
- ум, менталитет: *постоверхий*, *пустоголовый*, *пустомозглый*, *пустомысл*, *пустоколтачник*, *пустоколь* [Даль 3: 1417–1418], др.-рус. *пустомыслый* [СРЯ XI–XVII 21: 54], *пустой* ‘малоспособный, малознающий, умеющий; глупый; темный, неграмотный’ [СРНГ 33: 147], урал. *пустой* ‘темный, неграмотный’: «Мы думали, что мунка растет — вот до чего пустые были» [Малеча 3: 464];
- мораль: *пустосвят* (ханжа), перм. *пустосел*, *пустосельник* ‘тот, кто живет невенчанным’ [СПГ 2: 247], укр. *пустомолка* ‘ханжа’ [Гринченко 3: 501];
- речь: *пустобай*, *пустоболт*, *пустобрёх*, *пустограй*, *пустолайка*, *пустомеля*, *пустомелить*, *пусторечие*, *пустослов* [БАС 11: 1711–1723], *пустовраль*, *пустоврака*, *пустовара*, *пустомол*, *пустоплёт*, *пустолепета*, *пустоговоря*, *пустоязыня*, *пустоплюй*, *пустокайка*, *пустомаз*, *пустомот*, *пустомямля* [Даль 3: 1416–1420], *пустоинник* ‘пустой, суетный, безрассудный человек; пустослов’ [СРЯ XI–XVII 21: 55], *пустоярый* ‘говорящий пустяки, вздор’ [СОГ 11: 139];
- психика, психология, характер: волог. *пустодушие* (равнодушие, безучастность), перм. *пустяшный* ‘несерьезный’ [СПГ 2: 247], волог. *пустобяка*, *пустовес* ‘ветренный, легкомысленный человек’ [СВГ 8: 109], *пусто* (по кому-л.) ‘о состоянии тоски’: «Вся девка извелась, пусто ей по парню» [КСГРС], орлов. *пусторня* ‘пустой человек’, *пустошни* ‘о легкомысленных, праздных людях’ [СОГ 11: 138], др.-рус. *пустошствие*, *пустошство*, *пустошь* ‘тщеславие, суетность’ [СРЯ XI–XVII 21: 57–58]; белор. *пустыня*, *пустуня* ‘лгун’ [СПЗБ 4: 192], укр. *пустий* ‘пустой, глупый, бессодержательный, легкомысленный человек’ [Гринченко 3: 501], пол. *pusty*

- ‘легкомысленный, веселый, беззаботный’: «Bawiliśmy się jak puste dzieci» (Мы резвились как «пустые» дети) [SJPD 7: 743];
- поведение: *пустокобенья* («кто ломается, чинится из одного приличия» [Даль 3: 1418]), *пустокорм* (дармоед), *пустопоклонник* («не жених, а так, пустой волокита»), *пусторёва* [Даль 3: 1419], волог. *пустосмех*, *пустосмеиный* ‘смеющийся по любому поводу’ [СВГ 8: 110], белор. *пустыня* ‘шалун’ [Носович 1870: 539], *пустельнік* ‘одинокий человек’ [СПЗБ 4: 193], укр. *пустій*, *пустун*, *пустований*, *пустота* ‘шалун, безобразник’, *пустобяка* ‘пустой, распущенный человек’, *пусто їти*, *їти* ‘плохо себя вести’ [Гринченко 3: 501]; кашуб. *pustożęс* ‘бездельничать’ [Sychta 4: 234];
 - социальный и семейный статус: рус. диал. *пустопоп* («распоп, расстрига, беглый или раскольнический или неставленный поп» [Даль 3: 1419]), волог. *пустоха* ‘старая дева’: «Пустохой прожила, некому хоронить» [КСГРС], карел. *пустельник* ‘человек, не имеющий приданого’ [СРГК 5: 353], моск. *пустая невеста* ‘бесприданница’ [СРНГ 33: 148]; яросл. *пустокорм* ‘молодой человек, который долго не женится’ [ЯОС 8: 108]; краснояр. *пустой* ‘бездетный’: «Пустые вы, нет у вас никого» [СЦРК 3: 376]; др.-рус. *пустота* ‘одинокий, бессемеиный человек’, *пустотный*, *пустохань*, *пустошка*, *пустошный* ‘бездомный, не имеющий друзей и близких’ [СРЯ XI–XVII 21: 55], др.-пол. *pusty* 4. ‘не имеющий детей, потомства’, 5. ‘бездомный, не принадлежащий феодалу’, 6. ‘лишенный помощи, всеми брошенный, забытый’ [SS 7/45: 399]; ср. также с.-х. *pust* ‘о скоте: оставленный без хозяина, пастуха’: «Kad pastira nenadana zla zategnu... puste ovčice sve pobegnu» (Когда пастуха внезапные беды одолеют... брошенные овцы разбегутся); (о зверях) ‘дикий’: «I on... strijela zvjeri puste» (И он... охотится на дикого зверя) [RHSJ 12: 695].
 - имущественное положение: *пустосум* (бедняк), *пустокарманник* [Даль 3: 1418], белор. *пустыня* ‘пустодом, у которого копейка не ночует в доме’ [Носович 1870: 539] и т. п.

Большинство входящих в этот ряд «антропологических» значений известно всем славянским языкам и фиксируется уже старшими текстами, но некоторые имеют более узкие ареалы распространения. Так, значение ‘шалун, шалить, проказничать, шалости, проказы, баловство’ отмечается в основном в белорусском и украинском языках, ср. также рус. карел. *пустовня* ‘избалованный ребенок’ [СРГК 5: 354], волог. *пустовес* ‘безобразник’ [КСГРС], с.-х. *pustahija* ‘разбойник, гайдук’ [RHSJ 12: 699]; значение ‘веселый, беззаботный, своевольный, легкомысленный’ характерно для польского; значение ‘тоско-

вать, скучать о ком-н.' отмечается в кашубском: «Me tak je pusto za tobo» [Sychta 4: 233], ср. рус. *мне так тебя не хватает* с эксплицированной семантикой каритивности; в словацком: «Bylo mi clivo, pusto» (Мне было тоскливо, пусто) [SSJ 3: 670]; значение 'печальный, горестный' — в сербскохорватском: «Tko donese tebi taj glas pusti (o smrti)» (Кто принесет тебе эту горькую весть — о смерти) [RHSJ 12: 696]; значение 'бедный, несчастный, жалкий' — в болгарском: «Пусты-ты деца остали без майка» (Несчастливые дети остались без матери) [Геров 4: 399], близкое к этому значение 'одиноким, брошенный, оставшийся без хозяина, без мужа и т. п.' — в сербскохорватском: «Nejak, ubog, pus osto je jak posjećen dub u gori» (Остался несчастным, никому не нужным, всеми брошенным, как срубленный дуб в лесу) [RHSJ 12: 695].

Оценочная семантика *пустого*. Как мы видели, «антропологические» значения *пустого* отличаются ярко выраженным оценочным (негативным) характером; источник этой негативности — в трактовке недостачи, нехватки (по сравнению с нормой) как неблагоприятной для человека, поэтому многие каритивы имеют преимущественно или исключительно негативную семантику⁵, тем более она естественна для «чистого» каритива, каким является *пустой*. Аксиологический компонент значения в ходе дальнейшей семантической деривации может принимать на себя главный акцент, тогда *пустой* получает такие чисто оценочные значения, как 'плохой, негодный': рус. *пусторосль* 'плохой, редкий кустарник' [БАС 11: 1722], костром. *пустая трава* (непригодная в корм скотине) [ЛКТЭ], перм. *пустая работница* (плохая), *пустая земля* (негодная для возделывания), *пустяшный* 'бесполезный, не имеющий никакой ценности, непригодный': «Лён мнѣшь — костеря, костица отлетат; еѣ на пустяшное место выбрасывают; пустяшное место — ничѣ на ѣм не растѣт: ни хлеб, ни трава; то яма, то канава» [СПГ 2: 246–247], новгор. *пустяшный*

⁵ В отличие от каритивов, выражающих «недостачу» как отклонение от нормы, всегда оцениваемое отрицательно, каритивы со значением «отсутствия» могут иметь положительное значение, когда «отсутствующим» компонентом является нечто, противоречащее норме (ср. аксиологическое различие между *бесстрашный* и *безрассудный* — первое оценивается положительно, второе — отрицательно). Например, каритив *чистый*, разделяющий с другими каритивами основные семантические свойства и имеющий стандартный для этого семантического класса набор значений, выражает позитивную оценку; *простой* может иметь и позитивное ('несложный, легкий и т. п.'), и негативное ('примитивный, грубый, глупый'), и нейтральное ('обычный, неспециальный') значение [см. Бабаева 2006].

(плохой): «С чужим караводится, а мужик есть, пустяшное дело, худое» [НОС 9: 66], волог. *пустой день* ‘о понедельнике’: «Понедельник — пустой день. В него не делать ничего. А если делать — не пойдёт к добру» [КСГРС], белор. тур. *поле пустэе; короўка блага, пуста; пуста трава, худоба не есць* [ТС 4: 271], укр. *пусте зілья* ‘сорная трава»; *пусто їти, ніти* ‘плохо себя вести, не заботиться ни о чем’ [Гринченко 3: 501], полес. *пусто* ‘недобре, погано’: «В’ін все зробит’ пусто» [Аркушин 2: 107]; болг. *пустый* ‘ненавистный, противный’: «Пустата ти работа не ся свръше» (Ненавистное дело не сделается); «Ходил юнак, ходил помак на пусту-ту воиску» (Пошел молодец, пошел помак <болгарин-мусульманин> на ненавистную военную службу) [Геров 4: 399], с.-х. *pusto* ‘проклятый’: «Ja bi kail pred tamnicu doći, al’ je pusta sinoć zatvorena» (Мне бы покаяться и в тюрьму прийти, да она, проклятая, сегодня заперта) [RHSJ 12: 697].

К этому общеоценочному значению близко широко распространенное во всех языках значение ‘ненужный, бесполезный, тщетный, напрасный’, которое несколько уточняет общую негативную оценку, связывая ее с понятием цели и результата, и потому характеризует прежде всего действия: рус. *попусту, впустую, пустая трата времени, пустая мечта, надежда; пустое дело* (невыполнимое, безнадежное) [БАС 11: 1718], калуж. *пустая торговля* (не приносящая дохода) [СРНГ 33: 147]; волог. *пусто* ‘зря, напрасно, бесполезно’: «Операцию делать пусто» [СВГ 8: 109]; урал. *пусто* ‘без пользы, впустую’: «Тут он пусто проучился два-те годы» [СРГСУ 5: 43]; укр. *пусто* ‘напрасно’: «Пусто затрудилися, паночку» [Гринченко 3: 501]; с.-х. *pusto* ‘бесполезно, напрасно’: «Da t’ ne bude postovanje pusto» (Пусть пост твой будет ненапрасным) [RHSJ 12: 696]; ср. также предметные значения: урал. *пустота* ‘отходы зерна при провеивании’ [Малеча 3: 464], перм. *пустошь, пустышь* ‘яичная скорлупа’: «Мы пустошь курицам бросаём» [СПГ 2: 247]; *пустая сеть* (в нее плохо ловится рыба), *пустой замок* (плохой, неисправный, негодный): «Замок да пустой. Они потянут и откроют» [СРНГ 33: 147].

Семантика меры и интенсивности. Как и большинство других каритивов, *пустой* получает универсальное (не зависящее от денотата) значение меры и интенсивности, сближаясь в этом со своими коррелятами, в том числе антонимами (ср. *полностью, начисто, подчитую, всухую* и т. п.). При этом семантика меры тоже «интенсивна» и может подразумевать как предельно высокие, так и предельно низкие значения. Ср. *пуций* ‘большой, вящий, главнейший, самый ретивый, задорный’ («Пущие морозы еще впереди»); *пуще* ‘больше, боле; крепче, сильнее, иначе’ [Даль 3: 1432] и — *пустяк* ‘нечто мелкое, незна-

чительное', с пустыми руками 'ни с чем', волог. *пусторучкой* 'то же': «В новый дом не входят пусторучкой. Несут с собой дрова или сена, если есть скотина» [КСГРС], пск. *пустое население* (редкое, малочисленное) [СРНГ 33: 147], арханг. *пустая вода* 'малая вода, отлив' [КСГРС]. Особенно ярко выражается «количественная» семантика в сербскохорватском: с.-х. *pust* 'большой, обильный, многочисленный (о богатстве, деньгах)': «*pusto je blago pokupio*» (скопил изрядное богатство); «*pusto nebrojeno blago*» (несметное богатство); 'широкий, просторный': «*Koliko je pust Sarajevo, svega ga je princip osvojio*» (Сколько ни обширно Сараево, всем им князь овладел); и наряду с этим — 'дешевый, малоценный, ничтожный, малый': *za pustu cinu* 'за бесценок' [RHSJ 12: 696–697]. С количественной семантикой косвенно связаны и временные значения типа владим. *пустым делом* 'скоро, быстро' [СРНГ 33: 148], арханг. *пусточасом* 'внезапно, неожиданно' [КСГРС].

Однако *пустой* получает значение интенсивности не только в количественном, но и в качественном смысле, характеризуя интенсивность действия: волог. *пusto-пusto* 'очень сильно, интенсивно': «Пусто-пusto колотил, чуть дверь не вышиб»; «Пусто-пusto ругались из-за пчел» [КСГРС], карел. *пустышко* 'дочиста, без остатка' [СРГК 5: 357]; чеш. *pustý* 'сильный, интенсивный': «*Děti daly se do pustého pláče*» (Дети разразились отчаянным плачем) [PSJČ 4/2: 566]; словац. *pusto* 'грубо, резко, отчаянно': «*pusto klial*» (проклинал на чем свет стоит) [SSJ 3: 671] или предельное проявление признака: чеш. устар. *pustoděsný* 'абсолютно пустой', *pustodivý* 'совершенно дикий', *pustodravý* 'страшно хищный', *pustohustý* 'сплошной, крошечный (о тьме)', *pustoprázdný* 'совершенно пустой', *pustopustý* 'абсолютно пустой': «*Pustopustá temná noc*» (Ночь темна, хоть глаз выколи); *pustošedý* 'совершенно седой' [PSJČ 4/2: 566]; с.-х. *pustom* 'совершенно, полностью': «*Tvoji su mi gradi pustom opustili*» (Города твои полностью опустошены) [RHSJ 12: 698]; болг. *пустый* с усилительным значением, выражающее удивление, восхищение: «Пуста-та хубавица!» (Вот это красавица!) [Геро 4: 399]; с.-х. «*Kakva kosa pusta!*» (Какие роскошные волосы!) [RHSJ 12: 698].

КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТИКА. Концепт «пустой» в культурных контекстах выступает с однозначно негативным значением и трактуется как свойство «иноного», потустороннего мира и сферы смерти. Наиболее ярко это проявляется в заговорах и проклятиях. Ср. волог. *пустое слово* 'закливание, черное слово', колдовские слова, приносящие неурожай, неблагополучие скота и т. п.: «Старик был, пустое слово знал. Скажёт — у кого на огороде не родит, у кого корова без молока»; *поставить на пустой след* 'о действии нечистой силы, заставляющей человека «блудить»

по лесу»: «Поставило на пустой след парнишка, лесной дедушка водил» [КСГРС]. В Полесье *пустий, пусте* — ‘черт, нечистая сила, ходячий покойник’: «То пустее ходить»; «Той, шо пустого знаў» [Конобродська 2003: 230].

В заговорах всех славянских традиций опасность (болезнь, стихийное бедствие, нечистая сила и т. п.) отсылается на «пустое место», «пустые» горы, леса, пустыни, пропасти и т. п., где солнце не светит, где птицы не поют, овцы не блеют, коровы не мычат и т. д. Ср. сербский заговор от болезни живота «издат»: «Да иду у пугу гору зелену; где рало не оре, где сеѣира не сече, где петли не поју, где окошће не кокочу, где свиње не грду, где љуђе не вреве, (где коњи не) вришту, где овце не блају» (Пусть отправляются в пустой лес зеленый, где плуг не пашет, где топор не рубит, где петухи не поют, где куры не кудахчут, где свиньи не ревут, где люди не толкуются, где кони не ржут, где овцы не блеют) [Раденковић 1982: 63]. Ср. рус. перм. *на пусты лесы* — приговор со значением оберега, отсылающий опасность «на пустой лес» [СПГ 2: 247]. Болг. *пустия* означает ‘запустение, разорение, гибель’: если воют собаки в селе, это предсказывает, что «настане някаква пустия на това село» (село постигнет беда, разорение) [Геров 4: 398].

В воронежском украинском заговоре от бешихи (рожи) 24 раза употреблен магический эпитет *пустой*, призванный сделать «пустой», т. е. свести на нет, уничтожить болезнь: «Як був чоловік *пустый* и во-лы *пустый*, и плуг *пустый*, и погоньчи *пустый*, и *пусту* ныву ора-лы, и *пусту* пшеницю сїяв, *пуста* зыйшла, *пуста* и поспїла, *пусты* й жнеці *пустымы* серпа-мы жалы, у *пустый* ряды стлалы, *пусті* копы клалы, *пустымы* воза-мы возылы, *пусті* сто-гы становылы, на *пустому* току мо-лотылы, *пустымы* ціпа-мы былы, *пустымы* грабля-мы згріба-лы, *пустымы* мітла-мы зміта-лы, *пустымы* лопата-мы вія-лы, в *пусті* міш-ки вбіра-лы, *пустымы* зав’язка-мы зав’язува-лы, до *пустого* мі-ста возы-лы, на *пустому* ка-мню мо-лолы, ту бешиху размо-лолы, по ха-тах, по боло-тах, по *пустых* очеретах...» [Чубинский 1872: 117].

Широко употребительные формулы проклятий типа рус. «Чтоб тебе пусто было!», белор. «Каб табе пусто было!» [БРС: 767], болг. «Пусто опустѣло! Пусто запустѣло! Пусто остало! Пусто и врльо!» [Геров 4: 399], с.-х. «Pust ostao!» [RHSJ 12: 697] и т. п. (ср. также болг. *пустосам, пустосвам* ‘проклинать’, желая: «да опустѣе, пусто остало и т. п.» [Геров 4: 398]) подразумевают пожелание смерти. Связь пустого со смертью получает прямое выражение в белор. диал. *пусты канец* ‘смерть’ [СПЗБ 4: 192], пол. и кашуб. *pusta noc* ‘бдение при покойнике’, *pusti večor* ‘ночь перед погребением’ [Sychta 4: 232], *puste dusze* ‘души умерших, забытые и покинутые’ [Karłowicz 4: 454]. Лю-

бопытно, что так же может называться и бдение в канун свадьбы: пол. *pusta noc* ‘ночь бодрствования при покойнике или перед свадьбой’, *pustocha, pustotka* ‘девичник, прощание подруг с невестой перед свадьбой; вечеринка с танцами накануне свадьбы’ [Karłowicz 4: 454], что входит в ряд многих параллелей между этими двумя обрядами как «обрядом перехода»⁶.

Ассоциация *пустого* с *голым*, пустоты с нуждой и голодом лежит в основе распространенных запретов, носящих характер этимологической магии, ср. волог. «Если ешь и ложку оставишь кверху — околеешь, и рот полой будёт. Опрокидывали ложку, *пустой* не оставляли. Матка скажет: „Чего у тебя ложка *пустая* лежит?“»; «*Пусторучкой* (голой рукой) нельзя опаживать стол, надо тряпочкой. *Пусторучкой* станёшь опаживать — будёт стол голой, исть нечего будёт» [КСГРС].

Приведенный материал (далеко не исчерпывающий семантического спектра слав. **pust-*) демонстрирует принципиальное сходство семантической структуры этого гнезда со структурой других каритивов, обнаруживающих те же типы основных значений и те же направления семантической деривации. Это сходство проявляет себя не только в наборе основных значений, но и в наличии общих частных значений и тождественных контекстов, в которых разные каритивы оказываются полными синонимами; при этом совпадающие значения могут занимать разное положение в иерархии значений каждого отдельного слова (гнезда). Так, например, основное для слова *простой* значение ‘рядовой, обычный’ является частным, периферийным для *пустого*, ср. костром. «Чего с меня взять, пустой колхозник, не бригадир, никто» [ЛКТЭ], общим для двух слов является и значение ‘нетрудный’: костром. «Пустая задачка, даже я, дедко, понимаю» [ЛКТЭ]. Значение ‘нежирный’ объединяет *пустой* с *постным*, для которого это основное значение; значение ‘без листьев’ — с каритивом *голый*: карел. «Осенью... деревья стоят пустые, бледные» [СРГК 5: 354]; значение ‘незанятый’ — со *свободный*: карел. «Бери лопату, мый пустая лежит» [СРГК 5: 355], пол. *puste miejsce* ‘незанятое, свободное место’ [SJPD 7: 743] и т. п. (выше приводились параллели *пустой* — *слепой*, *пустой* — *холостой* и др.).

Структура многозначности гнезда **pust-*, описанная выше, имеет прежде всего типологическое значение и не может претендовать на историческую достоверность и непосредственно проецироваться на реальную историю семантической деривации данного гнезда. Для ис-

⁶ Ценный украинский диалектный материал содержит работа [Жуйкова 2003]. О культурной семантике *пустого* см. также [Тищенко 2005].

тории и тем более этимологии могут быть существенны как раз не регулярные отношения, а периферийные и единичные. Так, в частности, с этимологической точки зрения важны подтверждения значений ‘свободный’, ‘открытый, широкий, просторный’ и т. п., хорошо согласующиеся с реконструируемым значением ‘дикий, оставленный, свободный’ (ср. рус. карел. *пустой* ‘открытый’: «Двери там пустые, легко пройдешь» [СРГК 5: 354]; полес. *пустонаш* ‘о свободном выгуле скота’ [ТС 4: 271] и т. п.).

Возвращаясь к вопросу о соотношении семантики прилагательного *пустой* и глагола *пустить*, как правило, не проясняемому в этимологических словарях, можно сказать, что при несомненном наличии общих для обоих слов значений или выводимых друг из друга значений целостная характеристика их семантических спектров пока не дает возможности подтвердить (т. е. предложить надежную мотивировку) семантическую производность глагола от имени (при очевидной формальной производности)⁷, особенно если связывать эту производность с моделью «делать пустым» (по типу *белый* — *белить*)⁸. Более правдоподобным и более мотивированным было бы противоречащее формальным показателям развитие от глагола к имени, т. е. *пустить* → *пустой* (оставленный, покинутый, заброшенный), поскольку само имя *пустой* в самых ранних фиксациях уже содержит в себе семантику отглагольности (‘оставленный’). Это противоречие могло бы разрешаться предлагаемой Скоком [Skok 3: 82–83] трактовкой праславянского **pustь* как отглагольного прилагательного (ср. его же объяснение **prostь* как страдательного причастия от глагола **stati*), если бы необходимый для этого мотивирующий глагол со значением, близким или тождественным значению глагола **pustiti*, был в праславянском известен.

⁷ Попытка прояснить семантическую связь глагольного и именного гнезда с корнем **pust-* предпринята недавно М. В. Жуйковой: по ее мнению, связующим семантическим звеном между ними выступает общий для них исходный денотат — лес (**pustiti* ‘делать диким (как лес)’) [Жуйкова 2007а: 220]. Такая реконструкция, основанная преимущественно на восточнославянских данных, все же не объясняет всех значений, фиксируемых в славянских языках.

⁸ Столь же проблематичной оказывается производность по этой модели глагола *простить* по отношению к *простой*.

СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ

Слова сходные или прямо противоположные по значению друг с другом проходят сходную или параллельную историю.

М. М. Покровский [1959: 87]

Широко применяемое в этимологии, семантической типологии и сравнительной семасиологии понятие семантической параллели относится к случаям, когда характерное для некоторого слова сочетание (двух) значений повторяется в других, не родственных словах того же самого или другого (родственного или не родственного языка). Если же такое сочетание двух значений представлено в большой серии слов (одного языка), то принято говорить о регулярной многозначности [см. Апресян 1974: 193–215]. Но бывает и так, что весь (или почти весь) набор значений одного многозначного слова повторяет набор значений другого слова (синонима или даже антонима). Это явление можно условно назвать семантическим параллелизмом.

В данном случае речь идет об отношении между двумя (или более) единицами праславянского лексикона (а точнее между соответствующими целыми лексическими или этимологическими гнездами), семантические спектры которых обнаруживают в словаре славянских языков тождественный или почти тождественный набор значений (глядя на вещи с ономаσιологической точки зрения, можно сказать, что эти лексические единицы/гнезда характеризуются одинаковыми или сходными, близкими номинационными свойствами, потенциями, валентностями), а сами лексемы имеют совпадающий (в большей или меньшей степени) набор контекстов (в том числе и узко специальных, а также клишированных, формульных), в которых они употребляются. При этом каждое из сравниваемых гнезд оказывается представленным в разных (или даже во всех) славянских языках, но с разным распределением (порядком) значений и их неодинаковой иерархией.

Явление семантического параллелизма не может быть подведено ни под понятие синонимии (не только из-за «полисистемности» сравнения, но и из-за того, что сравниваются не отдельные значения праславянского слова — аналог лексемы в смысле Ю. Д. Апресяна, а целые семантиче-

ские спектры слов), ни под понятие регулярной многозначности, которое в современной теории формулируется не для конкретных значений, а для значений «категориальных» (типа ‘действие — результат действия’, ‘свойство — субъект свойства’). Вместе с тем, отношение семантического параллелизма может включать в себя и синонимию, и регулярную многозначность. Такие отношения двух гнезд в определенном смысле могут пониматься как (межъязыковая) синонимия (или «изосемия»), а семантический спектр каждого гнезда — как своего рода (межъязыковая) полисемия. При всей условности такого рода отношений, связывающих разные лексико-семантические системы, некоторым примечательным свидетельством реальности стоящих за ними семантических процессов может служить тот факт, что среди общих для параллельных гнезд значений (или денотативных областей) встречаются и весьма специфические, т. е. не выводимые из других значений «естественным» образом (на основе тривиальной метафоры или метонимии).

Например, глаголы **jьgrati* и **gul’ati*, являющиеся для некоторых славянских ареалов типичными междиалектными синонимами, обнаруживают несколько семантических сфер, в которых они оказываются эквивалентными: это обозначения архаического вида танца под музыку и пение, игры на музыкальных инструментах (ср. рус. диал. *играть песни* и *гулять песни*), звуковых, световых и прочих природных эффектов (ср. солнце *играет* и *гуляет*, вода *играет* и *гуляет*), в том числе и весьма специальных (ср. вино *играет* или *гуляет*, т. е. бродит, и т. п.); оба глагола употребительны в сфере обозначений сексуально-го поведения животных и человека.

Слова *труд* и *мука*, семантически не соотносительные в современном употреблении, в общеславянской перспективе оказываются параллельными в нескольких показательных контекстах; в частности, оба слова (или их дериваты) используются в разных славянских языках для номинации родовых и смертных мук.

Глаголы **xorniti*, **xovati*, **preṭati* (в части значений им соответствует также глагол **grebti*), не обязательно коррелятивные в отдельных языках или диалектах, оказываются семантически соотносительными, когда сравниваются их семантические спектры в целом. Каждый из них сочетает значение ‘прятать, скрывать, хранить’ со значением ‘хоронить, погребать’, ср. у Даля: «*Хоронить* что, прибирать на место, прятать, класть в потаенное место, скрывать вещь или хранить, оберегать. <...> // кого, погребать умершего, предать земле»; «*Ховать* что, юж., зап., пск., кал. хоронить, прятать, хранить; // — кого, погребать, хоронить покойника»; смолен. «*Ховать* — прятать, хоронить. Ховають пакойника. Поп некого хуваить» [Добровольский 1914: 962]; укр.

«Прятати. 1) Прибирать, убирать. 2) Погребать, хоронить. А коли брата прятали?» [Гринченко 3: 495]. Украинский язык для слова *ховати* добавляет к этим значениям еще ‘выкармливать, воспитывать’, которое широко распространено у этого глагола в зап.-слав. языках; оно находит параллель и поддержку в ю.-слав. *хранити* в значении ‘кормить, питать’ и ‘беречь, сохранять’ (при серб. *сахрана* ‘похороны’).

Семантический параллелизм может распространяться не только на многозначные слова, связанные синонимическими отношениями, но и на слова, связанные отношением антонимии. Так, параллельными (хотя и противоположно направленными) оказываются значения слов **prav-* ~ **prēm-* и их антонимов **lěv-* ~ **kriv-*: обе пары слов развивают в славянских языках наряду с пространственными значениями ‘прямой’, ‘правый’ и ‘кривой’, ‘левый’ значения нормативно-оценочного характера: соответственно ‘справедливый, правильный, праведный’ и ‘неверный, несправедливый, виновный, греховный’ (подробнее см. с. 275–289; см. также [Якушкина 2002]). Подобный характер отношений связывает неполные антонимы *находить(ся)* и *терять(ся)*: первое из них кроме основного значения может иметь значение ‘родить(ся)’, второе — значение, связанное со смертью (ср. *потери в войне*, диал. *потеряться* ‘умереть’ и др.). Подробнее об этих словах см. ниже, с. 292–294.

Для слов, связанных отношением семантического параллелизма, и вообще для межъязыковых (междиалектных) синонимов характерно явление лексико-семантической «перекрестности», например, во многих русских диалектах у прилагательного *слепой* отмечается значение ‘темный, невидимый’, а в некоторых у *темный* — значение ‘слепой’.

Оба глагола включены в ЭССЯ, однако их праславянский статус неодинаков: в то время как первый имеет подтверждение во всех славянских языках и диалектах и обнаруживает поразительную устойчивость формы и семантики, второй широко (территориально и семантически) представлен лишь в восточнославянском лексиконе (причем засвидетельствован в письменных источниках не ранее XVI в.), а в западно- и южнославянском ареалах имеет ограниченное распространение и редуцированный набор значений (сравнительно с восточнославянским).

Таким образом, интересующие нас лексемы никак не могут быть отнесены к праславянским синонимам, тем не менее они имеют одинаково широкий и во многом совпадающий спектр значений и выступают как семантически тождественные (и взаимозаменяемые) в разнообразных, в том числе достаточно специальных, контекстах. О причинах подобного семантического параллелизма следует говорить отдельно и лишь после того, как будут подробно рассмотрены и другие, далеко не единичные случаи такого рода. Прежде чем будет приведен соответствующий материал, необходимо сказать, что оба глагола и их именные корреляты и дериваты (*игра*, *игрище*, *гульба*, *гульня* и т. п.) обнаруживают семантическую близость не только друг с другом, но и с некоторыми другими лексическими группами, а именно с гнездами **vesel-* (*веселый*, *веселье*, *веселиться*) и **bav-* (**baviti*, *забава* и т. д.), причем часто параллелизм этих слов распространяется сразу на несколько (или даже большинство) значений.

Начнем с основного для *играть* значения ‘развлекаться, играть в игры, забавляться и т. п.’, характерного для всех славянских языков и диалектов: ст.-слав. *играти* ‘παίζειν, развлекаться, играть, *bavit se*, *hrát si*’: «На позориште мирноуж точаахъ играахъ и троуждаахъ сѧ. Супр.» [СС: 246], рус. *играть* ‘шутить, тешиться, веселиться, забавляться, проводить время потехой, заниматься чем для забавы, от скуки, безделья’ [Даль 2: 6], укр. *грати* ‘играть в какую-либо игру’: «Собі очиці зав’язала і у панаса грати стала», *гратися* ‘играть, забавляться’: «С собакою унучок грався» [Гринченко 1: 322], пол. *grać*: «Gra grubo i we wszystkie gry, w jakie tylko grają» (Играет грубо и во всякие игры, в какие только играют) [SJPD 2: 1272], с.-х. *играти тенис*, *карте*, *шах* ‘играть в теннис, в карты, в шахматы’ [РСХКJ 2: 345] и т. д.

Эти значения широко представлены также у вост.-слав. *гулять*: ю.-рус. «Гулять в снежки»; «В куклы гуляет»; «В горелки гуляли» [СРНГ 7: 224]; укр. «Вони... гуляють у карты» [Гринченко 1: 339]; белор. «У жмуркі гулялі»; «Гуляць у ляскаўкі»; «Гуляць у яшчура»; «Дзеці гуляюць у коні», *гульня* ‘детские игры, забавы’, *пагуляць* ‘поиграть’, *прагуляцца* ‘проигратся’ и т. п. [Станкевіч б/г: 245]. Однако, в отличие от *играть*, у *гулять* развивается более общее значение ‘развлекаться, веселиться, отдыхать, праздновать, быть в гостях, пировать, пить, пьянствовать и т. п.’, ср. словац. *hul’at* ‘развлекаться, веселиться’: «V úzkostiah očakávala muža z bujného hul’ania» (В ужасе ожидала возвращения мужа с буйной гулянки) [SSJ 1: 538], рус. пск. «Раньшы таг гуляли на вячяхах: пасадют девушку на скамейку, ударяць, стбяюць рямнем и застава цълавацца» [ПОС 8: 85]; волог. «Она никуда не ходит, старая, только к Трошиным иногда гуляет», *гулёва* ‘гостя’: «Ко мне гулёва пришла» [СГРС 3: 160, 159], владим. «Приходите к нам гулять» [СРНГ 7: 224]; сиб. «На Петров день четыре дня гуляли» [ПССГ: 170]; последнее словоупотребление применительно к праздникам сохраняется и в городском просторечии. Ср. характерные названия праздников в русских диалектах: волог. *Гуляцёв день* ‘праздник через неделю после Пасхи, сопровождаемый гуляньем’, *Гулящая неделя* ‘святки’: «На Гулящую неделю ряжеными ходили», арханг., волог. *Гулящее заговенье* ‘последний день Троицкой недели, праздник, сопровождаемый гуляньем’ [СГРС 3: 161], костром. *Гуляцёй Спас*: «Гуляшшёй Спас — день яблоков, яблоки едят», *Гуливая неделя* ‘неделя после Троицы’ [ЛКТЭ].

Отсюда у *гулять* дальнейшее значение ‘быть не занятым, свободным, невостребованным, неиспользованным, пустовать’ (ср. рус. *прогулять*, *прогул*, *отгул*), в том числе применительно к физическим объектам, орудиям труда, помещениям и т. п.: новгор. «Земли много, вот она и гуляет, никому до нее и дела нет» [НОС 2: 69], орлов. «Усадьбы чичас гуляют» [СОГ 3: 36], дон. *гулевая земля* ‘временно не обрабатываемая земля’, *гулевая скотина*, *гулевой скот* ‘нерабочий, отгуливающийся на пастбище’ [СРДГ 1: 117–118], белор. «Калёсы гуляюць мае, сядзь і едзь з імною. Саха гуляе мая» [Станкевіч б/г: 245]; «Воз гуляе, беры» [ТС 1: 236], «Сеголета гуляла поле», «Дежка гуляла» [Янкова 1992: 93]. Ср. еще рус. *гулящий*, *гулевой* ‘праздничный, не занятый, свободный’ (о времени и месте), белор. *гульны* ‘свободный от работы’: «Гульным часам зраблю», «гульнага часу няма» [Станкевіч б/г: 246], рус. «*Это гулящее, гулевое место*, не застроенное, пустопорожнее» [Даль 1: 1007], новгор. *гульно* ‘просторно’: «Гульно для скота, широко, и вода есть... скоту-то как гульно, хорошо» [НОС 2: 68–69].

В ряде словарей мы найдем для *игра, играть* такие значения физического движения, как ‘быстро перемещаться’, ‘ехать верхом’ (укр. «Грайте, коні, під нами!» [Гринченко 1: 322], бойк. «Староста вперед грає, бо дороги знає» [Онишкевич 1: 191]), ‘скакать’ (ст.-слав. *въизграти са* ‘взыграть, подпрыгнуть от радости’ [СС: 137], с.-х. *играти од радости* ‘прыгать от радости’ [РСХКJ 2: 345], ср. «обратную связь» — ст.-слав. *скакати* ‘играть, забавляться’: «И сѣмѣшаа са скачж сѣ дѣтьми. Супр.» [СС: 605]), а также ‘вообще что-л. быстро и легко делать’, ср. рус. *делать что-л. играючи, играть топором*, карел. «Толокно кладут в квас и соль, и знай, похлѣстывают, только ложка играет» [СРГК 2: 266], волог. *играть* ‘быстро есть, уплетать (особенно о хлебе)’: «Сидела играла — целой булки нет», «А я всю жисть хлебница, как начну есь, так всё играю, весь хлеб за столом разыграю», «Не заметили, как весь хлеб сыграли» [КСГРС], с.-х. «Игра сито у рукама <жене>» (Сито играет в руках женщины) [РСХКJ 2: 345], болг. *заигран* ‘поспешный’ [БЕР 2: 9]. Значение ‘ходить, блуждать, перемещаться’ у глагола *играть* обнаруживается в контекстах, где его субъектом оказывается душа умершего, которая, согласно народным представлениям, в течение сорока дней после смерти пребывает на земле и «ходит» по всем местам, где бывал при жизни человек, после чего отправляется на небо: «Душата *играе* до 40-то дня по земята, дето е ходил живият; на трите деня, на деветте, на двадесетте и на четиридесетте душата изповяда, та и улыокнува и тогай се връща на небето» [Вакарелски 1939: 20].

В этот же круг значений входят ‘дрожать, дергаться, трепетать’ и т. п., которые могут относиться как к человеку (физическому и психическому), так и к животным (ср. укр. «Бабок, метеликів над нею грає сила», «Риба грає» [Гринченко 1: 233]), явлениям природы, стихиям, свету, звуку и т. п. и обозначать некоторые конкретные виды движений и действий (см. ниже). Значения ‘быть в движении’, ‘ходить’ отмечаются и у *гулять*: пск. «Гулял целый день ф кузне, фся деревня приносила фсякую работу» [ПОС 8: 84], новгор. «Ты что к нам гуляешь?» [НОС 2: 69]. Оба глагола могут обозначать состояние подвижности, неустойчивости: рус. карел. «Придерживать-то дрова при пилении, а то полено играет» [СРГК 2: 265], арханг. «Копыла да головашки стягиваются, чтобы не играли» [КСГРС], ср. рус. разговор. *доска гуляет* (т. е. неустойчива, подвижна).

В «сфере человека» словом *играть*, начиная с древнейших ст.-слав. текстов, обозначается движение человеческого плода в утробе матери: «Таймое бо ѿтро(ч) играе(т) въ оутробѣ моеи» [СДРЯ 3: 444]; «Иже въ моѣа жтробы постели играе» [СС: 246] (то же может обозначаться глаголом *скакати*: «Дѣтишть ма обавыае въ жтробѣ скача»

[СС: 605]). Так же говорится о биении сердца (с.-х. «Poče igrat srce u meni» (У меня сердце забилося) [RHSJ 3: 778]; рус. карел. «А сердце что мотор, перестанет играть и все, а я много горя видела» [СРГК 2: 266]), о произвольных мускульных движениях: с.-х. «Lijevo mu oko igra» (У него дергается правый глаз) [RHSJ 3: 778] (ср. средневековые трепетники, толкующие такие явления: «ако десно око заиграе...» и т. д.), о крови: др.-рус. «Играеть злая кровь» [СРЯ XI–XVII 6: 82], укр. *кожна жилка грає, кров грає, заграє вочима* [ФСУМ 1: 195–196], пол. *krew gra* [Skorupka 1: 259], о кожных болезнях: рус. карел. *свороб играет* [СРГК 2: 265], о психических состояниях: рус. карел. «У меня совесть играет, мне стыдно» [СРГК 2: 266] и т. д. Ср. также укр. *язиком грає* ‘лестить, пресмыкаться’ [Гринченко 1: 322]. В некоторых русских говорах для *гулять* обнаруживается близкое значение ‘быть в движении’: «Што у тебя руки гуляют и гуляют, не пасидит спакойна!» [ПОС 8: 84].

Значение ‘танец, танцевать’ лучше всего сохраняют ю.-слав. языки (кроме словенского), в которых **jьgra*, **jьgrati* — основные лексемы для обозначения архаического вида танца под музыку или под пение, в частности обрядового кругового танца *коло* или *хоро* (ср. болг. *играджия*, *играч*, *игралец* ‘танцор’, *игрище* ‘место, где се играе хоро’ (т.е. где «играют» хоровод) [БЕР 2: 8]). В самых древних текстах (особенно в поучениях против язычества) слова *игра*, *играние*, *играть*, *игрища* постоянно соседствуют со словами *скакание* и *плясание* (ср. в Повести временных лет: «Схожахуся... на плясанье и на вся бѣсовская игрища и ту умыкаху жены собѣ с неюже кто съвѣщашеся» [СРЯ XI–XVII 6: 83]). В восточнославянском ареале это значение могут иметь оба глагола — *играть* и *гулять*. На Русском Севере для *играть* отмечается значение ‘танцевать, плясать’, причем в словаре русских говоров Карелии — на первом месте: *кадрили играли* [СРГК 2: 265]; волог. «Без гармонито и играть не хочется» [СРНГ 12: 68], *сыграть* ‘сплясать’: «Я могу ешто сыграть, да никто не умеет» [КСГРС], тогда как в южнорусских говорах обычное выражение — *гулять кадрили* [СРНГ 7: 224]. Ср. также яросл. *гулять короводики* [ЯОС 3: 115], пск. «Барыньку па-стараму как пайдѣть девушка анна гулять»; «Теперь послѣ кина танцы гуляютъ» [ПОС 8: 85], белор. «Дзеўкі гуляюць польку» [Станкевіч б/г: 245], «Бывала, на вечарынцы, як выйдзе мой гуляць, аш падмѣткі пабліскаваюць — так лоўка гуляў» [СГЦБ 1: 105], «Мая дачка вельмі хораша гуляе на музыках» [МДСГ 1975: 239].

Тот же параллелизм наблюдается в сфере обозначений, относящихся к пению песен и игре на музыкальных инструментах. По данным СРНГ, выражение *играть песни* («Песни играют в два голоса») распространено во многих районах России: тул., ряз., моск., калуж., орлов., курск., тамб. и других ю.-рус. зонах и лишь в последнее

время вытесняется выражением *петь песни*; в донских говорах светское пение может противопоставляться церковному: «Поют только в церкви, в других случаях играют» [СРНГ 12: 68]. Ср. также орлов. *игрица* ‘певица, певунья’, *быть в игрицах* ‘участвовать в свадебном обряде, исполняя обрядовые песни’: «У мене был голос хороший, мене усё у игрицы брали» [СОГ 4: 133], белор. диал. *граць песні* ‘петь песни’ [Станкевіч б/г: 230]. Для *гулять* подобные контексты (*гулять песни*) отмечены в псковских — «Я песьни сама гулять любила и люблю» [ПОС 8: 85], ярославских [ЯОС 3: 116], донских [СРНГ 7: 224] говорах.

Во всех славянских языках извлечение звуков из музыкальных инструментов обозначается словами **jъgra, jъgrati*, ср. др.-рус. «И оудариша в сопѣли <и> в гусли и в бубны. <и> начаша имъ играти». XIV в. [СДРЯ 3: 444], волог. *игрок* ‘гармонист’: «На игришшах у нас три игрока было, на гармошках играли» [КСГРС], укр. «Бас гуде, скрипка грає» [Гринченко 1: 322], белор. «Грайце, дудачкі, голасна, скачча, дзевачкі, хораша» [Станкевіч б/г: 230], пол. «A grajże mi, piszczałeczko, a graj że mi, graj!» (Играй же мне, свирелька, играй же, играй) [SJPD 2: 1273], с.-х. «Точно и доста сигурно игра на гуслама» (Правильно и довольно уверенно играет на гусях) [РСХКJ 2: 345] и т. д. Для *гулять* подобное значение отмечает из всех просмотренных нами источников только белорусский словарь Станкевича [Станкевіч б/г: 245].

Глаголом *играть* обозначаются также разнообразные природные звуки: пение птиц (смолен. «На дваре тяпло, жаворонки играют» [Добровольский 1914: 293], орлов. «Перепел играе хорошо» [СОГ 4: 133], ряз. «Первое дело играет птица, особенно на заре» [СРНГ 12: 68]; пол. *cietrzew gra* [Skorupka 1: 259]), лай собак (пол. *psu, ogary grają* [Skorupka 1: 259]), звон колоколов (укр. *грати в дзвони* [Гринченко 1: 322]), шум воды (кашуб. *grac* ‘шуметь’: «Moře dzis graje. Las graje» (Море сегодня бушует. Лес шумит) [Sychta 1: 352]). *Играет* может применяться ко всему тому в природе, что движется, меняется, прибывает и убывает, не стоит на месте, словом — живет: рус. вода *играет* (часто о половодье, реке, ручьях, море, ср. арханг. «Вода сыграла, прибыла» [КСГРС], смолен. «Сонца пригрело, ручьи заиграли» [Добровольский 1914: 293]), укр. «Море грає» (бушует) [Гринченко 1: 322]; *играет* ветер: ряз. «Нигде ветер не играет. Вчера-то ветер играл» [СРНГ 12: 69]; *играют* зарницы, молнии: рус. карел. *игронуть* ‘ударить (о молнии)’ [СРГК 2: 266], ленингр. «Молния играет и в трубу может залететь» [СРНГ 12: 68], волог. *играть* ‘сверкать (о молнии, зарницах)’: «Заряница хлеб зорит, играет», «Играет в небе, но не слышать грому», «Сполохи играют во время ночи, освещают крепко» [КСГРС], укр. «Сонце, зірниця, місяць грає» [Гринченко 1: 322], бойк. *момл’і граіут* ‘о сверкании молнии’ [Онишкевич 1: 191] и т. д.

Практически во всех этих значениях известен и глагол *гулять*: «Ветер по морю гуляет» [Пушкин], костром. *загулять* ‘задуть (о сильном ветре)’: «Загулял ветер, с ног валит», *отгулять* ‘затихнуть, перестать дуть (о ветре)’: «Отгулял ветерок, тихо, солнышко закаталось» [ЛКТЭ], ср. также арханг. *гульник* ‘северо-западный ветер’: «Гульник между зимой и западом, гульник доуго дует» [СГРС 3: 160], о разливе вод: смолен. «Днепр загулял» [Добровольский 1914: 153]; владим., дон., калуж., орлов., ряз., смолен. *вода гуляет* [СРНГ 7: 224], волог. *божье гулянье* ‘гроза с молниями, но без грома’: «Божье гулянье видала сеночи. Зыркает, а не гремит, бог-то гуляёт» [КСГРС]. По версии П. Я. Черных, *гулять* восходит к *гул-*: «Старшее предполагаемое значение едва ли не ‘шуметь’ или, еще точнее, ‘быть в состоянии наития’, ‘шаманить’, ‘кудесничать’» [Черных 1: 226]. Ср. др.-рус. *гульной* ‘волшебный’ [Срезневский 1: 609]¹.

Семантический параллелизм рассматриваемых глаголов проявляется также в сфере обозначений световых эффектов и их восприятия, ср. рус. литер. выражения типа *игра света*, *красок*, *погода разгулялась* (появилось солнце), диал. *краска играет* ‘о румянце’: «Сегодня краска не играет на моем белом лице», урал. *в глазах играет* (рябит) [СРНГ 12: 69], волог. «Солнце гуляет: то сумрак, то ясно», «Солнце гуляет: не то как есть, а то сядет за облоок» [СГРС 3: 160], пол. *światła, barwy grają* (огни, краски играют) [Skorupka 1: 259] и т. п. Широко известно у всех славян выражение *солнце играет* и соответствующее ему верование, согласно которому в дни больших праздников солнце на восходе или на заходе переливается разными цветами: смолен. «Сонца играет пад Вялик День» [Добровольский 1914: 293], с.-х. «Sinoć sunce igrajući zađe» (Сегодня солнце будет играть на закате) [RHSJ 3: 778]. Характерен ряд глаголов, которыми может описываться это явление. В Полесье, например, кроме *солнце играет*, говорят *гуляет* (ср. белор. «Бывае, што сонца гуляіць раніцай» [СПЗБ 1: 502]; «Гуляе сонца — кругом его кружкі усякіе: і красныя, і зелёныя, і жоўтыя. І расыпаюцца ены па усему небу» [Янкова 1992: 93]), а также *прыгае*, *дрожит*, *дэргаеця*, *меняеця*, *скачэ*, *танцуе*, *радуеця*, *к венцу ідэ* и т. д., подробнее см. [Толстая 1986; 1999в]. Здесь важно отметить, что оба интересующих нас слова входят в ряд, объединяющий глаголы физического движения (*скачэ*, *прыгае*, *дэргаеця*), лексику эмоционально-психической сферы (*радуеця*) и обозначения танцев и брачных ритуалов. Ср. характерные выражения *свадзьбу іграць*, *свадзьбу гуляць* и *веселье* в значении ‘свадьба’. Здесь все три слова (*іграць*, *гуляць*, *веселіцца*) образуют некий единый семантический комплекс.

¹ Другую этимологию (связывающую *гулять* с *гуля* ‘мяч’) предложил А. С. Львов [Львов 1963].

Интересны еще некоторые специальные контексты слова *играть*. Этим глаголом в разных языках и диалектах обозначается брожение вина или меда, скисание молока и другой пищи, а также закуска хлебного теста: рус. карел. «Варенье в банке играет, кипит» [СРГК 2: 265], волог. *играть* ‘пениться (о пиве)’: «Пиво старуёт, не играет», *сыграть* ‘прокиснуть (о супе, молоке и т. п.)’: «Сыграло молочко, на столе стояло дак», «Шши-то сыграли, не ешь» [КСГРС], урал. «Сок тарновый, его процедишь через сито, потом дрожжей кладешь, хмель и играет» [СРНГ 12: 69], укр. *грати* ‘бродить, играть (о меде, пиве)’: «Мед вже почав у бочці грати» [Гринченко 1: 332]. В сев.-зап. Болгарии ритуал замешивания праздничного хлеба называется «играть с хлебом», а сам хлеб называется *женско играло*: «Малко е да се каже, че хлябът за празници се меси — с него се „играе“. Жената ще го чака да втаса, ще го „развали“ на късове, прътове и топчици, а това отнема време и внимание. В такъв случай „шареният хляб“ не е обикновен, наричат го *женско играло*. Тази „игра“ е отразена в един диалог, изпълнен с ирония: „Некоги чистеа леб срещнал просеника и му рекъл: — Добра среща, наспорниче!“. Па просеника му рекъл: „Ми ти си па женско *играло*, жените *играат* с тебе, коги доди ден, и та фнасят в черкова“» (Редко говорят, что хлеб на праздники *месят* — с ним *играют*. Женщина ждет, чтобы он подошел, тогда она разделяет его на куски, делает длинные полоски и шарики, это требует времени и внимания. Такой «украшенный» хлеб — это не обычный хлеб, его называют *женско играло*. Эта «игра» отражена в одном ироничном диалоге: однажды хлеб встретил нищего и сказал ему: «Счастливо тебе, удачи!» А нищий ему ответил: «Это же ты *женско играло*, с тобой женщины *играют*, когда приходит время (праздника), и тогда приносят тебя в церковь») [Туртанска, Ценкуловски 1994: 81].

То же может означать и *гулять*, и *веселиться*, ср. арханг. «У нас три недели гуляла ханьжа (брага)», «У меня тоже ходит тесто-то, гуляет», «Сутки хлеп выжывает, сутки он туд гуляет, ф квашне» [АОС 10: 146], «Поставишь, пусть тесто гуляет, ходит там» [СГРС 3: 160], костром. *загулять* ‘начать бродить (о тесте, браге)’ [КСГРС], брян. «Вино гуляет» [СРНГ 7: 224], ср. диал. *веселить пиво, брагу* ‘класть хмель в пиву, брагу для брожения’, *веселить* ‘заквашивать (о молоке)’ [СРНГ 4: 179], разговор. *навеселе* (о подвыпившем человеке).

Применительно к животным глаголы *играть* и *гулять* могут использоваться в двух главных семантических сферах: для обозначения их природных движений, перемещений и действий и для передачи сексуально-производительных значений (о чем будет сказано ниже). Животные *играют*: «Агньци играю(т) оу зеленъ нивъ», «Конь <...> играе(т) по полемъ» [СДРЯ 3: 444]; с.-х. «Igraju li koni pod mom-

сима?» (Играют ли кони под парнями?) [RHSJ 3: 776], «Играли се врани коњи» (Играли кони вороные) [Елезовић 1: 218]; укр. «Грайте, коні, під нами!» [Гринченко 1: 322]; *играют* и рыбы, и насекомые — укр. «Бабок, метеликів над нею грає сила!» [Гринченко 1: 322]. Это «играние» считается самым естественным проявлением жизненной силы, здоровья. В Закарпатье на свадьбе хозяин бросает в стену горох и фасоль и произносит благопожелание домашнему скоту и домочадцам, включающее формулу *грайте ся, веселіте ся*: «Волики рогаті, коровки дійкаті, овечки воўнаті... Грайте ся, веселіте ся» [Богатырев 1971: 256]. Аналогичные пожелания звучат в Македонии на Новый год: хозяину после исполнения специального танца *коло* (причем это коло *играју*) желают, чтобы у него «стока (скотина) *играла*», т. е. была здорова в наступающем году: «У околини Куманова учи Нове године се скупе младићи на сред села. Ту се договоре шта ће ко тражити од селяка, и онад иду по селу. Гдегод дођу, пред сваком кућом певају, свирају и *одиграју* по једно коло, да би домаћину стока *играла*, тј. да би била здрава» (В окрестностях Куманова перед Новым годом парни собираются в центре села. Они договариваются, что будут просить у хозяев, и отправляются по домам. Перед каждым домом поют, играют (музыку) и *играют* коло, т. е. водят хоровод, чтоб у хозяина скот так же *играл*, т. е. был здоров) [ГЕМБ 1935/10: 122].

Подобные значения известны и у глагола *гулять*: пск. «Скот на этом поли гулял» [ПОС 8: 84], костром. *гуляться* 'пастись (о скоте)': «Это раньше скот-то гулялся не по полям, а по лесу, огораживали лес и пускали скотину» [ЛКТЭ]; др.-рус. «На тѣхъ же горахъ гуляють звѣри многіе дикіе: козы и олени, и зубри, и лоси, и кабаны, вольки» [СРЯ XI–XVII 4: 157]; арханг. «Рыба хорошо гулят в хорошую погоду» [АОС 10: 146]; белор. брест. «Выходяць на гулянку пчолы» [ДСБ: 52].

Особую группу образуют значения, относящиеся к сексуально-брачной сфере. Г. Лант пытался доказать для слова *игра* первичность именно этого значения и связывал его с такими рус. словами, как *ерзать*, *елозить* и под. [Lunt 1977]. Хотя эта этимология не может быть принята прежде всего по формальным причинам [ЭССЯ: 208–210], тем не менее данный комплекс значений, безусловно, характерен для *игра*, *играть* (так же как и для *гулять*) и подтверждается множеством примеров из разных славянских языков и диалектов. Уже в XII в. отмечено выражение «играние страстей» о бурном проявлении чувств: «Словомъ страстии моихъ играние (и) мѣтвами ти покоривъ, мѣнче Хвѣ» [СРЯ XI–XVII 6: 81]. Примечательно в этой связи белор. *іграць* в нейтральном значении 'хотеть, стремиться, иметь намерение': «Віджу, што ўжо іграць у горыд бежч, там зь нейкью устрэціцца. Доўга яны ігралі ў еты ляс» [Юрчанка 1981: 260], при этом,

как известно, глагол *хотеть* со своей стороны обладает сексуальной семантикой, иначе говоря, сочетание значений ‘хотеть, желать’ и ‘испытывать половое влечение’ характерно для обоих глаголов (*хотеть* и *играть*). Термин *играти свадьбу* встречается уже в Тверской летописи под 1238 г.: «Оженися князь Александръ Ярославичъ... и вѣнчався въ Торопць. и ту свадьбу игра, а в Новѣгородѣ другую» [СРЯ XI–XVII 6: 82], ср. укр. *грати весілля* [Гринченко 1: 332], рус. *играть свадьбу*. Известно, что в южнорусских и белорусских говорах этому выражению соответствует *гулять свадьбу* (часто наряду с *играть свадьбу*): орлов. «Гуляютъ свадьбу, так уся диревня събирайтца» [Костромичева 1998: 69]; белор. «Раньшы гулялі веселье дзён чотыры» [ТС 1: 236]. Ср. также пск. *игра* ‘свадьба’ и *игра свадебная*: «Боже, благослови, Христос, игру заигрывать, игру свадебную!» [СРНГ 12: 66]; орлов. *игра* или *гулянка* для обозначения ритуала последнего дня свадьбы: «Это последняя гулянка у невесты, последняя у невесты игра» [СОГ 4: 132]; пензен. *гулянье* ‘свадьба’ [СРНГ 7: 223].

Оба глагола (*играть* и *гулять*) употребляются для обозначения ухаживания, отношений между полами в досвадебный период. Например, рус. волог. *игровый* или *игровой* ‘парень, ухаживающий за девушкой, кавалер’: «Ты сидишь с моим игровым, увлекает он тебя» [СВГ 3: 4], *игровая девка*: «Я ешшо игровая деўка была, ешшо не замужем» [КСГРС] (там же *игривый* ‘милый, возлюбленный’ [СРНГ 12: 71]), а *играть* означает ‘вступать в интимные отношения’ (ср. волог. «Не играла я с ним, как нонешние-то» [СВГ 3: 4]; тамб. «Ох, и здорово он с бабами играет!» [СРНГ 12: 69]). То же в других севернорусских говорах: «Она с этим парнем играет» [там же: 68]; карел. *играк*, *игрок*, *игральник*, *играник* ‘ухажер’: «Я тогда играла с игроком два году, с Витькой» [СРГК 2: 265], костром. *игрунок* ‘penis’: «У его на всяку девку игрунок встаёт» [ЛКТЭ], белозер. *игра-гульба*: «Что тебе распрощаться, красной девице, со беседушкой смиренною, со гульбой-игрой веселою» [Шейн — СРНГ 12: 66] (в этой песне все три «ключевых» слова сексуально-брачного дискурса оказались рядом: *играть*, *гулять*, *веселый*). Ср. еще в сербской свадебной песне: «Л’јепо ми је погледати / уз високо ведро небо, / Ђе се муња громом игра, / а јаворе јабучицом, / млади Јово Ђевојчицом» (Как приятно мне смотреть на высокое ясное небо, где молния играет с громом, а клен — с яблонькой, молодой Йово — с девушкой) [Карацић 1953: 42].

Это же значение находим у *гулять*, ср. рус. диал. *гуля* ‘возлюбленная’, *гулеван* ‘возлюбленный, жених’, *гулянье* ‘свободная жизнь молодежи до женитьбы’ [СРНГ 7: 213, 221, 223], волог. *гулячок* ‘парень, с которым дружит девушка, жених’ [СВГ 1: 135] и т. п.; белор. гомел. «Калісь хлопец з дзеўкай гуляў, а ціпер вы ж павыдумувалі — дружаць ці шчэ што» [МДСГ: 239]. Показательны в этом отношении

параллельные названия уличных сборищ и посиделок сельской молодежи: арханг. *гуленье* ‘гулянье, празднество на свежем воздухе’ [СГРС 3: 159], арханг. *игранье, игрево, игрище, игрушки* ‘собрание молодежи для игр, плясок и развлечений’: «На игрушки ходили, в кинах-то не бывали» [КСГРС].

В русских говорах дальнейшее развитие «сексуального» мотива, а именно значения внебрачных связей и внебрачных детей, представлено главным образом у глагола *гулять*, а для *играть* оно менее характерно. Ср., однако, тамб. *играться* ‘иметь половые отношения (до брака)’: «Узнають, што играца начали — стыдна! Хто такую вазьмётъ!», *заигрывать* ‘вступать в интимную связь’: «Сваха угавариваить нявесту: „Не заигрывай — худоя дела да трёх дней!“ А хто будить заигрывать, таво бес, значить, путаить» [СТГ 2002: 84, 77]. В кашубском мы также находим это значение (наряду с другими) у глагола *играть*: *grac* ‘futuere’: «Та graje z kaźdim, xto xce» (Она *играет* с каждым, кто захочет), «Ten tak łazi po tēx babax i graje» (Этот лазает по бабам и *играет*) [Sychna 1: 352]; *vęgrac, vęgravac* ‘сойтись с женщиной и бросить ее’: «On ja vęgrǎł»; *zgrac* означает ‘сделать беременной’: «On ja zgrǎł»; «Ona je zgrona» (она беременна); *grańe* ‘внебрачные связи, проституция’: «Та je na grańe vęślǎ» (Она вышла на *игру* — о проститутке), *grǎjka* ‘проститутка’: «Та ńevstidnǎ grǎjka z kaźdim graje» (Эта бесстыжая *игрунь* с каждым *играет*), *grajni dóm* ‘публичный дом’ и т. д. [там же: 353].

Гулять и его производные используются в подобных значениях регулярно: рус. *гулять* ‘распутничать’, *гулящая* ‘распутная, развратная (женщина)’ [БАС 3: 480, 484], др.-рус. *гулять* простореч. ‘вступать в любовные связи, распутничать’ [СРЯ XI–XVII 6: 12]; пск. *гулять* ‘находиться во внебрачной связи»; *гульба* ‘внебрачные интимные отношения’ [ПОС 8: 84–85]; арханг. *гулять из-за мужа* ‘вести разгульную, распутную жизнь», *гульнуть* ‘вступить в интимные отношения’: «Я гульнула, так парня прижила», *гулянка* ‘разгульная, распутная жизнь», *гуляга* ‘распутник», *гульной* ‘рожденный вне брака’ [АОС 10: 143–144]; волог. *гуляха* ‘распутная, развратная женщина’ [СВГ 1: 135], новгор. *гуляк* ‘ухажер’ [НОС 2: 68], костром. *гулышка* ‘незаконнорожденный ребенок’: «У Мани гулышка девчонка» [КСГРС], орлов. *гуля* ‘ухажер, поклонник, возлюбленный’ [СОГ 3: 36] и т. п.

Оба глагола широко употребительны также и в сфере обозначений сексуального поведения и физиологии животных (течки и случаи). Ср. о случке коровы: ряз. «У меня корова ноне *играла*»; о птицах: гуси начинают *играть*, т. е. нестись [СРНГ 12: 68–69], ряз. *обыграться* ‘стать стельной, беременной (о корове, лошади и т. п.)’: «Если она от быка идет, вот она уж обыгралась» [СРНГ 22: 283], пол. диал. *igrzysko*

‘токование у птиц’, ‘течка у животных’ [SW 2: 76]. Ср. также рус. тамб. *обыгратся* ‘разродиться (применительно к животным)’: «Наша Милка фчярась абыгралас. Мы пришли, а у ний уш четвира, и ана их лижыть, лижыть» [СТГ 2002: 124]. Глагол *гулять, погулять* применительно к состоянию половой активности и случке животных известен на всей восточнославянской территории: рус. арханг. «Корова быка ишшет, гуляет. Телица с одного гуляла» [АОС 10: 147]; пск. «Ярушка гуляя, за ней патнаццъть бараньф пришло. В нас была анна кошка, так ни гулялась» [ПОС 8: 85], арханг., волог. *обгуливаться* ‘спариваться, случаться (о животных)’: «Не обгуливалась ешшо коровка, переходила» [КСГРС]; белор. «Карова толькі раз у год гуляе» [МДСГ: 239]; «Кура з пёўнем гуляе і заночовала у чужых хоромаш» [ТС 1: 236]. В этом ряду интересно еще полес. значение *играти* ‘цвести (о хлебных злаках)’: «Ужэ жыто играе, курыць, будэ красоваць» [ЛП: 104], которое также относится к семантике плодородия, ср. еще укр. бойк. *зрати* ‘пахать поле’: «Чей же то плужок по горі грайе?» [Онишкевич 1: 191].

Наконец, еще одна группа значений включает интересующие нас слова в систему этических и религиозных оценок. Известно, что уже в самых древних текстах (старославянских и древнерусских) концепт игры приобретает отрицательные коннотации, связывается с представлением о языческом, бесовском поведении, включается в ряд понятий, обозначаемых словами *блуд, ложь, бесчестие, леть, бесовство*, и противопоставляется христианскому благочестию, праведности, смирению, богобоязненности. Например, в Синайском евхологии XI в. читаем: «Въпадажъ въ блжды... въ пласаниѣ. въ игри зълы» [СС: 246]; др.-рус. «Позори игръни въ нѣлю и въ прочаа свѣтълыя дѣни хръстианьскыа вѣры да възбраняютьса» (Ефр. кормчая, XII в.); «Аще кто клирикъ призванъ боудеть на бракъ. ти югда оубо на прѣльсть вѣнидеть играниѣ. да встанеть абиѣ да ѿ(т)идеть» [СДРЯ 3: 443, 445]; «Схожахуся... на плясанье и на вся бѣсовская игрища и ту умыкаху жены собѣ с неюже кто съвѣщашеся». (Повесть врем. лет) Лавр. лет.; «Руки бо ваша и ноги ослаблены суть къ църквѣмъ... а на игрища и на трѣбы и на прониравая дѣла убыстрыены». XII в.; «А ты храмящая о вѣрѣ научи и ноги текущихъ на игри въ църкви обрати». XI в. [СРЯ XI–XVII 6: 80, 83].

Уже в летописи под 1054 г. упоминается мифологический персонаж по имени *игрецъ* ‘соблазнитель, дьявол’: «...сердце похотию уязвлено... Таковы ти суть твоя игри, игрече, коло житейское». Ник. лет. 1054; «И се паки прииде к ней игрецъ чернъ и великъ, и насилемъ обуймъ ю, нача ю лобызати во уста, якоже челоувѣкъ». ВМЧ. XVI в. ~ XII в. [СРЯ XI–XVII 6: 83]. Дальнейшие сведения об этом персонаже мы находим в работах по народной демонологии: С. В. Максимова [1899:

11], О. А. Черепановой: «Игрец любит подшучивать над хозяевами, прятать вещи, играть с любимой скотиной» [Черепанова 1983: 62] и в других исследованиях и справочниках [Власова 1998: 209; РДС: 44]. Ср. еще арханг. *игрунок* ‘мифическое существо, обитающее в лесу, леший’: «Игрунок водит в лесу, от его блазнит» [КСГРС]. На Русском Севере сходным образом именовались святочные ряженные, чье родство с мифологическими персонажами не вызывает сомнения: *игорка* ‘ряженный шутник, весельчак, озорник’ [Ивлева 1994: 62–63], рус. карел. *в игорки ходить* ‘ходить ряженными’: «В святки-то ходили в игорки, парням вырядимся, платком повяжемся» [СРГК 2: 265]; ср. также орлов. *игрища* ‘время от Рождества до Крещения, святки’: «Игрища были зимой, две недели после Рождества. Вот игрища придут, и начиналось веселье, гаданье» [СОГ 4: 133]. В тех же севернорусских говорах святочные ряженные могли обозначаться дериватами от глагола *гулять*: арханг. *гуляльщик, гуляльчик, гуляльщица* [СРНГ 7: 222], *гулельщики* (без указания места) [Ивлева 1994: 62], волог. *гуляши, гулящий* ‘ряженный на святках’: «На Рожество гуляши бегали, нынче ещё бегали, до пакостей дошло», «Гулящие бегают, дурят, поленицы спехивают» [СГРС 3: 160–161]. Ср. еще др.-рус. *гульньи*, которое Срезневский вслед за цитируемым текстом толкует как ‘волшебный’ [Срезневский 1: 609], а СРЯ XI–XVII — как ‘праздный, пустой’: «Гулнаа словеса, рекше волшебнаа. Многажды бо нѣцыи чародѣи псы лютыя и звѣри могут укротити кознию чародѣяния». XV в. ~ XII в. [СРЯ XI–XVII 4: 156].

Таким образом, краткий обзор значений глаголов *играть* и *гулять* и их дериватов выявляет значительную близость их семантической структуры в нескольких ключевых звеньях (разумеется, при наличии различающихся значений или различных семантических доминантах). Поскольку эти схождения касаются не только тех языков и диалектов, в рамках которых данные лексемы имеют (или имели) возможность взаимодействовать непосредственно, следует предполагать чисто семантические основания наблюдаемого параллелизма, т. е. определенную связь самих концептов, образующих их семантическую структуру (объединяющим и стержневым элементом которых оказывается движение как источник жизненных и производительных сил). Параллелизм подобного типа можно усмотреть и в других парах или рядах межъязыковых (междиалектных) синонимов, например в гнездах **prav-* ~ **preṃ-* ~ **prost-* (и соответственно их антонимов **lěv-* ~ **kriv-*); **xorn-* ~ **xov-* ~ **preṭ-* (сочетание в каждой лексеме значений ‘хранить, сохранять, прятать’ и ‘хоронить’) и др.

«Приидите ко Мне, все труждающиеся
и обремененные, и Я успокою вас».

Мф. 11: 28

В современном русском литературном языке *труд* и *трудиться* относятся к семантическому полю деятельности и коррелируют с такими словами, как *работа*, *работать* и *дело*, *делать*. Во многих употреблениях эти слова и их дериваты выступают как синонимы: *ежедневный труд* и *ежедневная работа*, *умственный труд* и *умственная работа*, *опубликованные труды* и *работы*, *заниматься работой* и *делом*, *приступить к делу* и *приступить к работе*, *работник* и *труженик*, *устроиться на работу* и *трудоустройство*, *трудяга* и *работяга* и т. д. Однако во многих других случаях они не синонимичны: *строительные, земляные* и т. д. *работы*, но не *труды* и не *дела*; *орудия труда*, но не *работы* и не *дела*; *много дел, работы*, но не *труда*; *телефон работает*, но не *трудится* и т. д. *Труд* и *трудиться* по сравнению с *работа*, *работать* и *дело*, *делать* имеют более абстрактную семантику и не столь свободно сочетаются с обстоятельствами места, времени и инструментальным дополнением, делая акцент на субъекте труда, его усилиях и его состоянии. Здесь нет возможности рассматривать это подробнее, важно лишь отметить, что дериват *трудный* (в отличие от *трудо-вой*) целиком выпадает из данного семантического поля и актуализирует и усиливает те (исторически исконные) значения, которые для современного *труд* и *трудиться* являются периферийными, а именно значения усилий, напряжения, утомления, изнурительности, препятствий и т. п., т. е. значения, сопряженные с отрицательной оценкой самого процесса труда и вовсе не характерные для слов *работа* и *дело*. В современном узусе синонимами *трудный* оказываются *тяжелый* (синонимия поддерживается общим антонимом *легкий* в двух его разных значениях) и сравнительно недавний семантический неологизм — *сложный* (ср. не вполне литературные выражения «в наше сложное время», «сложно сказать» и т. п. вместо нормативных «трудное время», «трудно сказать»). Подобное негативно окрашенное значение для слова *труд* трактуется в словарях как устаревшее: «Сулит мне *труд* и горе / Грядущего волнующее море» [Пушкин]; «Ребенка пленного он вез / Тот занемог. Не перенес / *Трудов* далекого пути» [Лермонтов].

В польском языке, где основные значения, передаваемые рус. *труд* и *работа*, *трудиться* и *работать*, обозначаются одним существительным и одним глаголом *praca*, *pracować*, этим словам приписываются два разных языковых стереотипа: в первом труд, работа имеют определенный сакральный ореол (ключевыми словами этого стереотипа оказываются имена Бога, Богородицы, святых как покровителей труда и прототипов тружеников, а также слова *хозяин*, *поле*, *плуг*, *урожай*, *хлеб* и т. п.); во втором эти же концепты воспринимаются скорее в категориях профанного и ассоциируются в первую очередь с такими словами, как *служить*, *работать на кого-л.*, *господин*, *слуга*, *раб* и т. п. [Mazurkiewicz 1989].

В чешском и словацком языках, где дериваты с корнем **trud-* вытеснены на периферию лексической системы, в них преобладают значения усталости, утомления, а затем и слабости, грусти, тоски, печали, досады, известные в той или иной степени всем славянским языкам; в фольклоре разных славянских традиций часто встречается клише *трудные кони*, т. е. утомленные, проделавшие трудный путь и т. п., ср. укр. «Ой коню мій, коню, ... що ти із дороги прийшов такий трудний?» [Гринченко 4: 289]. Наконец, если получает перевес оценочный компонент значения, то *трудный* может пониматься в общеоценочном смысле как ‘плохой’, ‘неприемлемый’, ‘непригодный’, ср. рус. сиб. *трудность* ‘лишения, невзгоды’: «Вся трудность нам по первости досталась» [СРГС 5: 93], пол. *kraj trudny, pusty* (*трудная*, пустая страна) [SW 7: 126] и т. п.

В церковнославянском языке основным значением слова *трудъ* является ‘страдание, мучение, болезнь; беспокойство, горе; трудность, тяжесть, тяжкое положение’ [Дьяченко 1899: 736–737, Седакова 2005: 363–364]. В этом значении оно употребляется в псалтыри и других богослужебных текстах. По сравнению со старославянским, где это слово, согласно Старославянскому словарю, имеет два основных значения: 1. ‘усилие (также плоды труда, усилий, аскетическая жизнь, мученический подвиг)’ и 2. ‘затруднение, трудность’ (однако *земьнок троужданіє* означает ‘земледельческий труд’) [СС: 703], в церковнославянском усилено значение страдания, боли, мучений, хотя это различие может быть следствием разных толкований, принадлежащих авторам словарей. В ст.-слав. *страдати* мы находим то же сочетание концептов труда и мучения, что и в *трудъ*: 1. ‘трудиться, работать (тяжело, до изнеможения)’, 2. ‘страдать, мучиться’, 3. ‘быть лишенным чего-л.’, а *страданіє*, кроме значения ‘мучение’, имеет значение ‘подвиг, мученичество’ [СС: 626].

Именно в этом значении, соединяющем понятие физического страдания и мучений с высшей моральной оценкой этого состояния

как духовного подвига, употребляется слово *трудоу* в средневековой славянской книжности и ориентированных на книжную традицию фольклорных жанрах (прежде всего в духовных стихах). Концепт и тема труда в древнерусской литературе занимают исключительное место и для некоторых текстов (например, для «Жития Феодосия Печерского») оказываются, по выражению В. Н. Топорова, смысловой доминантой, а слова с корнем *труд-* (*труд*, *трудиться*, *трудный*, *труженик*, *труженичество*, *тружение* и др.) образуют обширную лексическую группу и, можно сказать, пронизывают весь текст, составляют его лексическую канву. «Труд в русском языковом сознании не просто работа, некое занятие, выполнение определенной задачи, предполагающее субъект, цель, средства ее достижения. Труд прежде всего *труден* и мучителен (время его — страда — своим обозначением отсылает к теме страдания), он понимается как нечто вынужденное, принудительное (нужда, нудить), и в этом смысле он, конечно, не просто бремя, но и проклятие человеческой жизни. Происхождение этого слова обнаруживает именно эти мотивы... в конечном счете от и.-евр. **ter-*, огрубленно и сугубо профанично — „тереть“ (ср. „жизнь потеряла его“, „тертый человек“, „тертый калач“ о человеке же и т. п.)» [Топоров 1995: 704].

На этом сакральном полюсе семантического спектра корня **труд-* в качестве абсолютного, идеального образца труда-мучения для средневекового культурного сознания возвышается, конечно, подвиг Христа, по отношению к которому именно это слово оказывается самым точным. В польских духовных стихах («молитвенках») многократно употребляется формула «Cierpiął On gorzki trud za chrześcijański lud» (Терпел он горький труд за христианский люд) [Kotula 1976: 119, 131, 293]. Отблеск этого смысла лежит на всех употреблениях этого слова в самых разных контекстах книжной, христианской культуры. Ср., например, выражение *трудная земля* в духовном стихе «Плач Адама»: «...Не велит Господь Бог / Земным в раю жити. / Послал нас Господь Бог / На трудную землю. / Велел нам Господь Бог / Трусами кормиться...» [Стихи духовные 1991: 42].

На противоположном полюсе шкалы сакральности размещаются такие значения слова *труд*, которые связаны уже с чисто физическим понятием боли, болезни, мучений. Ср. укр. *трудний* ‘тяжело больной’: «Там такой трудний чоловік, що навряд чи видужає» [Гринченко 4: 289], др.-пол. *trudny* ‘больной’: «tyś zdrowie wszech ludzi trudny» [SS 9/3: 194], ц.-слав. *имый водный труд* ‘страдающий водянойкой» [Дьяченко 1899: 736]. В русских говорах *трудиться* означает ‘быть больным, страдать тяжелой болезнью, страдать перед смертью, испытывать предсмертную агонию’: волог. «Он доўго, бедной, трудився» [Дилакторский 2006: 511], ряз. *трудный*, симбир. *трудноватый* ‘больной» [Опыт 1852: 233]; смолен. *трудиться* ‘мучиться»: «Купчиха

трудилась родами цельную няделю»; *труд* ‘болезнь, боль’: «Труд у галаве»; *трудоженье* ‘болезнь, муки родов’: «Па рождэнью, па трудоженю ты нам родная мать» [Добровольский 1914: 918–919].

В белорусском *трудовање* 1. ‘усилие’: «Великаго стоило трудовавання, покуль уладзили дзело», 2. ‘муки болезни’: «Великое выцперпев трудовање, покуль вызывався от хворобы», *трудовацца* ‘тяжело болеть’: «Давно бедненький трудуецца; струдовавася сусим неборака» [Носович 1870: 641]; *труднаваць* ‘страдать’: «Яна трудное, што такі сын». «Труднаваў — цяжка паміраў»; *труднота* 1. ‘бедность, нужда’: «Я згадалася ў такой труднаце, жыці я ня відзела з маленства», 2. ‘тяжелая работа’: «Трудната грапці ў балоце» [СПЗБ 5: 130]; *трудносьць* ‘нужда, беда, горе’: «Така трудносьць була после войны — бяда, нота, голота» [ТС 5: 137], диал. *труд* ‘болезнь проказа’: «Каб цябе труд еў!» (проклятие), *трудносьць* ‘боль, болезнь’: «Мне зрабілася трудносьць пад грудзьми», *трудзіцца* ‘мучиться’: «Ён ужо месяц трудзіцца са сваей зломанай нагой» [Varlyha 1970: 138]. В чешском и словацком значение ‘немоощь, физическое страдание’, считающееся устаревшим, уступило место эмоциональному значению: чеш. книжн. *trud* ‘грусть, печаль’, *trudný* ‘грустный’, *truditi* ‘угнетать, печалить (мысль, сердце и т. п.)’, но также и ‘утомлять, утруждать (руки, ноги и т. п.)’ [SSJČ 3: 885]. Близкие значения отмечаются в словацком [SSJ 4: 599].

Особенно часто слово *труд* и его дериваты употребляются по отношению к родовым и смертным мукам: белор. диал. «Як першага сына мела, то трудавала, а дачку лёганька радзіла»; «Тата сільна трудніўся, пакуль умёр»; «Трудзіцца чалавек, мучаіцца, а не ўміраіць» [СПЗБ 5: 129–130]; «Як памірае, галасіць нільзя, ён тады трудзіцца большы, еслі піраб’еш яму смерць, то ета дужа ён доўга трудзіцца» [Сысоў 1995: 135]. По обычаю русских крестьян Владимирщины, «повитуха со словами „помогай, Бог, трудиться“ расплетает роженице косы, развязывает пояс, велит отпереть все замки для облегчения родов» [БВКЗ: 264]. В Вологодской губ. было «поверье, что младенец *трудится*, т. е. долго не умирает за грехи родителей» [Иваницкий 1890: 114].

В сербскохорватском *трудити се* значение ‘рожать’ уже является основным: «Ту подлогу да уметне у своју обућу, па и њу да носи до порођаја кад се буде трудила, да то све повади» (Эту подкладку она кладет в свою обувь и носит ее до самых родов, а когда начнет *трудиться*, то все это вынет <магический прием>) [PCXKJ 6: 315]; «Kada se žena trudi da ne more roditi, reci trikrat na uho: “Hodi, detiću, Isus te zove, sveti Jivan karstit te oće, kako je karstil Isukarsta!” Ove reci trikrat na uhu desnom» (Когда женщина *трудится* и не может родить, скажи ей трижды на ухо: «Иди, деточка, Иисус тебя зовет, святой Иоанн хочет тебя крестить, как он окрестил Иисуса Христа!» <обращение к

младенцу в утробе») [Strohal 1910: 159] (из хорватской глаголич. рукописи XVII в. с острова Крк); «Trudila se Jurjevica mlada / letni danak po sunašcu žarku / trudeć je ji želja dodijala. / Koj ji poda vinca al vodice, / će mu ona sinka poroditi...» (Молодая Юрьца *трудилась* летним днем на солнышке горячем; *трудилась*, изнывая от жажды, — кто подаст ей вина или водицы, тому и родит она сыночка) [HNPК: 300]. Отсюда основное для сербскохорватского языка название беременной женщины *трудна жена*, а беременности — *трудноћа*, ср. болг., макед. *трудна жена*.

В восточно- и западнославянских языках этому соответствуют образования с синонимическим корнем **teg-*: белор. *цяжарная* ‘беременная’, укр. *тягітна* ‘то же’, *бути у тяжсі, у тяжсу* ‘быть беременной’ [Гринченко 4: 301–302], пол. *ciąża* ‘беременность’ и т. п.; подобные номинации известны и ю.-слав. языкам: с.-х. *тешка жена*, болг. *тежка жена* ‘беременная женщина’. Они воплощают другую семантическую модель (не «мученица», а «тяжелая») и опираются на совершенно иной образ, однако семантическая связь **trud-* и **teg-* (через синонимию *трудный* — *тяжелый* и совместную антонимию к *легкий*) и утрата во многих случаях производными от **trud* значения боли, страдания, муки приводят к тому, что в качестве параллельных номинаций беременной женщины *трудная* и *тяжелая* воспринимаются как имеющие одинаковую мотивировку и внутреннюю форму. В эту модель вовлекаются и лексемы «со стороны», ср. такие номинации беременной женщины, как укр. *важка, вагітна* и т. п., и в конечном счете самые распространенные в славянских языках названия беременной женщины от **bermen-* с исходным значением ‘носить’ (ср. также хорв. *носећа жена*). См. [Толстая 1995б].

Такое же семантическое развитие обнаруживает и слав. **mōka*, ср. рус. диал. *мука* ‘тяжелая изнурительная работа’: «На свои руки везде найдешь муки» [СРНГ 18: 338], *мучиться* ‘много трудиться’: смолен. «И кваску не сделаешь с песку: все надо мучиться» [СРНГ 19: 41], новгор. *мучить* ‘использовать в работе’: «Заступ принесен, я и не мучила его» [НОС 5: 112], смолен. *мучиться* ‘рожать’: «Бабушка, попросит вас, попадья там мучится»; вят. «Мучилась гора родами, да родила мышь» [СРНГ 19: 41], карел. *муку мучиться* ‘испытывать родовые муки’: «Еще двоих принесла, муку мучилась, как все рассказать» [СРГК 3: 275], алтайск. *на муки мучиться* ‘то же’: «А вот у нас там у их девки носили рьянт: вести её, она давай... на муки стала мучиться, в Чечулихе оставили, родили да» [СРГА 3: 97], вят., енисейск., иркут. *муки* ‘роды, родовые схватки’: «Ночьев-ту я к Игнашке на муки ходила; двои сутки маялась»; *муки взимают* — ‘о родовой схватке’; *помереть в муках* — ‘умереть во время родов’ [СРНГ 18: 338–339]; «Женщина в муке, в муках» (в родах) [Даль 2: 950], *на му-*

ках 'на последнем месяце беременности' (русские говоры Мордовии) [ЭССЯ 20: 138]. Ср. также цитируемое болгарским этимологическим словарем охридское *мъчна* 'беременная', болг. *замъчвам се* 'о начале родов' [БЕР 4: 381]. Популярная болгарская колядка содержит именно этот глагол: «Замъчися Божа Майка / От Игната до Коледа / Кога било на Коледа / Тя си роди млада Бога» (Мучилась Богородица от Игнатова дня до Рождества; когда наступило Рождество, родила она молодого Бога) [Геров 3: 109]; в некоторых болгарских местных традициях дни от Игната до Рождества (Коледы) называются *мъчните дни* [БЕР 4: 381]. То же в вост. Сербии: *мучни дани* '12 дней, предшествующих Рождеству': «Народ верује да се у ове дане замучила Св. Богородица да роди. Зато трудне жене у ове дане ништа не раде» (Люди считают, что в эти дни мучилась родами Св. Богородица. Поэтому беременные женщины в эти дни воздерживаются от работы) [Неделькович 1990: 164].

Показательно, что и этимологически **trud-* и **moka* сближаются: в основе **moka* также лежит представление о физическом действии давления, трения, размельчения, обозначаемого глаголом *мать*. Любопытно, что в сферу южнославянской календарной терминологии вовлекается также и **trud-*. В Славонии вторник на масляной неделе называется *trudni utorak* (а предыдущий день носит имя «больной понедельник») [RHSJ 18: 797].

Общим для **trud-* и **moka* является и мотив смерти и загробного мира, ср. с.-х. *trudan most* 'путь на тот свет', словен. *zatisnil je trudne oči* 'умер' (букв. смежил свои *трудные* глаза) [SSKJ 5: 196]; болг. *мъка* 'ад' [БЕР 4: 381], др.-рус. *мука* или *мука вѣчная* 'ад': «О десну прѣднѣя в весельи прѣдѣдуща въ раи, а о шююю грѣшники идуща в муку». Лаврентьевская летопись. 1245 [СРЯ XI–XVII 9: 306].

В синонимический ряд слов с семантикой труда, мук и тягот входит еще лексема **strada(ti)*, обнаруживающая то же сочетание основных значений — 'мучиться' и 'работать', что и **trud-*, ср., с одной стороны, ст.-слав. *страдати* 'трудиться, работать до изнеможения' (первое из значений) [СС: 626], рус. *страда* 'период напряженных полевых работ', печор. *страда* 'сенокос': «Жэнихи все на страды, страдают фсе на пожнях», *страдать* 'косить и убирать сено': «С Петрова дня начинают страдать, косить сено, пожэнки далеко по речке» [СРГНП 2: 321], карел. *страдать* 'косить и убирать сено': «Сухо лето было, хорошо страдать» [СРГК 6: 357], волог. *страдать*, *страдовать* 'жать, убирать хлеб' [Дилакторский 2006: 483], урал. *страдовать* 'работать на уборке сена, хлеба': «Ведро будёт, тогда и страдовать пойдём», *страда* 'покос': «Мне-то хорошо, у меня страда-то рядом» [СПГ 2: 407] с семантикой труда и, с другой стороны, — рус. карел. *страда* 'горе, страдание, мука': «Что же, в войнухватило страды»

[СРГК 6: 356], яросл. *страда* ‘жизнь, полная страданий’: «Страда — плохая жизнь, тяжёлая» [ЯОС 9: 78], волог. *страда* 1. ‘горе, страдание, мучение’: «Ой, сколько в жизни страды было!», 2. ‘война’: «Мы не видали страды-то здесь» [СВГ 10: 137] (ср. *ратный труд*, *военная страда*), смолен. *страд* ‘страдание, подвиг, сопряженный с трудами и страданиями’: «Атписывай на абароти, што Ванька-Шырамыжка у тридевятыя царства атправіўся у пуцу, на страд Божій», *страждаць* ‘мучиться, страдать, томиться’: «Увесь век страждаў угоднічэк» [Добровольский 1914: 880], полес. *страдачка* ‘горе’, ‘мука’, *страдаць* ‘мучиться, терпеть горе’ [ТС 5: 104], укр. *страждати* ‘страдать’: «Страждала твоя мати так довго» [Гринченко 4: 212], белор. *страдник* ‘страдалец’: «Ён суцый страдник, цэлы год свой страдаець» [Носович 1870: 616], кашуб. *stradni*, *stradnik* ‘несчастный, бедняга’, *stradnota* ‘нужда, бедность, горе’ [Sychna 5: 170] с отчетливой негативной оценкой.

В отличие от *трудиться*, глагол *страдать* развивает дополнительное значение недостатка, лишения, ущерба, утраты, ср. рус. *страдать недостатками*, диал. *страдать* ‘испытывать недостаток в чем-л., скучать без чего-л.’: «Я в войну страдала за чайком» [СРГК 6: 357], ст.-слав. *страдати* ‘быть лишенным чего-л.’ [СС: 626–627], пол. архaic. *stradać* ‘лишиться’: «Król sam... ledwo życia nie stradał, gdyby go był prosty jakiś żołnierz nie ratował» (Король сам... едва не лишился жизни, если бы его не спас какой-то простой солдат), «był stradan żony i wszystkiej majątności od cesarza» (лишился жены и всего имущества по воле царя) [SW 6: 443]; чеш. книжн. и устар. *strádati* (*syna*, *vody*) ‘жаждать, стремиться иметь’ [SSJČ 3: 553], словен. *stradati* ‘голодать’: «Pustil je otroke stradati» (= ni jim dal jesti) (Оставил детей голодать, не дал им есть), *stradanje*, *stradež* ‘голод, голодание’: *umreti od stradanja* (умереть с голода), «Bili so iščrpani od stradeža» (Были изнурены голодом) [SSKJ 4: 963].

Таким образом, мы имеем дело с явлением группового семантического развития, в котором оказываются связанными по крайней мере следующие семантические сферы:

1. труд, работа (**trud-*, **strad-*);
2. физические усилия, напряжение, утомление, слабость, боль (**trud-*, **strad-*, **mok-*, **teg-*; они же лежат в основе номинации соответствующих понятий из области психических и эмоциональных состояний);
3. беременность, роды (**trud-*, **teg-*, **mok-*, **bermen-*);
4. смерть, загробная жизнь (**trud-*, **mok-*).

Наиболее полно синкретизм этих значений воплощает в своей истории и географии лексема **trud-*, вступающая в семантическое взаимодействие с каждой из остальных лексем и покрывающая своей семантикой весь жизненный путь человека — от рождения в трудах и муках через непрерывный труд всей жизни до последних смертных мук.

Слова обоих гнезд известны всем славянским языкам. В каждом отдельно взятом языке или диалекте они, как правило, не вступают в тесные семантические связи, хотя определенную степень взаимодействия между ними можно обнаружить (например, в русском литературном языке синонимичными можно считать слова *цвет* и *окрас*, *окраска*). Лексика обоих гнезд регулярно взаимно используется при толковании: слова с корнем *крас-* толкуются при помощи слов из гнезда *цвет-* и наоборот; это наблюдается во многих словарях славянских языков и диалектов. И все-таки в полной мере семантический параллелизм этих лексических гнезд обнаруживается лишь при последовательном сравнении их семантических спектров в разных языках целиком. Такое сравнение позволяет выявить определенный набор значений (или семантических сфер), притом набор не очень большой и вполне устойчивый, который «покрывается» лексическими единицами двух названных гнезд, но в каждом языке конфигурация одних и других лексем на сетке значений оказывается индивидуальной. Выделяются четыре группы основных значений, которые могут выражаться как словами с корнем **kras-*, так и словами с корнем **květ-*.

1. Первая группа значений относится к области *вегетации растений*. Слова обоих гнезд активно используются для номинации цветения (иногда всходов) растений, а также самих цветов, пыльцы, реже оснований цветка. Особенно широко употребляются эти лексемы по отношению к злаковым культурам. В большинстве славянских языков названия цветка, цветущих растений и цветения растений образуются от корня **květ-* (рус. *цветок*, *цветы*, *цветсти*, пол. *kwiat*, *kwiaty*, *kwitnąć*, с.-х. *цвет*, *цвасти* и т. д.). Однако в ряде языков и диалектов (прежде всего восточнославянских) в этой позиции выступает корень **kras-*: рус. диал. *краска* ‘цветение злаковых’: «Рожь, пшеница в краске», «Краска прилила, жать можно» (тюмен., челяб.) [СРНГ 15: 177], белор. диал. *краса* ‘цветение злаковых растений, садов, опыление’: «Краса зрываецца з жыта, вецяр абганяе» [СПЗБ 2: 517]; белор. тур. *краса*, *краска* ‘пыльца злаков’: «Як жыто красуецца, краса вусыпаецца» [ТС 2: 233]; рус. тюмен., урал. *краса* ‘цветение злаковых’, калин. ‘самые ранние всходы ржи» [СРНГ 15: 177]; белор. *краска* ‘цветок»; рус. брян., новгор., пск., смолен., твер. *краска* ‘цветок’: «Пойдем на луг и нарвем

красок» [СРНГ 15: 177]; тюмен., челяб. ‘цветение злаковых’: «Рожь, пшеница в краске» [там же; ср. рус. *рожь в цвету*]; укр. *краска* ‘цветок’: «Зійду я на гору, аж красочки грають», ‘цвет на хлебных растениях’: «Краску з жита збило вітром» [Гринченко 2: 301].

Глаголы: рус. волог. *красеть* ‘созревать (о ягодах, плодах)’ [СВГ 3: 119]; яросл. *красить* ‘наливаться (о зерне)’ [ЯОС 5: 85]; карел. *красить(ся)* ‘созревать, краснеть’ и ‘доводить до созревания’: «Помидоры крашу дома» [СРГК 3: 11]; урал. *краска льнёт* ‘наливается, поспевает (о хлебе)’ [СРГСУ Доп.: 260]; арханг., владим., сиб. *красоваться* ‘цвести (о ржи)’: «Хлеб красуется», яросл. *рожь красно красуется* [ЯОС 5: 85]; укр. *красувати* ‘цвести’, *красуватися* ‘цвести (о хлебе)’: «Жито красується» [Гринченко 2: 301], белор. тур. *красоваць, красовацца* ‘цвести (о злаковых растениях)’: «Ужэ пшаница красуецца»; «Шоб красовало жыто» [ТС 2: 234]. Красота понимается не только как собственно цветение и готовность к плодоношению, но шире — как продуктивная сила земли, поля. В Архангельской губ. «при окончании жатвы все жатели и жнеи громко глашают: „Тебе, поле, красота, красота, а мне, жнее, легота, легота“» [Зеленин 1: 30]².

2. Вторая группа значений, общих для **kras-* и **květ-*, относится к области **физиологии человека**. В этой группе отчетливо выделяется несколько связанных между собой значений, а именно: 1. ‘кровь вообще’, 2. ‘женские месячные очищения’, 3. ‘возрастные физиологические изменения’ и 4. ‘сексуальные отношения, коитус, воспроизводство’.

Значение ‘кровь’ представлено главным образом лексемами с корнем **kras-*: рус. волог., вят., енис., олонеч., перм., север., смолен., томск., тамб. *краска* ‘кровь’: «Пустить краску; бросить краску» [СРНГ 15: 177], волог. «Сколько я краски пролила, когда порезала руку» [КСГРС], смолен. «Дохтарь бросил краску»; «Надо каню пустить краску» [Добровольский 1914: 356]; арханг. *красуха* ‘кровь из носа’ [СРНГ 15: 202]. Поскольку полнокровие считается признаком здоровья, слово *краска* может получать значение ‘румянец, здоровый румянец, здоровый цвет лица’ и далее просто ‘здоровье’: рус. диал. *красный* ‘здоровый, полный сил’: арханг. «Дед у нас был здоровый, красный» [КСГРС], волог. «Она что, красна, может робить» [СВГ 3: 120], перм. «Красный еще, таких не переводят на вторую группу (инвалидности)»; и *краснокровый, краснокровный* ‘исполненный здоровья, цветущий, полнокровный’: «Я раньше краснокровая была, а нынче вся белая стала, бледная» [СПГ 1: 435]; белор. тур. «Некі пусты чоловек, нема краскі,

² Богатый украинский диалектный материал, относящийся к цветению растений, приведен в книге П. Е. Гриценко [Гриценко 1984: 160–163].

силы ў ём, нема ў ём клёку» [ТС 2: 233]; др.-пол. *krasny* ‘рослый, полный’ [Sławski 3: 64–65]. Здесь заслуживают внимания два момента: во-первых, слово *цветущий* в дефиниции, демонстрирующей тот случай «взаимного толкования», о котором уже была речь; во-вторых, оппозиция *красный–белый*, за которой стоит кардинальная культурная оппозиция «жизнь, здоровье — болезнь, смерть». Жизнь полна красок, а смерть бесцветна (бесцветность часто отождествляется с белым цветом).

Несовместимость смерти с цветом (ср. арханг. *цвет ушёл* ‘о смерти’: «Лежал, хрипел, затихнул — цвет-то ушёл», «Баба Поля нежива, цвет ушёл» [КСГРС]) подтверждает интересное полесское свидетельство о том, что в случае смерти в доме становится невозможным окрасить ткацкую основу (нити основы не поддаются краске); чтобы это преодолеть, совершают специальное магическое действие, а именно: после похорон хозяйка должна пойти и потанцевать с основой, тогда она снова будет краситься (Онисковичи Кобринск. р-на Брест. обл.) [ПА]. Ср. в сходном контексте о несовместимости цветного и белого: «Кто белил суровые полотна во время цветения ржи, у того на ниве ржаной колос будет белый (пустой)» (укр. полтав.) [Зеленин 3: 1098]. Вместе с тем *белый* в оценочном значении может становиться синонимом *красного*, ср. рус. арханг. *белой* ‘здоровый, крепкий, кровь с молоком’: «У нас пять мужиков не пришло (с войны), белых да хороших» [АОС 1: 158], твер. *красный свет* ‘мир, земля, белый свет’ [СРНГ 15: 196].

Образования с корнем **květ-* значительно реже используются для непосредственной номинации крови, ср. волог. «Иной раз до цвета додерутси, домахаютси», «Цвет пошёл, привяжи подорожник», «Ошлеял паренька до цвета», *выцветить* ‘пустить кровь, разбить нос’: «Выцветил ему, кровь-от пошла носом» [КСГРС], пск., твер. *цветкий* ‘имеющий дурную кровь’ [Даль 4: 1254]. Однако они могут косвенно, имплицитно ассоциироваться с кровью, выражая значение ‘полнокровный, здоровый, молодой, в расцвете сил’. Ср. рус. дон. *цветный* ‘цветущий (о человеке)’: «Мать цветная была, здоровая» [СРДГ 3: 185], а также *выцветсти* ‘похудеть, стать изможденным, потерять силы’: «До того человек-от выцветёт, йеле на ногах стоит» [АОС 8: 282]; укр. карпат. «Має цвіт в лиці чоловік, ож здоровый; слабый не має цвіту в лиці блідный» [ЗНТШ 1899/6: 269]; укр. *нема з його цвіту* «нет у него здоровья, ума» [Номис 1864: 158].

Если в значении ‘кровь вообще’ явно преобладает лексика с корнем **kras-*, то для обозначения женских регул широко используются производные обоих корней. Примеры с корнем **kras-*: рус. диал. *краски* ‘менструация’ (по данным СРНГ, распространено в арханг., владим., волог., воронеж., вят., дон., калуж., карел., краснодар., курск., новосиб.,

орлов., ряз., смолен., тамб., томск., тул., тюмен., урал., яросл. говорах); рус. карел. *краска*, чаще мн. 'кровотечение' (обычно маточное): «У ней краски, так она и умерла. А после родов-то еще долго краски отделяются, ну, кровь» [СРГК 3: 11]; «Помереть красками от послеродовых кровей» [СРНГ 15: 177]; яросл. *красные гязи* 'месячные' [там же: 194]. Среди русских и украинцев (вост.) распространены выражения, относящиеся к месячным, типа *краски, красок нет, краски нейдут, краски начали ходить* и т. п. [Агапкина 1996а: 107–108].

Эти же значения имеют слова с корнем **květ-*. В русских диалектах *цвет* или *цветное* (урал.) обозначают менструацию: «Вот светного нет, он помогает» (речь о каком-то снадобье) [СРГСУ Доп.: 560]; др.-рус. *цвѣтъно* 'месячное (у женщин)': «Аще котораа жена... то ли бѣде^т нечиста при дни цветна въ днѣ крѣщенїа, достои^т ли крѣтит^ю ю, или ни» [Срезневский 3: 1438]. В Полесье о девочке, не достигшей физиологической зрелости, говорят: *нема еще цвиту* [ПА]; на Карпатах: *вжэ цвит прыйшов* [Агапкина 1996а: 107–108]. Ср. также рус. урал. *цветошчатая рубаха* 'рубаха со следами дефлорации': «Рубаху всем-от и трясут цветошчату» (об обычае демонстрировать брачную рубаху невесты) [Востриков 2000: 166]; укр. *цвіт* 'регулы' [Гринченко 4: 425], укр.-полес. *кветки на рубашке*, белор. полес. *жэньскі цвѣты* [ПА]; пол. диал. *kwiat* 'menstruatio': «Odwar na pędzenie kwiatu na chustach» (Отвар для устранения пятен крови на белье) [Karłowicz 2: 543], мазовец. о женщине, имеющей регулы: *kwitnie*, «jescem kwiatuszka nie straciła» (букв.: я еще *цветочка* не утратила) [Агапкина 1996а: 107]; наоборот, о женщине, вышедшей из производительного возраста, говорят: *отцвела*.

В сербскохорватском среди других названий менструации — *женски цвет, месечни цвет* [РСХКНЈ 6: 767, RHSJ 1: 867] или просто *цвет*: «цвет се јави» (начались месячные), «ако цвет у жене неуредан...» (если у женщины месячные нерегулярны); о девочке: «девојка пре цвета» (т. е. еще не имеет *цвета*); хорваты называют регулы *svoj cvit* (свой *цвет*), *svoje cvatanje* (букв.: свое *цветение*)³. В болгарском языке среди народных названий месячных отмечаются *цвете, цветя* [Геров 5: 522]; по-лужицки о женщине, имеющей регулы, говорят:

³ Приводимые выражения почерпнуты из работы [Агапкина 1996а], основанной на этнографических источниках; большинство словарей сербскохорватского языка, в том числе и диалектных, как оказалось, таких контекстов, а иногда и самих значений, не содержат; однако в новой книге Д. Златковича, посвященной обшеченной лексике пиротского говора, приводятся выражения *цвет, цвеће, расвьетело се цвет*, относящиеся, что характерно, к первым регулам [Златковић 2001: 19].

kvišo ‘она *цветет*’ [Агапкина 1996а: 108] (в принятой верхне- и нижнелужицкой орфографии должно быть *kwišo*).

Этой символикой обусловлена важная роль цветов в свадебном обряде: цветами украшают невесту, других участников свадебного обряда, свадебное деревце, упряжь коня, на котором везут молодых, каравай и т. д. Но особенно прозрачна семантика цветов в обычае, засвидетельствованном на Урале, по которому в случае нечестности невесты жених или его мать срывает с невесты цветы, вешает их на рукомойник, надевает на собаку, топчет и т. п. [Востриков 2000: 161, 163, 169].

Вегетативная метафора может распространяться на весь жизненный путь человека (ср. такие рус. литер. выражения, как *расцвет*, *созревание*, *увядание*). В рамках этой метафоры слова с корнями *цвет-* и *крас-* устойчиво связываются с представлением о «пике» жизни, полноте жизненных сил и производительных способностей человека, прежде всего женщины. Ср. рус. арханг. шенкурск. «Все люди живут — все красуются, моя голова вянет, как трава» (свадебная песня) [Зеленин 1: 30], *цвет* ‘ранняя молодость’ [Грандилевский: 295]. У кашубов слово *kvit* (цвет, цветок) означает ‘молодой возраст, расцвет жизни’, а *v kvice* (в цвете, в цветке) означает ‘в расцвете жизни’. Глагол *kvaťovac* означает не только ‘цвести’ (о растениях), но и ‘вырастать, становиться зрелым’ (прежде всего о девушках): «Dzeczata kviatejo» (девушки цветут), а *okvaťovac* имеет значение ‘отцвести’ (о растениях) и ‘постареть’ (о людях, но главным образом о девушках): «Co to běło za p’ąkně dzevča, ono xutko okvítło» (Какая была прекрасная девушка, да быстро отцвела) [Sychta 2: 316]. Подробнее см. с. 338–346.

Слова с корнем **kras-* тоже могут семантически связываться с возрастом. *Красные годы* (*года*) в ряде говоров означают ‘молодые годы’: волог. «Цего ещё, ещё самые красные годы» [СВГ 3: 120], см. также [СРНГ 15: 189; ЯОС 5: 86]. Для глагола *красоваться* СРНГ приводит значение ‘быть девушкой’ (к сожалению, без примеров, но с отсылкой к нескольким группам диалектов: тверским, псковским, иркутским) [СРНГ 15: 197]; это значение дается (также без иллюстраций) в [ПОС 16: 101].

Некоторые из имеющихся в моем распоряжении примеров прямо указывают на то, что в основе подобных значений слов *цвет* и *краса* и их производных лежат не «поверхностные» метафоры, а глубинные смыслы, относящиеся к сфере производительных сил человека (отчасти и животных). Так, украинское выражение *на цвиту прибитый* означает ‘бесплодный, неразвившийся’ [Гринченко 4: 425]; белор. *красавацца* в диалектах, кроме значения ‘цвести (о злаках)’, имеет значение ‘совокупляться, спариваться’: «Зімой ваўкі красуюцца»

[СПЗБ 2: 517], *красы* ‘период течки у волков’: «Як красы, ваўкі ходзюць, выюць, яны тады красуюцца» [там же: 520]. В кашубском имеется эвфемистическое обозначение соития, которое буквально означает «поливать цветы» или «сажать цветы»: *kvádě podlewac, kvádě sadzěc* [Sychna 2: 314]. Ср. также вост.-серб. диал. *цвет, цветом, цветом* ‘vulva’ [Златковић 2001: 15] и внутреннюю форму лат. *defloro, defloratio*.

3. Свадебная семантика. Очерченный круг значений, в которых актуализируются мотивы физиологической зрелости и производительных потенций человека (естественно, прежде всего в отношении к женщине), особенно полно и наглядно проявляет себя в лексике, фразеологии и символике славянского свадебного обряда. Широко известные из фольклора (и воспринимаемые нами сегодня как трафаретные) выражения типа *девичья краса, девица-краса, красная девица* в контексте сказанного приобретают совсем другой (отнюдь не только эстетический) смысл.

Необходимо прежде всего учесть, что слова с корнями **kрас-* и **květ-* являются ключевыми вербальными символами всего свадебного «текста» (это относится главным образом к восточнославянской традиции, частично к западнославянской и в меньшей мере к южнославянской), так же как сам красный цвет и растительные и «цветочные» реалии (деревце, венок, украшения на одежде, каравае, посуде и т. д.) оказываются центральными ритуальными символами свадьбы.

Обозначаемые посредством лексем с корнями **kрас-* и **květ-* ритуальные предметы символизируют девичество, т. е. состояние «цветения» и готовности к «плодородию», рождению потомства. В рус. говорах слова *краса* и *красота* называют предметный символ девинства (красную ленту, головную повязку, венок, фату, украшенное деревце, цветок и др.), с которым невеста расстается перед венчанием (часто она передает этот предмет младшей сестре или одной из своих незамужних подруг с целью магически ускорить их выход замуж); нередко его ритуально уничтожают (разрывают), ср. рус. карел. *красить красоту* ‘о ритуале прощания с девичеством’: «Красоту красят последний раз, жись молодая девичья красота и называется. В байну сходят, красоту красят; всем девочкам подружкам <невеста> красоту в голову кладет» [СРГК 3: 11], арханг. *красоваться* ‘прощаться с девичьей жизнью’: «После (прощания с тетушкой) невеста приезжает домой отдавать волю или красоваться» [СРНГ 15: 197], урал. *красу дарить* ‘дарить подругам ленты и цветы на свадьбе’ [СРГСУ Доп.: 262], а также свадебную песню, которую поют невесте подруги, провожающие ее в баню: «Пойдем в парну баенку / Отмывать свою красу девичью. / Мои милые подруженьки, / Ухожу я от вас в чужие лю-

дишки, / Оставляю вам красу девичью», причем ритуал проводов в баню называется «невеста красуется» [ТОРП: 147].

Выражения типа *потерять красу* означают утрату девственности, ср. в свадебном причитании невесты: «Вон идет разоритель мой! Вон идет погубитель мой! Вон идет расплетай косу! Вон идет потеряй красу!» [СРНГ 15: 171]. Аналогично в украинской, белорусской, польской свадьбе говорится: *потерять, утратить венок* [Гринченко 1: 239; Skorupka 2: 536]. В русских диалектах словами *краса, красота* могут обозначаться не только центральные символы девичества, но и вообще все атрибуты, принадлежащие девушке: ее украшения (бусы, ленты), зеркальце, румяна, фата, венец, коса и — сама девушка (ср. стереотипные выражения *красна девица, девица-краса* и т. п.). Эпитет «красный» получают многие предметы и явления свадебного обряда, например *красные дары, красная красота, красный обед, красный поезд, красный стол, красный пояс* [СРНГ 15: 194]. Слова *краса, красота*, таким образом, становятся опознавательным знаком всей свадебной темы, ее девичьей «партии»; на ритуальном уровне этому соответствует роль красного цвета в символическом языке свадьбы: красные ленты, цветы, ягоды калины («калина красная»), красное вино и т. д.

В контексте свадьбы глагол *красить* приобретает, помимо физиологической коннотации и символики девичества, еще и социальную семантику объединения двух родов и «космическую» семантику поддержания всего жизненного порядка, ср. псковскую свадебную песню, обращенную к невесте: «Прекрасное наше дерево калина! / Сокрасила калинушка два луга, / Два луга, третью зелену дубраву; / Прекрасная наша Гапуля! / Сокрасила Гапуля два дома...» [Площук 2000: 168]. В этом значении и в этом контексте *красить* оказывается точным синонимом глагола *веселить*: «Большая боярыня, / Марья Ивановна! / Как своим лицом / Весь пир скрасила, Всю беседу свеселила, / Всю беседу свеселила!» [там же]. О концепте *веселья* см. с. 248–274.

Эти же значения может получать корень *kvĕt-, ср. рус. моск. *выкупать цвет* (наряду с *красоту красить, красоту продавать / петь, красу ярить* и т. п.) ‘обряд прощания с девичеством’ [Войтенко 2001: 187], ярсл. *цвет* ‘в свадебном обряде елка, украшенная цветами и свечами’: «Вот вам от девушек цвет», «Потом все девушки свет наряжали» [ЯОС 10: 43], орлов. *тьвет* ‘свадебное деревце, елка’: «А дома тьвет делают, ёлку, стоит тьвет на столе» [Костромичева 1998: 181], ю.-рус. *кветки* ‘ветки, украшенные бумажными цветами и лентами, которые ставили в день свадьбы перед молодою» [СРНГ 13: 167], полес. *ц’віток* ‘свадебный венок’: «Ба’ки молодого и молодойі обрадили, коли над’іть молодойі ц’віток» [Лисенко 1974: 227], укр. *квітка* ‘веночек, который носит девушка, преимущественно просватанная’ [Гринченко 2: 232]. В слова-

ре донских говоров выражение *потерять девичий цвет* толкуется как ‘утратить девичью свежесть, красоту’, что можно почти с полной уверенностью признать ошибочным толкованием, исходя не только из всего девичьего «дискурса», но и из приводимой иллюстрации: «Нихто йиё ни сватаить, ана цвет дивищий патиряла» [СРДГ 3: 49] (это стереотипное суждение по отношению к девушке, утратившей невинность до брака), ср. волог. *цвети* ‘быть девушкой, девственной’: «До двадцати цвела, никакого парня не пускала», а также *цветьё* ‘женские половые органы’: «Без штанов ходили бабы, цветьё не закрывали» [КСГРС]. Старое польское выражение *panieński kwiatek* означает ‘девичество’ [SJPD 3: 1352], ср. также *kwiatek* как постоянный эпитет девушки (и Богородицы), серб. *девичански цвет* ‘девственность, невинность’ [РСХКJ 6: 767], а также устойчивое в славянском фольклоре сравнение девушки с цветком типа словац. «Dievča krásne ako kvet» [Záturecký 1965: 36, № 190], укр. «А дівчинка, справді, як та квіточка» [ФСУМ 1: 367] и т. п. См. также [Гриценко 1984: 166–171].

4. Семантика света. Еще одна семантическая область, манифестируемая корнями **kras-* и **květ-*, — это сфера небесного, солнечного света. Как и в случае с *красной девицей*, выражение *красно солнышко* приходится признать не просто фольклорным тропом, а словосочетанием, сохраняющим архаический глубинный смысл эпитета *красный*, исконно связанного с идеей света и огня (и далее с глаголом **kresati* ‘высекать огонь’, ср. *кресало* [ЭССЯ 12: 95–102]). Ср.: рус. диал. *красный день* ‘ясный, погожий день’ [СРНГ 15: 189], орлов. *красно́* ‘о дневном свете, светло’: «Как красно становится, тут уж и пастухи скотину гонють» [СОГ 5: 107], то же в моск. говорах: «Красно — эть когда на улицэ солнцэ светит, вот как севодня, красно, жарко» [Иванова 1969: 233], волог. *красное время, красивая погода* ‘ясная, солнечная погода’: «Солнышка нет, так пасмурно, а сегодня погода красивая», *красить* ‘ярко светить (о солнце)’: «Вчерась красило, а сегодня только лудит» [КСГРС], *красиво* ‘солнечно, ясно’: «Было бы красиво на улице, подоле бы погодила» [СВГ 3: 119], там же *красотка* ‘солнечный свет; место, освещенное солнцем’: «Сядь на красотку-то» [СРНГ 15: 200]; *красная сторона* ‘солнечная, южная сторона улицы’ (владим., калин., калуж., моск., ряз., самар., сарат.) [СРНГ 15: 190], карел. *красный* ‘ясный, погожий’ [СРГК 3: 13], *красить* ‘светить (о солнце), проясняться, освобождаться от туч’: «Вот погляди, сегодня красит немножко» [там же: 10]; яросл. *красить* ‘светить (о солнце)’ [Мельниченко 1961: 95], «Пойдемте в захоlustье (в тень), там солнце не красит» [СРНГ 15: 176], *красно́* ‘ясно, солнечно’: «Красно будет завтра» [ЯОС 5: 85], *красное место* ‘место на солнцепеке’ [ЯОС 5: 86]; волог. «Солнышко на улице красовеет»;

красота ‘освещенная солнцем поверхность воды’ [СВГ 3: 120–121]; *краснышко* ‘эпитет солнца’ [СРНГ 15: 196], волог. *краснодождь* ‘дождь при солнце’ [СВГ 3: 120], костром. *красный дождь* ‘то же’, *красной гуляньё* ‘зарницы, сполохи (по поверьям, способствуют созреванию хлебов)’: «Как пшеница цветёт, в небе красной гуляньё» [ЛКТЭ]. Ср. еще болг. диал. *красатко* ‘ясная прохладная погода’ [БЕР 2: 718]; белор. диал. *красулька* ‘радуга’: «Красулька воду бярэ з мора» [СПЗБ 2: 519]; укр. *красна дівка* ‘созвездие Девы; радуга’ [Гринченко 2: 300]; см. также [Гриценко 1984: 168–169].

Эта семантика для слов с корнем **květ-* менее характерна, однако этимологическая трактовка слав. **kvěť*, предполагающая вторичность значения ‘цвет, цветок’ по отношению к значению ‘яркий цвет и свет’ и возводящая славянское слово к и.-е. слову со значением ‘белый, светлый’ [ЭССЯ 13: 161–165], находит подтверждение в таких значениях, как рус. костром. *цвести* ‘сверкать (о молнии)’: «Всю ночь цвело, молоньи одна за одной» [ЛКТЭ], сиб. *цвести*, *цветать* ‘рассветать’: «Сейчас до семи часов робят, а цвести начнёт — и всё, встают, идут на работу» [Прииртыше 3: 285], серб. *цвет* ‘пламя свечи’, *цветати* ‘гореть, пламенеть (о свече)’ [РСХКJ 6: 767–768], а также в полес. выражении *солнце цветет* ‘солнце играет’ (переливается разными цветами на восходе или заходе) [Толстая 1986: 9]. Ср. о том же явлении рус. брян. *красоваться*: «На Пасху сонцы красуицца, ат няго усякии аткоски, кружацца вакол сонца» [Резцов 2001: 311].

Существует еще несколько характерных для обоих рассматриваемых корней значений. Наиболее регулярными, представленными во многих языках, являются значения цвета (не только красного), окраски, окрашенности, пестроты, ср. рус. карел. *красный* ‘рыжий’, ‘цветной’, ‘крашеный’ [СРГК 3: 13], арханг. *цветно* ‘о разнообразии чего-либо’: «В школе-то учат всего цветно», «Грибов цветно принесла, всяких разных, всякой твари по паре», волог. *цветная трава* ‘разнотравье’: «Всё косили, цветную траву косили, разные травы» [КСГРС], укр. *красий* ‘пестрый, разноцветный’ [Гринченко 2: 300]. Они широко представлены (прежде всего в гнезде **kras-*) в названиях растений, грибов, животных, рыб, птиц, насекомых [СРНГ 15: 176–194], в названиях пятен и сыпи на теле, ср. рус. орлов. *краснушки* ‘веснушки» [СОГ 5: 109], дон. *цветной* ‘веснучатый’: «Вот пашла цвятная, канапатая. С пятнами на лице» [СРДГ 3: 185], урал. *краса*, *краснуха* [СРГСУ 2: 60] и новгор. *цвет* ‘сыпь’ [Герасимов 1910: 93], арханг. *цвести* ‘покрываться сыпью’: «Цветёт девка, от нервов вся цветёт» [КСГРС], костром. *цветун* ‘синяк’: «Пала, экой цветун на руке» [ЛКТЭ], укр. *цвісти* ‘покрываться пятнами’: «Дитина цвіте», «Ніхті цвітуть. У кого ніхті цвітуть, той має щастя» [Гринченко 4: 425].

Так же могут называться разного рода пятна на коже, шерсти животных, ср. пол. диал. *kwiatoch* ‘pstry wół, вол пестрой окраски’, *kwiatocha*, *kwiatula* ‘корова черно-белого или красно-белого окраса’, ‘корова или лошадь с белым пятном на лбу’ [Karłowicz 2: 544], кашуб. *kvat* ‘белое пятно на лбу лошади или коровы’, *kvatě* ‘темные пятна у лошадей некоторых мастей’: «Koń ma kvatě po sob’е» [Sychta 2: 314]. То же наблюдается в названиях болезней, сопровождающихся сыпью и покраснением кожи: рус. диал. *красная лихорадка*, *красная рожа*, *красный цвет* ‘краснуха’ и т. п. [СРНГ 15: 194]. Персонификация этих болезней (особенно лихорадки) объясняет происхождение таких мифологических персонажей, как волог. *красная баба*: «Кумаха — горячая болезнь, вся кровь так и кипит; ее красная баба насылает, она весь век в красном» [КСГРС].

Сюда же можно отнести значение ‘скисание, плесень, гниль’, ср. рус. *хлеб зацвел*, *пруд цветет*, урал. *красное сено* ‘прелое сено’ [СРГСУ 2: 60], *краснедь* ‘гниль буроватого цвета, появляющаяся на корнях хвойных деревьев’, моск. *красенькая* в знач. сущ. ‘гнилуша’ [СРНГ 15: 178], укр. *цвісти* ‘плесневеть’: «У коморі хліб почав цвісти» [Гринченко 4: 425], пол. *kwitnąć* ‘плесневеть (о хлебе, сыре и т. п.)’ [SJPD 3: 1359], диал. о земле: «Gdy latem zobaczą w lesie drobną białą pleśń na ziemi, mówią ziemia kwitnie, będą grzyby» (Если летом увидят в лесу на земле мелкую белую плесень, говорят *земля цветет*, будут грибы) [Karłowicz 2: 546], кашуб. *kвітнac* ‘плесневеть (о хлебе)’: «Naš xłěb ju kвітнe» (Наш хлеб уже зацвел), *zemia kвітнe* (земля цветет) ‘о земле, покрытой грибами’ [Sychta 2: 316] и т. п.

Значения, связанные с эстетической, эмоциональной и моральной оценкой (‘красивый’, ‘прекрасный’, ‘великолепный’, ‘милый, любимый’) выражаются главным образом корнем **kras-*, ср. ст.-слав. *краса* ‘украшение’, *красити* ‘украшать’ [СС: 293], рус. диал. *красный* ‘счастливый’, ‘большой’, ‘славный, известный’, *красные годы* ‘лучшие годы жизни’, волог. *красить* ‘хвалить’, *красное окно* ‘большое, среднее окно’, *красная изба* ‘светлица’ [СРНГ 15: 189–190], *красно* ‘красиво’, ‘обильно, много’, ‘хорошо’, ‘сильно, быстро’, *краснослов* ‘красиво, хорошо говорящий человек’ [там же: 179–180, 185], арханг. *красная голова* ‘об умном, знающем человеке’: «Голова у его красна, он все законы знает», *красно* ‘хорошо, красиво, благополучно’: «Красно поёт», «Она работница крутая, красно работает, так все в руках и кипит», *красный* ‘умелый, ловкий’: «Мама сетку делала, сама красно руками дак», *красивой* ‘хороший, удобный’: «Хороший луг — красивый луг будет, красивая дорога — широкая», *красить* ‘вести радостную, праздничную жизнь’: «Дурели, красили, да прясть надо было» и т. п., укр. *кращий* ‘лучший’, ст.-пол. *krasa* ‘(яркий) цвет; красота, великолепие’ [SS 3: 376–377], пол. «A młodzińska krasa — szabelka u pasa, konik na sta-

jence, kańczuk na ręceńce. A paneńska krasa — warkoczyk do pasa, wianek na głowieńce, pierścień na ręceńce» (Молодецкая краса — сабелька на поясе, конь в конюшне, плеточка в руке. А девичья краса — косичка до пояса, венки на головке, кольцо на ручке) [Gloger 2: 96], *krasny* ‘прекрасный, великолепный’ [SJPD 3: 1101], словац. «Krása ako tráva vädne» (Краса как трава вянет) [Záturecký 1965: 41, № 418].

Подобные оценочные значения отмечаются и у корня *květ-, ср. рус. *цвет общества*, диал. *цветной угол* (при общераспространенном *красный угол* как обозначение переднего угла дома, где помещаются иконы): «Березки, прутьики, смородины ветки обязательно в избу на божничку и в цветной угол (под иконой)» [Прииртыше 3: 285]; волог. *цветьём цвести* ‘хорошо жить, жить в достатке, припеваючи’: «Цветьём цвела, муж-от непьюшшой, всё было, а умёр — всё мулём пошло» [КСГРС], пол. *kwiat* ‘лучшая, самая ценная часть чего-л.’: «O rękę jej sprólu biegął się cały kwiat młodzieży weneckiej» (Ее руки добивался весь цвет молодежи Венеции) [SJPD 3: 1351], серб. *цвет* ‘нечто самое лучшее’: «Та бригада је била цвет партизана Јабланице» (Эта бригада была лучшей среди партизан Ябланицы) [РСХКJ 6: 767].

Слова обоих корней широко употребительны в эмоциональных номинациях и обращениях со значением ‘милый, дорогой’, ср. рус. калуж. *красава*: «Не тужи, красава, что за милого попала», *красавик* ‘обращение к ребенку’: тул. «Ешь, ешь, красавик мой, расти большой» и т. п. [СРНГ 15: 172], новгор. *цветок, цветочек* ‘милый, любимый’: «Напишу письмо цветку, напишу желанному. Без тебя, мой дорогой, невесело гуляние» [НОС 12: 30], ст.-пол. *kwiatak* ‘о ребенке’: «kwyathek roskoszny vrodzyla» (родила роскошный *цветок*), «kwyathek ranyenssky czysztosz<c>i» (букв.: цветок девичьей чистоты) ‘обращение к Богоматери’ [SS 3/6 (19): 477], пол. «Ładny z ciebie kwiatak» (букв.: славный из тебя цветочек) [NKPP 2: 264].

К более специальным можно отнести значение жира, скорома, отмеченное у слов обоих гнезд: ср. пол. *krasić* ‘заправлять еду жиром, сметаной и т. п.’: «Gotuje mu na obiad kaszę i krasi smalcem» (Варит ему на обед кашу и заправляет смальцем) [SJPD 3: 1099], *okrasa* ‘жирная приправа к пище’: «Żywili go suchym chlebem i zupą bez żadnej okrasy» (Кормили его сухим хлебом и супом, ничем не приправленным) [SJPD 5: 934], то же в кашубском: «Krasęc może dwa razë, ale ñe solëc» (Приправлять можно и два раза, но не солить) [Sychna 2: 236]; *krasny* ‘жирный’ (в языке охотников) [SJPD 3: 1103] и — *kwiatak* ‘кусочек мяса с жиром’: «Sztuka mięsa z kwiatkiem» (Кусочек мяса с жиром) [там же: 1352].

Обобщая приведенный (по необходимости выборочно) материал, можно высказать несколько соображений.

1. Если семантический спектр (общий для обоих рассмотренных гнезд) представить в виде некоторой матрицы или таблицы значений, то заполнение клеток такой таблицы лексическими единицами с корнем **kras-* и с корнем **květ-* оказывается для каждого языка индивидуальным, при этом соотношение *красных* и *цветных* лексем в отдельных конкретных значениях может иметь и вполне четкое географическое распределение (например, использование корня **kras-* для обозначения цветка образует более или менее четкий ареал).

2. Рассмотренный набор значений обнаруживает очень большую степень семантической «связности», т. е. выводимость одних значений из других, мотивированность семантической деривации для обоих гнезд (можно сказать, что это своего рода «текст»). Показательно в этом отношении данное О. Н. Трубачевым резюме этимологической статьи **krasa*: «Семантически **krasa* убедительно реконструируется как ‘цвет жизни’, откуда затем → ‘красный цвет, румянец (лица)’, ‘цветение, цвет (растений)’ и, наконец, более общее — ‘красота’» [ЭССЯ 12: 97]. Приведенный языковой и этнографический материал полностью этот вывод подтверждает.

3. Семантическая связь языковых единиц поддерживается экстралингвистической и символической связью соответствующих реалий (ср. изофункциональность: красный цвет — цветы в свадебном обряде и в других культурных контекстах).

4. Семантическая структура лексического гнезда аналогична структуре многозначного слова, но — в свете всего сказанного — она богаче по своим возможностям, ибо дает больше оснований для реконструкции реальной семантической деривации, особенно когда лексическое гнездо анализируется на пространстве нескольких или всех родственных языков. При таком масштабе семантического обзора роль метафорических механизмов непосредственной деривации (от значения к значению) заметно понижается, зато повышается степень мотивированности разных значений общей исконной семантикой этимона или некоторой метафорой более общего характера (в нашем случае это вегетативная метафора человеческой физиологии). См. подробнее ниже, с. 338–346.

5. Если на уровне актуальных семантических отношений одного языка «ячейками» семантической системы, по словам Ю. Д. Апресяна, является структура многозначного слова и синонимический ряд, то в общеславянской перспективе такой ячейкой можно считать лексическое (этимологическое) гнездо, а отношение параллелизма между двумя или несколькими гнездами — до некоторой степени аналогом синонимического ряда.

6. Вопрос о том, чем объясняется семантический параллелизм — является ли он результатом развития заложенных в праязыке одинако-

вых семантических потенций исконно синонимичных слов, возникает ли он вследствие позднейшего семантического взаимодействия лексем или реализует универсальные семантические закономерности; в какой степени он определяется исходным единством славянской языковой картины мира — все это в каждом конкретном случае требует специального внимательного рассмотрения с учетом не только семантических, но и ареальных отношений (для гнезд **kras-* и **květ-* предположение о праславянской синонимии кажется достаточно правдоподобным).

Еще один пример семантического параллелизма — праславянские гнезда **glux-* и **slěp-*. До сих пор мы имели дело с семантическим параллелизмом гнезд, которые можно считать синонимичными (**ǰgrati* // **gul'ati*, **kras-* // **květ*, **trud-* // **mōk-* // **strad-*); в случае же гнезд **glux-* и **slěp-* речь идет о семантическом параллелизме слов, не связанных отношением синонимии (по крайней мере в своих исходных значениях), но тем не менее манифестирующих общую семантическую модель и параллельную семантическую историю ключевых слов, за которыми стоят одинаковые или очень близкие когнитивные механизмы категоризации действительности.

Общность гнезд **glux-* и **slěp-* обнаруживает себя в следующих основных характеристиках: 1) в структуре многозначности, т. е. в наборе и группировке значений; 2) в их закреплённости за определенными (во многом совпадающими) денотативными сферами «субъектов», носителей признака (одни и те же «сущности» с одними и теми же свойствами могут быть и *глухими*, и *слепыми*); 3) в общности семантических доминант, т. е. таких значений, которые можно считать источником семантической деривации, своего рода «узловых» значений, которые могли давать импульс дальнейшим семантическим изменениям; 4) наконец, в близости исходного этимологического значения двух слов, реконструируемого на основе анализа их семантических структур («закрытый, непроницаемый извне или не имеющий выхода вовне»).

Все многообразие значений как слова *глухой* и его производных, так и слова *слепой* и его производных, фиксируемое словарями славянских языков и диалектов, явным образом распадается на две крупные группы: семантической доминантой (исходным значением) первой (условно: перцептивной, сенсорной) оказывается для *глухого* понятие звука и его восприятия, соответственно для *слепого* — понятие зрительного образа и зрительного восприятия, а семантической доминантой второй группы значений в обоих случаях (и для *глухого*, и для *слепого*) — «физическое» понятие закрытости, непроницаемости, отсутствия отверстий, прогалов, просветов и т. п.

1. ПЕРЦЕПТИВНАЯ (СЕНСОРНАЯ) СЕМАНТИКА.

1.1. Субъектные значения *глухого* и *слепого*. Перцептивная модель (модель восприятия) предполагает прототипическую ситуацию,

включающую субъекта, воспринимающего (человек, животное или соответствующий орган восприятия у живого существа — уши, глаза), объект восприятия (зрительный образ или звук) и предикат — саму способность, возможность восприятия или желание воспринимать, состояние или процесс восприятия (например, *человек/животное слышит голос, человек/животное видит дерево*). Импульс семантической деривации на основе этой прототипической модели может исходить от каждого из трех названных компонентов ситуации.

В прототипической ситуации и исходных контекстах субъект восприятия (тот, кто слышит или видит) является одновременно и субъектом предикатов «слышать» (точнее, «не слышать») и «видеть» («не видеть»), т. е. носителем признака «глухой» (тот, кто не слышит) или «слепой» (тот, кто не видит).

Во всех славянских языках и диалектах *глухим* и *слепым* (в адъективном и субстантивном значении) называется прежде всего человек или животное с соответствующим дефектом восприятия, получающие также разнообразные экспрессивные (с пейоративным оттенком) номинации.

‘Глухой’: рус. арханг. *глухня, глухомятка, глухой тетерь, глуха тетёра, глушенький* [АОС 9: 127–128], *глухомятой, глушьё* [КСГРС], волог. *глухомят, глухоменья* [КСГРС], новгор. *глухарь, глухарка* [НОС 2: 16], урал. *глухарь, глумень* [СРГСУ 1: 114], *глушь*: «Ну, глушь делается, не слышит» [Малеча 1: 336], перм. *наглухо глух* [Аким 5: 94], *глухая пена* [Прокошева 1972: 73], алтайск. *глухач, глумень, глухим-глухой, глухота* [СРГА 1: 214], укр. диал. *глухмач, глухмал’, глухман* [Горбач 1965: 37], карпат. *глухман, глухманка, глухиун, глухиунка* [Головацкий 1982: 480], белор. диал. *глушмель* [НС: 29], *глушэц* [ЖНС: 155], *глуханда, глухянда* [Станкевич б/г: 218], пол. диал. *gluchawy* [SGOWM 2: 279, Brzeziński 1: 201], чеш. диал. *hluchán, hlucháň, hluchaňa, hluchant, hluchon, hluchovina, hluchi týdeň (má), hluchá pěna* [КЧДС], *hluchál* [Kazmír 2001: 85], *hluché* [Gregor 1959: 61], словац. *hlucháň, hluchaňa, má hluchý týždeň* [SSJ 1: 485], *má hluchú tuhu v uhu* [HSSJ 1: 579], *hluchéta, hluchajda, hluchastý, hluchavý, hluchmaň* [SSN 1: 578–579], болг. диал. *глуар, глуарка* [БД 5: 15], *глухар* [БД 7: 26], макед. *глуатар* [Мургоски 2005: 112], серб. диал. *глувна, глувча* [Јовановић 2004: 368], *глуха, глухо, глухоња, глухонпрда* [РДГ: 74], *глуван, глувка, глувља, глувча* [Жугић 2005: 362], *глуваћ, глувендер, глувак* [РСГВ 2: 145], *глувач, глувча* [Митровић 1984: 56], хорв. диал. *gluha* [Јуришић 1973: 60], *gluhon, gluhonja, glušac* [Dulčić 1985: 453], словен. *gluhač, gluhača, gluhak, gluhec* [Pleteršnik 1: 219], диал. *gluhs* [Tominec 1964: 93].

‘Слепой’: рус. диал. *слепокур, слепокура, слепокурый, слепонда, слепондя, слепоня, слепушка* [СРНГ 38: 267], арханг. *слепок, слепо* [СРНГ 38:

262, 265], яросл. *слепня, слепокурье, слепондя* [ЯОС 9: 45–46], волог. *слепак, слепач, слепень, слепня, слепондя, слепотня, слепотье, слеподырый, слепошарый, слепокурый* ‘близорукий’, *слепучий, слепыш* [СВГ 10: 49–50], карел. *слепач, слепня*: «Я-то глухня, говори громче, и глухня и слепня», *слепуха, слепок, слеповой*: «У нее мать слеповая, вид-от потеря», *слепоня, слепота, слепотёма, слепыш*: «У ней сын слепыш, не видит», *слеподырый, слепокурый, слепокуренький* [СРГК 6: 149–150], новгор. *слепко, слепотьё* [НОС 10: 87], брян. *слепеньки* [Расторгуев 1973: 245], орлов. *слепушка, слепандырь* [СОГ 14: 11], перм. *слепня, наслепо слеп* [Акчим 5: 94], *слепая кукиша, слепая грамота, слепая камбала* [СПГ 2: 352], урал. *слепня, слепотня, слепотье, слепуша, слепяющий* [СРГСУ 6: 25], новгор. *слепко*: «Во какое слепко стала, не вижу иголку-то» [СРНГ 38: 265], омск. *слепёхонький* [там же: 263], алтайск. *слепень* [СРГА 4: 93–94], *слепасть* [СРНГ 38: 262], бурят. *слепарь, слепень* [СРНГ 38: 262], белор. диал. *сляпандзя, слепэньдя, сляпаняк* [СПЗБ 4: 494], *слепенда, слепенджа, слепоцько* [ТС 5: 54], укр. диал. *сліпак, сліпачка, сліпець* [Гринченко 4: 151], *сліпота* [ЛБ 1952/2: 93], полес. *слыпындя, слыпчыха* [ЛП: 68], *слепчуга* [там же: 90], пол. *ślepiec, ślepak, ślepień, ślepowiedz, ślepowaty, ślepawy* [SJPD 8: 1264], диал. *ślepcin, ślepek, śleptak* [Karłowicz 5: 345], кашуб. *ślęc, ślępk, ślepiхni, ślepotka, ślępolc, ślępule* [Sychta 5: 74], чеш. диал. *slapoň, slapaň, slepanť* [КЧДС], словац. *slapaň*, диал. *slepan* [Orlovský 1982: 303], болг. *слепец, слѣпецъ, слѣпница, слѣпачка* [Геров 5: 199], с.-х. *slijepak, slijepac* [RHSJ 25: 518–519], серб. диал. *слепкиња* [Јовановић 2004: 621], *слепка, слепча* [Жугић 2005: 362], *слепһиња, слепча слепави* [Динић 1988: 261], *слепка* [Златановић 1998: 373], хорв. диал. *slipica* [Dulčić 1985: 657].

Во всех славянских языках гнездо *slěp- включает названия игр типа жмурок (детских, молодежных, пастушеских) или обрядов, в которых главному персонажу (водящему) завязывают глаза, т. е. делают его незрячим, «слепым». Соответственно он сам и затем вся игра (иногда и игровые предметы, например, битки, чурки и т. п.) получают номинацию *слепой*: рус. арханг. *слепушка, слепая муха, слепой заюшко (конек)*; *слепокур, слепая Дунька* ‘водящий в игре в жмурки’ [КСГРС], *слепокуром* ‘с закрытыми глазами’, *играть слепокуром* ‘играть в жмурки’ [СРНГ 38: 267], олонец. *слепая чурка* ‘чурка в детской игре в шарики’ [там же: 266], *слепая баба* 1. ‘при игре в палки круглое полено, поставленное стоймя’, 2. ‘проигравший игрок’ [там же], карел. *играть слепышком*: «Слепышком играли, глаза завяжут, прячутся в избе», *слепая баба* ‘игра вроде жмурок’ [СРГК 6: 151], волог. *слепая, слепой* (в знач. сущ.), *слепая курица, слепой петух* ‘игра в жмурки’ [КСГРС], *слепой* (в знач. сущ.) ‘игра в бабки’ [СРНГ 38: 266], новгор. *слепуха* ‘водящий в игре в жмурки’, *в слепуху играть* ‘играть в жмур-

ки' [НОС 10: 87], яросл. *игра в слепцы* [ЯОС 9: 46], калуж. *слепая битка* 'дающая право бить, зажмурив глаза (при игре в бабки)' [СРНГ 38: 266], орлов. *слепцы* 'игра в жмурки' [СОГ 14: 11], урал. *слепушки* 'игра в жмурки' [СРГСУ 6: 25], укр. диал. *сліпа тютя, сліпушка* 'игра в жмурки' [Аркушин 2: 155–156], белор. диал. *сляпцэ* 'жмурки' [СПЗБ 4: 494], пол. *ślepa baba* 'игра в жмурки' [SJPD 8: 1265], диал. *ślepy zik* 'игра в жмурки' [KSGP], чеш. *hrát na slepou bábu* [SSJČ 1: 67], диал. *na slepého Jakuba* 'детская игра (девочка с завязанными глазами в центре круга; круг движется то вправо, то влево; когда останавливается, «слепым Якубом становится тот, кто окажется перед ведущим)» [КЧДС], словац. диал. *slepáški* 'вслепую, с завязанными глазами': «Koj zmo sä ihrali, slepáški som obišo calí dvar» (Когда мы играли, я с завязанными глазами обошел весь двор) [Orlovský 1982: 303], болг. диал. *слеп заец* 'детская игра' [БД 3: 161], *слѣпа баба, слѣпа на котка, слѣпа мачка* 'детские игры, в которых водящему завязывают глаза' [Геров 5: 199], *слѣпа кобила* 'игра в жмурки' [Мичатек 1910: 514], с.-х. *slijepac, slijepa baba, slijepa krava* 'детская игра' [RHSJ 25: 517–518], серб. *слепи миш* [РСХКJ 5: 852], диал. *слепи јарац* 'пастушья игра, в которой водящий с завязанными глазами («слепи јарац») ловит других участников', *слепче* 'девочка с завязанными глазами, которую водили «красилицы»: «Кад краљице заврше певање, ми смо слепче дарували» [Златановић 1998: 373], хорв. диал. *slipa Marija* 'игра, в которой водящий с завязанными глазами ловит других участников' [Dulčić 1985: 657], словен. *loviti slepe miši* 'играть в жмурки' (букв. ловить летучих мышей) [SSKJ 4: 743].

Субъектами, носителями перцептивных признаков «глухой» и «слепой» могут быть не только люди и животные, но и соответствующие органы тела — уши и глаза, которым приписывается свойство слышать и видеть. При этом выражение «глухие уши» встречается довольно редко, ср. чеш. *parazit na hluché uši* 'не быть услышанным', *kázat hluchým uším* 'тратить слова впустую (букв. «говорить глухим ушам»)» [ČRFS: 167], др.-чеш. «Uši jich hluffie budeta» (букв.: Их уши будут глухими) [Gebauer 1: 431], с.-х. *gluho uho* [RHSJ 3: 206], ср. еще пол. *ucho wolne* 'о способности и желании слышать (букв. «свободное, открытое ухо»)», *do ushu pukać* 'стараться быть услышанным (букв. «достучаться до ушей»)» [Wojtyła-Świerzowska 1991: 214]. Напротив, выражение «слепые глаза» широко известно не только в виде свободного словосочетания, ср. рус. волог. *глаза слеповатые* [СВГ 10: 50], но и в виде производных номинаций слепого как «имеющего слепые глаза»: рус. диал. *слепо(в)окий, слепоочи, слепоочий, слепоглазый, слеподыр, слеподырок, слеподырый* 'слепой, плохо видящий' [СРНГ 38: 265], урал. *слепоглазый* 'близорукий' [СРГСУ Доп.: 509], карел. *слепоглазоватый* [СРГК 6: 149], др.-рус. *слѣ-*

Далее объектами восприятия могут быть разнообразные ментальные и психологические сущности (знания, умения, чувства и т. д.): рус. *глух(ой) к чужим словам, критике, уговорам, к чужому горю* и т. п., пол. *gluchy na co* [SJPD 2: 1182], словац. белор. диал. *глушэц* ‘бесчувственный человек’: «Тяжко жыты з такім, він глушэц, ны разуме того, шо я думаю» [ЖНС: 155], словац. *hluchota* ‘равнодушие, безразличие’: «Ďalej šel, ľahostajný ku všetkému, v stave hluchoty k sebe samému» (Он шел дальше, равнодушный ко всему, в состоянии безразличия к себе самому) [SSJ 1: 485], макед. *глув* ‘равнодушный, бесчувственный’ [TRMJ 1: 350], с.-х. *gluho srce; глуh* ‘не желающий слушать, глухой к советам, уговорам и т. п.’ (ср. рус. *слушаться, послушный*, пол. *slusznie* ‘правильно’), а также ‘не отзывающийся, не реагирующий’ (*gluh ozvati se*, ср. пол. *gluchy* ‘не имеющий резонанса’ [SW 1: 851]) и даже ‘неподвижный, застывший’, т. е. не реагирующий на внешние сигналы: «Zmija stoji gluha kad ju tko zaklina» (Змея застывает, когда ее кто-то заклинает) [RHSJ 3: 206].

То же самое мы наблюдаем в случае *слепого*: пол. *być ślepyм na coś* ‘быть невосприимчивым к чему-л.’ [SJPD 8: 1265], словац. *slепý* ‘бесчувственный, равнодушный’ [HSSJ 5: 291]; рус. диал. *слеподыра, слеподырок, слепозыря* ‘разиня, зевака’: «Ух ты, слеподыра, ничего не видел» (арханг.) [СРНГ 38: 266], волог. *слепендряй* ‘рассеянный, невнимательный человек’ [СВГ 10: 49], яросл. *слепня, слепун* ‘невнимательный человек’ [ЯОС 9: 45], урал. *слепошарой* ‘рассеянный человек’ [СРГСУ 6: 25]; белор. *сляпак, сліпак, слепак* ‘то же’ [СПЗБ 4: 494]; укр. диал. *сліпота* ‘слепой или невнимательный человек’, *сліпондра* ‘непильна, неуважна людина’ [ЛБ 1952/2: 93], болг. диал. *слепочъ* ‘укоризненно о женщине, которая невнимательна в работе’ [БД 6: 85], пол. диал. *ślepota* ‘небрежность в работе, халтура; халтурная работа’ [Karłowicz 5: 345], чеш. диал. *slépák, slepota* ‘никчемный человек’ [КЧДС], серб. диал. *слепџу* ‘бездельник, ту-неядец’: «Рани слепца» (Кормит бездельника), ‘негодяй’: «С оног слепца нећу те више видим» (С этим негодяем не желаю тебя больше видеть) [Јовановић 2004: 621], с.-х. *slіjepac* ‘обманщик’ [RHSJ 25: 518].

Отсюда далее и у *глухого* и у *слепого* — значение ‘неразумный, глупый, дурак’: болг. диал. *гльф* ‘глупый’ [БД 4: 196], *слеп* ‘неразумный, бездумный’: «Слеп е и не знае какво прай и по кой свет оди» (Он слеп, не знает, что делать и в каком мире живет) [БД 9: 322], макед. *глуван* ‘глупец’ [Мургоски 2005: 112], с.-х. *slіjера глава, slіjери човеќе* ‘неразумный, темный человек’ [RHSJ 25: 515], серб. диал. *слепча* ‘глупый, наивный человек’: «Слепча, не види да га жена вари» (Слепец, не видит, что жена его обманывает) [Јовановић 2004: 621], рус. онеж. *слепое сгодье* ‘дурень, болван, балда’ [СРНГ 38: 267], кашуб. *slépák* ‘непослушный ребенок’ [Sychta 5: 74], ср. выше то же значение у с.-х. *gluh*.

Оба слова (*глухой* и *слепой*) регулярно получают значение ‘малограмотный, темный, невежественный’: рус. *чудь глухая* [СРЯ XVIII 5: 135–136], арханг. *глухой* ‘необразованный, малограмотный, темный’: «Такая была глухая баба, нецево не разумела» [АОС 9: 125]; сиб. *глухарь* ‘невежественный, необразованный человек, тот, кто живет в глуши’ [СРГС 1: 239]; рус. диал. *слепой* ‘неграмотный, неученый, темный’: «Мы люди неученые, слепые, мы бродим во тьме и свету не видим» [Даль 4: 274], «Да я слепая, читать-писать не умею, нас тогда не учили», «Сейчас детям не велят быть слепыми», «Мало кто учился, народ вовсе слепой был» [СРНГ 38: 266], перм. *слепой* ‘неграмотный’: «Да... слепой народ здесь жил, слепой народ был» [Акчим 5: 95], *слепота* ‘об отсталом, невежественном человеке’ [СРНГ 38: 268], бурят. *слепокур* ‘неумный, малограмотный человек’ [там же: 267], сиб. *слепоум*, *слепоумка*, *слепоумок*, *слепоумый* ‘недалекий, глуповатый человек’, ‘неразвитый, малограмотный’: «Слепоум я, расписаться не могу» (Прибайкалье) [там же: 268], белор. *сляпы* ‘необразованный, неграмотный’: «Давней нарот быў сляпой» [СПЗБ 4: 495], др.-рус. *слѣповати* ‘пребывать в невежестве’ [СРЯ XI–XVII 25: 81]; словац. *slепý* ‘неблагочестивый, не знающий Бога’ [HSSJ 5: 290], болг. *слепый* ‘неученый, темный’ [Героу 5: 200], *слеп* ‘неученый, неграмотный’: «Слепи са биле старите — ништо не са учили!» (Слепые были старые люди — ничему не учились) [БД 9: 322], с.-х. *slijep* ‘неразумный, темный’, *sliєpa glava*, *slijepi čoveče*, *duhovni slijepac* [RHSJ 25: 518].

Расширение круга объектов восприятия приводит к неизбежной генерализации предиката, т. е. к расширенной трактовке самого свойства «глухой» и «слепой»: абстрагированные от слухового и зрительного восприятия, они приобретают общее значение закрытости для информации любого рода (не только сенсорной, но и ментальной). Соответственно этому носителями признаков «глухой» и «слепой» становятся, кроме самого человека и его физических, ментальных, психических «органов перцепции» (уши, глаза, сердце, душа, голова, ум), также и «продукты» его ментальной и психической деятельности (чувства, вера, любовь, желания и т. п.) и далее абстрактные категории, такие как судьба, жизнь и т. п. Ср. рус. урал. *слепой* и *глухой* ‘стихийный, несознательный (о жизни, поступках)’: «Как эта жизнь слепа да глуха!» [СРНГ 38: 266], с.-х. *gluha smrt* ‘безжалостная, немилосердная’: «Ako me gluha smrt izbavit ne bude» (Если только злая смерть меня не освободит) [RHSJ 3: 207], рус. *слепая любовь*, *слепая вера* (не допускающая сомнений, критического отношения), пол. *ślepa uległość* ‘отсутствие собственной воли, слепая покорность, податливость’ [SJPD 8: 1265], *ślepy miecz* ‘о том, кто является орудием чужой мести, наказания, насилия’ [Skorupka 1: 463], чеш. *slепá láska* ‘слепая

любовь' [PSJČ 5: 359], с.-х. *slijepi gñev, ludost, ÷ubav, nesvijest, oholnost* (высокомерие, наглость), *otvrdnost* (черствость), *pakost* (злоба), *pokornost, posluh, pamet, rđa* (мерзость), *smrt, sreća, strah, sud, sujeverje, svijest, vjera, zavjerenje* (обещание, клятва, заговор), *zloba, zloća, žeļe* [RHSJ 25: 517–518]. «Слепыми» могут быть также события, действия, поступки, происходящие или совершаемые вслепую, наугад, стихийно, неконтролируемо: рус. *слепой случай*, пол. *ślepy pilotaż* 'полет вслепую, когда пилот не видит земли, полет по приборам' [SJPD 8: 1265], словен. *слепа igra neznanih sil* 'о стихийных явлениях, которые нельзя предвидеть', *слепо orodje* 'слепое орудие (в чьих-н. руках)', *izbirati na slepo srečo* (выбирать наугад, вслепую), *слепа partija* 'игра вслепую, в уме, на память', *слепо poskus* 'слепая попытка' [SSKJ 4: 743].

1.2. Объектные значения глухого и слепого. Во всех рассмотренных выше случаях носителем признака «глухой» или «слепой» был субъект соответствующего (слухового или зрительного) восприятия, т. е. человек (реже животное), не способный (ограниченно способный) слышать и видеть, а также связанные с перцептивной ситуацией (и вторично — ментальной сферой) чувства, ощущения, состояния, действия человека, которые таким образом метонимически приравниваются к чувствующему человеку (человек слепой в своей любви → слепая любовь). Один из регулярных видов семантической деривации состоит в том, что субъект и объект меняются местами: в данном случае носителем признака «глухой» и «слепой» становится не субъект восприятия, как в прототипической ситуации, а объект восприятия, т. е. то, что воспринимается слухом и зрением; соответственно меняется и содержание признака: *глухой* — это уже не тот, кто не слышит, а то, чего не слышно или плохо слышно (и далее — кто или что не издает звуков, наконец, само молчание, тишина); *слепой* — не тот, кто не видит, а то, чего не видно или что плохо видно (что неразлично, далее — темнота, темно; ср. обратную субъектно-объектную мену: рус. диал. *темный* 'слепой'; о корреляции *слепой* ~ *темный* см. ниже).

«Глухими» могут быть прежде всего «источники» звука, если они не издают характерных для них звуков или звучат менее отчетливо, чем в норме: рус. *глухой колокол*, пол. *gluchy instrument* (глухо звучащий) [SJPD 2: 1181], *glucha klawiatura* 'беззвучная клавиатура, используемая для упражнений' [Skorupka 1: 247], словен. *telefon je gluh* [SSKJ 1: 702], затем (метонимически) — сами звуки («продукты» звуковых действий), которые плохо слышны: рус. *глухой звук, голос, согласный* [Даль 1: 883], *глухой звон* [СРЯ XVIII 5: 135], пол. *glucho* 'глухим голосом': «gryczący glucho» (глухо рычали) [SJPD 2: 1181], чеш. диал. *hluchý hlas* 'глухой голос' [КЧДС], макед. *глув звук* 'неясный, приглушенный звук' [TPMJ 1: 350], словен. *gluhi*

glas [SSKJ 1: 702], а также действия, обычно сопровождаемые звуком и воспринимаемые одновременно как источники звука и как сами звуки: рус. *глухой стук*, *глухой удар*, *глухие шаги*, рус. карел. *глухо* ‘тихо’: «Глухо говори» [СРГК 1: 341], словац. *hluchý blesk* ‘сверканье молнии без грома’ [SSJ 1: 485], словен. *gluhi koraki* ‘глухие шаги’, *gluh udarac* ‘глухой удар’ [SSKJ 1: 702–703]. В последнем случае соотношение акциональной и объектной семантики может быть различным: так, *удар* можно нанести (действие), а можно слышать (звук), но *стук* можно только слышать или он может раздаваться (т. е. воспринимается прежде всего как «продукт» действия, а не само действие, хотя и соотносится с глаголом *стучать*).

В качестве источника звуков выступает и «говорящий человек». Звуки человеческой речи, а также все прочие звуки, сопровождающие человеческую жизнь (пение, музыка, звуки хозяйственной деятельности и т. п.), которые воспринимаются как важнейшая примета «этого мира», если они звучат неотчетливо или вовсе не слышны, могут называться *глухими*, а полное отсутствие звуков (тишина, молчание) регулярно обозначается посредством дериватов корня **glux*: рус. арханг. «Ныне глухо в деревне-то, гармонии не слышно», «Без часов в избе глухо»; олонек. *глухая исповедь* ‘предсмертная исповедь молча, без слов’ [СРНГ 6: 216]; урал. *глушина* ‘тишина’ [СРГСУ 1: 114], карел. *глухота* ‘тишина’: «Глухота внутри музея-то, я ушла» [СРГК 1: 341], урал. *глушина* ‘тишина’: «Вот такая глушина наступила» [СРГСУ 1: 114]; белор. диал. *глуш* ‘тишина, молчание’ [ТС 1: 204], *глухата* ‘тишина’ [СГЦБ 1: 95]; болг. *глухо* ‘когда се ничто не чуе’ [Геров 1: 122], макед. *глуво* ‘молча’ [Мургоски 2005: 112]; чеш. *hlucho* ‘тишина’ [SSJČ 1: 603], словац. диал. *hluchota* ‘тишина, молчание’ [SSJ 1: 485], пол. *glucho* ‘тихо, безмолвно’: «Głucho i pusto zrobiło się we wsi» (Глухо и пусто сделалось в деревне) [SJPD 2: 1182], словац. *hluchota* ‘тишина, пустота, молчание’: *hluchota horských dolin* (молчание горных долин) [SSJ 1: 485], словен. *gluh* ‘беззвучный, бесшумный’: *gluhi prostor*, *gluha puščava*, *gluhi večeri* [SSKJ 1: 702–703]. В выражениях типа рус. *глухие слухи*, *известия* (неотчетливые, смутные, неясные), пол. *o nas jest glucho* ‘о нас ничего не слышно, о нас ничего не говорят’ [SJPD 2: 1182], чеш. *hluché jméno* ‘ничем не знаменитое, не громкое имя’ (о котором не говорят) [SSJČ 1: 603] акцент переходит с формальной стороны речи на ее содержание.

То же самое (замена субъекта восприятия объектом в качестве носителя признака) наблюдается у гнезда **slěp-*. *Слепыми* называются источники света, дающие слабый, недостаточный свет: рус. диал. брян. *слепень*, *слепенёк* ‘керосиновая лампа’, *слепушка* ‘лучина, вставляемая в свечек; маленькая керосиновая лампа, коптилка’ [СРНГ 38:

262–270], орлов. *слепушка, слепчик* ‘коптилка’: «Читали мы под слепушкой» [СОГ 14: 11], алтайск. *слепушка* ‘лампа без стекла, коптилка’ [СРГА 4: 94], укр. диал. *сліпак* ‘каганец, що погано світить’ [ЛБ 1958/6: 31], *сліпачка* ‘примитивный светильник’ [Аркушин 2: 156], пол. *ślepa latarka* ‘фонарь, имеющий стекло только с одной стороны’ [SJPD 8: 1265] — ср. рус. *глухой фонарь* (освещает только хозяина) [СРЯ XVIII 5: 136], словен. *slep* ‘слабо светящий’: «Žaromet je še vedno slep» (Прожектор все еще слабо светит) [SSKJ 4: 743], затем — невидимые, неразличимые или неотчетливо видимые объекты: рус. *слепое стекло* (тусклое, выгоревшее от солнца), *слепое зеркало* (неясно отражающее) [Даль 4: 274], *слепые деньги* (стертые от употребления монеты) [Даль 4: 274, Елистратов 2004: 564–565], яросл. *слепой* ‘неразборчивый, неясный’: «Слепой почерк, слепой узор» [Мельниченко 1961: 187]; карел. *слепой* ‘о ткацком стане, на котором не видно разметок’ [СРГК 6: 150], белор. тур. *слепэ вушко* ‘ушко иголки, узкое, малое, плохо различимое’ [ТС 5: 55], болг. *слепец* ‘забитые отверстия между зубьями берда, сквозь которые нити основы на могут свободно проходить’ [БЕР 6: 868], с.-х. *sljepo pismo* ‘водяной знак’ [RHSJ 25: 517], словен. *slipi tisk* ‘слепая печать’, *slapo ogledalo* ‘темное, мутное зеркало’ [SSKJ 4: 743]. В рус. владим. *слепое дело* ‘что-либо непонятное для человека неграмотного, необразованного’ [СРНГ 38: 266], пол. *ślepa mapa* ‘карта без надписей’ [SJPD 8: 1264] признак «слепой» получает не сенсорную, а информационную трактовку: в «слепом деле» не *усматривается* логика (смысл, цель), а нанесенные на карте знаки без надписей не прочитываются (ср. с аналогичным значением рус. *глухая ссылка*, т. е. ссылка без указания источника, недокументированная). Как и в гнезде **glux-*, дериваты корня **slěp-* могут обозначать предельное проявление признака невидимости, т. е. темноту: рус. карел. *слепневина* ‘темнота’ [СРГК 6: 149], пол. диал. *jama ślepa* [KSGP], с.-х. *sljepost* ‘= темнота, мрак’, *sljepi jaz* ‘темная пропасть (?)’, *sljepa spiła* ‘темная пещера (?)’ [RHSJ 25: 515–517].

Семантический компонент «предельности», полного проявления свойств беззвучности и невидимости лежит в основе некоторых обозначений в р е м е н и, в частности ночного времени: рус. *глухая ночь* ‘глубокая, глухая пора, когда все тихо и безлюдно, нет движения, работы и пр.’ [Даль 1: 883], костром. *глухоночь* ‘полночь’ [СРНГ 6: 217], селигер. *глухомань* ‘полночь’ [Селигер 1: 175], перм. *глухая пора* ‘полночь’ [Прокошева 1972: 79], ‘время от полуночи до 2-х часов ночи’ [СПГ 1: 164], сиб. *глухинь* ‘самая темная часть ночи’: «Только глухинь начнется, так уж выносили покойничка, и прямо на кладбище» [СРГС 1: 239], укр. карпат. *глуха повночь* ‘поздняя полночь’ [Головацкий 1982: 479], белор. диал. *глухая ноч* ‘поздняя, безлюдная’ [Сцяшкови́ч 1972: 121], *глухмень* ‘глубокая полночь’ [Станкевіч б/г: 218], полес. *глухая ночь*: «Ни спевать, ни пла-

кать не моно ў глухой ночи. Богато чого погано робица ў глуху ночь, потому и не моно» [Толстая 2005: 61], пол. *noc głucha* ‘поздняя, глубокая ночь’ (= *głęboka noc*) [SJPD 2: 1182], болг. диал. *глуа доба* ‘время после полуночи’ [БД 3: 51], *глуходоба* ‘то же’ [БЕР 1: 252], макед. *глуво доба*, *глуво време*, *глува ноќ* ‘глубокая ночь’ [TRMJ 1: 350], с.-х. *gluho doba*, *gluha noć* ‘полночь’ [RHSJ 3: 206], серб. диал. *глуво доба* ‘полночь’ [РСГВ 2: 145], хорв. диал. *gluha noć* [ČDL 1: 238], словен. *gluhi večeri* [SSKJ 1: 702].

В этом значении и в этих контекстах *глухой* оказывается синонимичным, с одной стороны, *глупому*, с другой — *глубокому* (рус. *глубокая ночь*), ср. пск. *глупая полночь* ‘поздняя глубокая ночь’ [ПОС 6: 190], краснодар. *глупая ночь* ‘темная, поздняя ночь’: «И не боится же в такую глупую ночь ходить» [СРНГ 6: 212], укр. *глупа ніч* ‘полночь, глубокая ночь’: «У глупу ніч виліз мертвець із гроба» [Гринченко 1: 291], белор. диал. *глупа ноч*, *глупэ ўрэм’е* ‘полночь, середина ночи’: «У саму глупу ноч сумно, боязно» [ТС 1: 204], *глупась* ‘время после полночи’ [НС: 108], *hlubaść* ‘глухая ночь’ [Pietkiewicz 1928: 157], полес. *глупая ночь*, *глупость*, *глупица* ‘глухая, поздняя ночь’: «Тульки ў глупась ещи пужаки и е. А пасля глупасци, як у велику дарогу едзишь да далеку, дак бери с сабою пеўня» [Толстая 2005: 61].

Менее характерны временные денотаты для *слепого*, но все же они есть: рус. арханг. *слеп* ‘о темной, непроглядной ночи’ [СРНГ 38: 262], костром. *слепая ночь* ‘безлунная ночь’ [КСГРС], пол. диал. *ślepotka* ‘в загадках: ночь’ [Karłowicz 5: 345], болг. *слѣпи зори* ‘утро до восхода солнца’: «Става в слѣпи зори» (встает с петухами) [Геро 5: 199], с.-х. *sljepa noć* ‘темная, непроглядная ночь’ [RHSJ 25: 517], *sljepo kolo* ‘танец коло (хоровод), исполняемый ночью, в темноте’ [RHSJ 25: 515]. В этом случае носителем признака «слепой» оказывается не прямой объект (то, чего не слышно, не видно), а косвенный: ночь, когда беззвучно, тихо и не видно, темно.

Глухими и *слепыми* могут называться и другие временные отрезки, характеризующиеся тишиной и темнотой, ср. рус. арханг. *глухой* ‘находящийся на пике какого-то временного отрезка (обычно о явлениях природы)’: «Само глухо маловодье. Я до глухой осени работала. У нас глухо время идет (темное, зимнее время). Сама глухая ночь. Глухим утром» [АОС 9: 125], урал. *глухие полдни* ‘тихий, жаркий, поздний полдень’ [Малеча 1: 336–337], особенно часто — поздняя осень и зима: рус. *глухая осень*, *глухая пора* [СРНГ 6], перм. *глухая пора* ‘зимнее время с самыми долгими ночами’ [СПГ 1: 164], укр. карпат. *глуха осѣнь* ‘поздняя осень’ [Головацкий 1982: 479], белор. диал. *глухая восень* ‘поздняя осень’ [СПЗБ 1: 451], ср. полес. *глупая осень* ‘то же’ [Толстая 2005: 61], пол. *głucha jesień* (= *głęboka*) [SW 1: 851]. Ср. также рус. якут. *глухое время* (когда нельзя заниматься промыслом) [СРНГ 6: 216], перм. *глухое время*

‘трудное время’: «Глухое наше время было, жизнь наша трудная» [Прокошева 1972: 20].

Глухими и слепыми называются в славянском (прежде всего южнославянском) народном календаре некоторые дни и недели [Агапкина 2002: 36]. У сербов *Gluha nedelja* — ‘пятая неделя Великого поста’ [RHSJ 3: 207], *Глува неделя* ‘первая неделя Великого поста’ [Ђорђевић 1958: 370], диал. *Глува неделя*, *Глувна неделя* ‘то же’ [РСГВ 2: 145], у болгар так называется первая неделя после Пасхи: *Глухна неделя* [БЕР 1: 252], у поляков — третья неделя Великого поста: *Niedziela głucha* [SW 1: 851], силез. *Glucho* ‘вторая неделя Великого поста’ [Pośpiech 1987: 150], в Полесье — вторая неделя Великого поста: *Глухий тыждень* [Толстая 2005: 61]. Этот разноречивый календарной приуроченности «глухих недель» и «глухих дней» связан с разной мотивировкой соответствующих номинаций. В православной церковной традиции пятая неделя Великого поста носит название «неделя о глухом», что, по мнению А. В. Тарасьева, объясняет сербские народные хрононимы *Глува неделя*, *Глуви торник*, *Глуви уторак*, *Глувна неделя*, *Глушна неделя* [Тарасьев 1993]. Эти же хрононимы могут получать другое объяснение — на основе народных верований и ритуальной практики: болг. хрононимы *Глуха (Глухна) неделя*, *Глух вторник* ‘первый вторник Великого поста, празднуемый от глухоты’ [БЕР 1: 252], *Глуото*, *Глухия Тодорче*, *Глуата Тодоришка* ‘суббота на первой неделе Великого поста’ [Агапкина 2002: 36, Странджа 1996: 327] мотивированы представлением о слепоте св. Тодора, которому посвящена первая неделя Великого поста (*Тодорова неделя*), одна из самых опасных в году; подобная мотивировка лежит в основе серб. *Глуви торник* ‘первый вторник Великого поста’ [Недельковић 1990: 61], диал. *Глува среда* (празднуется от глухоты) [Динић 1988: 48]. См. также [Мршевић-Родовић 1988].

Значительно реже в обозначениях дней и недель используется мотив слепоты: чеш. *slepá sobota* ‘день перед праздником’ [КЧДС], болг. диал. *слепата неделя* ‘время, когда человек женится наскоро, не обдумывая’ [БД 9: 322], *слѣпата събота* (= *кърава неделя*) ‘так говорят, когда кому-л. придет время жениться’ [Геров 5: 199]. Если болгарские выражения сравнительно прозрачны — они связаны с идеей брака (выбора невесты) *вслепую*, т. е. полагаясь на судьбу (ср. описание соответствующих ритуалов в [Агапкина 2002: 225–226]), то чешский хрононим в своей мотивировке остается неясным (возможно, он связан не с перцептивным, а с физическим значением *слепого* как замкнутого).

1.3. Каритивная семантика. Среди приводившихся выше примеров были не только слова, непосредственно мотивированные перцептивными (слуховыми и зрительными) значениями, но и такие, которые демонстрировали вторичные, производные от перцептивных значения,

связанные с другими видами чувственного восприятия и далее — с ментальной сферой, ср. подобное развитие значений у соответствующих глаголов: *слышать* (запах, боль), *видеть* (в значении ‘понимать, представлять себе’). Семантическая деривация этого типа, имеющая вполне регулярный характер, связана с расширением объектной области восприятия (не только звуковые и зрительные сигналы, но и мысли, знания, информация разного рода). Другим направлением семантической деривации может быть деривация на основе каритивности, т. е. путем замещения одной денотативной области другой денотативной областью в словах-каритивах, семантическая структура которых включает компонент «отсутствия или недостатка» чего-л. Каритивный характер слова гнезд **glux-* и **slěp-* приобретают в своей «объектной» семантике, когда признаки «глухой» и «слепого» трактуются как отсутствие (недостаток) звука и света (примеры см. выше). Актуализации свойства каритивности в этом случае способствует расширение денотативного круга носителей признака, ср.: рус. перм. *глухой праздник* (невеселый, без забав) [СПГ 1: 164], словац. *tancoval na hluchoch* ‘танцевал без музыки’ [HSSJ 1: 579, SSJ 1: 485], пол. *gluche wesele* ‘свадьба без музыки’, ср. *głośnie wesele* [SW 1: 851], с.-х. *gluha gozba, svadba, pir*: ‘kad nije dosta veselo» (когда не слишком весело) [RHSJ 3: 206]. В этих примерах каритивным компонентом, отсутствующим у *глухого*, является не только музыка, пение, шум застолья, но само веселье. Ср. рус. ряз. *глухо* ‘тоскливо, скучно, одиноко’: «Я уж как привыкла, мне глухо без девок, я как глухая», *глухой* ‘одиноким’, *глушь* ‘одиночество, тоска’: «Одна ходишь по лесу, какая глушь напала. Одной жить глушь берет» [Деулино: 113–114], урал. *глухая жизнь* ‘серая, однообразная жизнь’ (отсутствие событий) [Малеча 1: 336], пол. *gluchy* ‘пустой, ничтожный, не имеющий значения’ [Skorupka 1: 247], чеш. *hluché řeči* ‘пустые, бессодержательные разговоры’, *mlátit hluché zrno*, *hluchou slamu* ‘вести пустые разговоры’ [SSJČ 1: 603], *hluché místo* ‘общее место, вода, пустые фразы’ (отсутствие содержания) [ČRFS: 167], словац. *duchovná hluchota* ‘духовная пустота, бессодержательность’, *hluché miesto v románe* ‘пустое, лишенное действия место’ [SSJ 1: 485].

Более ярким проявлением каритивности *глухого* и *слепого* можно считать такие значения, в которых связь со звуковой и зрительной сферой вовсе не просматривается. К ним относятся, в частности, обозначения постной пищи (без жира или без соли), известные разными языками: рус. волог. *глухое* ‘(в знач. сущ.) постная еда’: «В пост-от глухое ели, а так-то проходное»; «Глухое все ели, без масла, сметаны», *глухо есть* ‘есть постную пищу’: «Глухо еси, без забелы, пост-от» [КСГРС], с.-х. *gluho jelo* ‘пресная, несоленая еда’ [RHSJ 3: 207], хорв. диал. *gluha hrana* ‘пища, в которой недостаточно соли’, *gluhoborina*

‘еда, не приправленная (солью, специями и т. п.)’ [Dulčić 1985: 453], *gluh* ‘постный, несоленый, неприправленный’: «Juha je gluha, stav malo soli» (Суп пресный, добавь немного соли) [ČDL 1: 238]. Ср. словац. *hlúpa kapusta* ‘капуста без масла, жира’ [HSSJ 1: 579]; о регулярной корреляции *глухого* и *глуного* см. ниже. Это же значение отмечено у *слепого*: пол. диал. *ślepy rosół* ‘суп из овощей без жира’ [KSGP], *ślepy śledź* ‘сметанный соус с уксусом и луком без селедки’ [там же], *ślepy ryby* ‘постный суп с картошкой’ [Karłowicz 5: 345], чеш. диал. *slépá polívka* ‘постный суп, без жира или с малым количеством жира’ [КЧДС]. Та же семантическая модель представлена в волог. *глухой чай* ‘чай, который пьется без сахара или закуски’: «Сидит, пьёт глухой чай, хоть бы калитку <пирог с начинкой> взял» [КСГРС].

По своей каритивной природе близки к приведенным следующие примеры: чеш. *hluché žily*, *hluchá hornina* ‘пустая жила, пустая горная порода (не содержащая полезных ископаемых)’ [SSJČ 1: 603], словац. *hluchá hornina* ‘пустая порода’ [SSJ 1: 485], пол. *gluchy miot* ‘в языке охотников: пустой помет’ [Skorupka 1: 247], словен. *gluha ruda* ‘пустая руда, порода’ [Pleteršnik 1: 219], укр. диал. *слиначка* ‘шальная пуля’ [Аркушин 2: 156], чеш. *slépý náboj* ‘холостой патрон’, чеш. диал. *hluchá patróna*, *slépa patróna* ‘холостой патрон’ [КЧДС], словен. *gluh naboj* ‘холостой патрон’ [SSKJ 1: 703], пол. *ślepak*, *ślepy nabój* ‘то же’ [SJPD 8: 1263–1265], с.-х. *сленах* ‘холостой патрон’ [Толстой 1957: 882], словен. *slépi naboj* ‘холостой заряд’ [SSKJ 4: 743].

Другой денотативной областью, регулярно использующей номинацию посредством *глухого* и *слепого*, является вегетативная сфера, где *глухой* и *слепой* применительно к растениям и почве имеют типичное для каритивов значение ‘пустой, яловый, холостой, бесплодный’: рус. *глухие ветви* (неплодоносные) [СРЯ XVIII 5: 135–136], белор. диал. *hluchoja žyta* ‘жито пустое, с пустыми колосьями, без зерен’: «Na tarpianiščy žyta parasło vialikaja, ali hluchoja» (На торфянике выросла рожь большая, но пустая) [Varlyha 1970: 43], *глухое жыта* ‘колосья с мелкими, пустыми зернами’ [СПЗБ 1: 451], пол. диал. *gluxi* ‘пустой, не имеющий зерна, плода’: «Zboże jestaj latoś gluxе» (хлеба в этом году слабые), «V tix ořexach tra’fa ša dužo gluxëx» (Среди орехов встречается много *глухих*) [Kocięwie 2: 16], кашуб. *glëxi* ‘пустой, без зерен, с мелкими зернами’: *glëxi ořex*, *glëxi kłos*, «Žëto je latos glëxë» (Хлеба в этом году *глухие*) [Sychta 1: 323], чеш. *hluchý květ*, *plod* [SSJČ 1: 603], чеш. диал. *hluchí klasi* ‘пустые колосья, без зерен’, *hluchyj* ‘пустой, без плода, зерна’: «Letos je moc klasů takovych hluchyjch» (В этом году много *глухих* колосьев) [КЧДС], словац. *hlušina* ‘неурожайная земля’ [HSSJ 1: 580], словац. диал. *hluchý* ‘бесплодный, непродуктивный, яловый’: *hluče pol’e*, *hlušina* ‘неурожайная земля’

[SSN 1: 579], с.-х. *gluhad* ‘бесплодное жито (neplodno žito)’ [RHSJ 3: 207], хорв. диал. *gluh* ‘пустой, бесплодный (о зерновых)’: «*γluho žyto je ko nima muke*» (глухое жито, которое не дает муки) [Jurišić 1973: 60], словен. *gluh oreh* (пустой, без ядра), *gluho žito*, *gluho zrnje* ‘пустое зерно’ [Pleteršnik 1: 219], диал. *gluh* ‘пустой, бесплодный (о колосе)’: «*Klasje je γlexu (nima pravega zrna)*» (Колосья пустые, нет полноценного зерна) [Tomines 1964: 93], словен. *gluho klasje* ‘пустой колос’, *gluha žitna zrna* ‘пустое хлебное зерно’, *gluho seme* ‘мертвое семя’, *gluha zemlja* ‘неурожайная земля’ [SSKJ 1: 703], словен. *gluho jajčece* ‘зародыш, из которого не развивается личинка’ [SSKJ 1: 703]. Ср. также рус. волог. *глухое яйцо* ‘яйцо без зародыша’: «На свет поглядим — глухое яйцо, никого не будёт» [КСГРС].

Менее характерны такие номинации для *слепого*: волог. *слепец*, *слепушка* ‘колос без зерна’: «Найдут слепцов — бросят через левое плечо со словами: „Нивка, возьми слепцы, отдай колоски“», «Бабушка говорила, как найдёшь слепушки, дак их не бросают на землю. Бросишь слепушки — курочки послепнут. Слепушки от дурного глаза делаются»; *слепцы* ‘пустоцвет’: «Слепцы на черёмхе» [КСГРС], кашуб. *slèpec*, *slèpè oko* ‘сук от отрубленной ветки’ [Sychta 5: 74], ср. болг. диал. *слепец* ‘молодой побег на стебле кукурузы’ [БЕР 6: 868], с.-х. *slijepac* ‘почка на виноградной лозе’ [RHSJ 25: 518], *slijepa loza* ‘неплодоносная лоза’: «*Bez ovog komadića je sađenica slepa loza*» (Без этого сучка саженец — бесплодная лоза) [RHSJ 25: 517], хорв. диал. *slipić*, *slijepo oko* ‘мертвая почка на виноградной лозе, не дающая побега’ [Dulčić 1985: 657]. В этих значениях, как и в некоторых других, *глухой* и *слепой* коррелируют с *пустым* и *мертвым* (см. ниже).

К разряду каритивов, безусловно, могут быть отнесены и семантически близкие к приведенным выше номинации со значением не-функциональности, нерезультативности типа пол. диал. *ślepy zegarek* ‘часы, которые не ходят’, ‘детские игрушечные часы’ [KSGP], словац. *hluchá baňa* ‘использованный и брошенный каменный карьер’, *hluche ložisko* ‘отработанные залежи, карьер’ [SSN 1: 579], белор. диал. *глухая дарога* ‘старая дорога, по которой не ездят’ [Сцяшковиц 1972: 121], словац. диал. *slepá kolěj* ‘старый путь, заброшенная дорога, по которой не ездят’ [Orlovský 1982: 303], с.-х. *slijepi put* ‘ошибочный, неверный путь’ [RHSJ 25: 515], а также обозначения скрытых, необъявленных, нелегализованных предметов и лиц: рус. стар. *глухие животы* ‘имущество, не вошедшее в счет, роспись, опись’ [Даль 1: 883], *слепой паспорт, билет* (поддельный, подложный) [там же 4: 274], вят. *слепой* ‘беспаспортный (о человеке)’ [СПНГ 38: 266], рус. диал. *слепой товар* ‘тайно скупаемый или продаваемый, краденый’: «Слепая шерсть»; сиб. *слепой чай* ‘не имеющий таможенного клейма’ [там же],

чеш. *šlepy pasažer* ‘безбилетный пассажир, заяц’, пол. *šlepy pasažer* ‘то же’ [SJPD 8: 1265], словен. *šlepi potnik* ‘то же’ [SSKJ 4: 743].

Для каритивов обоих гнезд, как и для других каритивов, характерна семантика интенсификации, т. е. предельного проявления того или иного свойства, признака, состояния и т. п.: рус. волог. *глухой кипяток* ‘крутой кипяток’: «Пивнешь кипятку глухова, так лучше, теплее становится» [КСГРС], костром. *слепарём спать* ‘спать мертвым сном’ [ЛКТЭ], пол. *ghucha cisza* ‘абсолютная тишина’, *ghucho milczeć* ‘молчать «абсолютно» (całkowicie)’, *ghuchysen* ‘глубокий сон’ [SJPD 2: 1181–1182], словац. *hluchá tíšina* ‘полная тишина’ [SSJ 1: 485]. Ср. в этом же значении голый: хорв. диал. «jidu yoli fruti i mliko» (едят одни только фрукты и молоко) [Jurišić 1973: 60]. С.-х. *slijepa tmina* ‘крошечная, полная тьма’ [RHSJ 25: 518]. К сфере интенсивности относится также количественная оценка, ср. рус. урал. *слепо* ‘много’: «Слепо сорняков было»; «Комаров в лесу слепо» [СРГСУ Доп.: 509] и, напротив, словен. *šlepa cena* ‘малая, низкая цена’, *kupiti na šlepo ceno* ‘купить дешево’ [SSKJ 4: 743].

Среди дериватов обоих корней широко представлены названия животных, которым приписывается свойство глухоты и слепоты. В зоонимических номинациях каждое перцептивное свойство может получать как субъектное, так и объектное значение, т. е. животные могут трактоваться как лишенные соответствующей сенсорной способности (слышать и видеть) или как «источники звука и света», которые не слышны (слабо слышны) или не видны (слабо видны), наконец, как «каузаторы» этой способности (прежде всего слепоты) у людей, т. е. как ослепляющие. В конкретных случаях не всегда удается однозначно определить мотивирующий признак. «Глухими» в разных языках и диалектах называются птицы, грызуны, рыбы, режы змей, а «слепыми», кроме того, и наиболее широко — летающие насекомые, летучие мыши, кроты, змеи, ящерицы.

К «глухим» относится прежде всего птица глухарь и родственные ему птицы: *глухой дятел* (дубоноска, лебедь, тетерев) [СРЯ XVIII 5: 136], рус. диал. *глухая копала*, *глухой тетерев*, *глухая кукушка* [СРНГ 6: 217], арханг. *глухой голубь* [АОС 9: 126], волог. *глушак* ‘глухарь’, *глушня* ‘самка глухаря’ [КСГРС], белор. диал. *глухар*, *глушец* [Сцяш-ковіч 1972: 121], *глусец* [НЛГ: 38], пол. *ghuszc* ‘глухарь’, Tetrao urogallus’ [SJPD 2: 1188], *ghuszc* ‘то же’ [SW 1: 853], кашуб. *ghuša* дятел’ [Sychta 1: 323], чеш. диал. *hlušec* ‘глухарь’ [Kazmír 2001: 86], словац. *hluchán* ‘птица Tetrao urogallus’ [SSJ 1: 485, HSSJ 1: 579, SSN 1: 578], болг. *глухар* ‘див петел’, *глуха кокошка* ‘рябчик’ [БЕР 1: 252, Геров 1: 222], диал. *глуар*, *глуарка*, *глухар* ‘дикий петух, курица’ [БД 5: 15; БД 7: 26], *глух* ‘кукушка’ [БД 7: 218], макед. *глувачар* ‘хищная птица из семейства ястребов’ [Мургоски 2005: 112], серб. диал. *глувара* ‘дикая курица’ [РСГВ 2: 145]. Значительно реже посредством корня **glux-*

обозначаются другие представители фауны: болг. *глушец* ‘мышь, крыса’ [Геров 1: 222], макед. *глушец* ‘мышь’ [РМНП 1: 378], ср. *глувче* ‘компьютерная мышка’ [Мургоски 2005: 112], др.-чеш. *hluchorodec*, *had hluchi* ‘aspis’ [Gebauer 1: 431], хорв. диал. *gluhi kucin* ‘рыба *Mustelus osterias*’ [ČDL 1: 238].

Главной денотативной областью «слепых» номинаций животных в восточнославянских языках и диалектах являются летающие насекомые и прежде всего оводы и слепни; в меньшей степени такие номинации характерны для западнославянских языков и практически неизвестны южнославянским. Ср. названия слепня: рус. диал. *слепец* ‘слепень, овод’ [СРНГ 38: 263], арханг., волог. *слепак*, *слепец*, *слепыш*, арханг. *слепач*, волог. *слепня*, *слепун*: «Слепец-от ослепляет» (волог.), «Овода до Петрова дня, а слепцы после Петрова дня, лошадям глаза вытыкают» (арханг.) [КСГРС], волог. *слепот*, *слепыш*, *слепец* [СВГ 10: 48], карел. *слепак*, *слепач*, *слепаш*, *слепец*, *слепяк*, *слепышок*, *слепчак*, *слепуха*, *слепыш* [СРГК 6: 149–151], новгор. *слепешок* [СРНГ 38: 263], урал. *слепыш*, *слепышок* [СРГСУ 6: 25], сиб. *слепень*, *слепняк* [ПССГ 4: 64], укр. диал. *сліпак*, *слипак* [Аркушин 2: 155–156], бойк. *сьліпані* [Онишкевич 2: 274–275], белор. диал. *сляпак*, *слепак*, *сліпак* [СПЗБ 4: 494], брест. *слепак*, *слыпак* ‘слепень’ [ДСБ: 208], тур. *слепак* [ТС 5: 54], пол. *ślepeń* [SJPD 8: 1263], диал. *ślep*, *ślepak*, *ślepoń* [Karłowicz 5: 345], кашуб. *ślępc* [Sychta 5: 74], чеш. диал. *slépěř*, *slěpyš* [КЧДС]. Нередко подобными именами наделяются и другие летающие насекомые (комары, стрекозы, дикие пчелы) и собирательно мошкара: арханг. *слепая мошка* ‘мелкая мошка’ [КСГРС], владим. *слёные мухи* ‘комары’ [СРНГ 38: 266], свердл. *слепик* собир. ‘слепни’, *слепица* ‘мошкара’: «Все глаза залепила слепица» [там же: 263–265], *слепцы* ‘стрекозы’ [там же: 263], белор. брест. *слепотэнь* ‘дикая пчела’, *слепак*, *слыпак* ‘слепень’ [ДСБ: 208], тур. *слепетні*, *слепеты* ‘дикие пчелы’ [ТС 5: 54], полес. *слепэты*, *слепэтні*, *слепотні*, *слепэні*, *слепцы* ‘дикие пчелы’ [ЛП: 358]. Судя по характерным контекстам, мотивирующим признаком в этих случаях служит не слепота самих насекомых, а их ненаправленное хаотичное движение (как бы *вслепую*), мельтешение, способность сбиваться в сплошную тучу, свойство ослеплять скот и человека.

Подобным образом «слепыми» (мышами, аистами, цыплятами) называют других летающих животных, особенно летучих мышей: укр. диал. *сліпачка* [Аркушин 2: 155–156], бойк. *сьліпа миш* [Онишкевич 2: 274–275], пол. *ślepy lelek* [Karłowicz 5: 345], болг. *слепо пиле* [Геров 5: 199; БД 2: 268], *слепак* [БЕР 6: 868], с.-х. *слепи миш*, *слепач* [РСХКJ 5: 852].

Из других видов животных «слепыми» относительно регулярно у русских называют кротов, чья слепота связана с их хтонической природой: рус. диал. *слепец*, *слепок* [СРНГ 38: 263–267], волог. *слепой*

в знач. сущ. [СВГ 10: 48], яросл. *слепок* [ЯОС 9: 46], дон. *слепец, слепок* [СРДГ 3: 128], орлов. *слепыш, слепец* [СОГ 14: 10–11], болг. *слѣпо кучя, слепок* ‘крот, *Spalax typhlus*’ [Геров 5: 199], диал. *слѣпо куче* ‘грызун, похожий на крота’ [БД 3: 161], с.-х. *слѣпо куче* ‘крот, *Spalax typhlos*’ [РСХКJ 3: 146, RHSJ 25: 518], диал. *слепак* ‘*Spalax caecun*’: «Слепак ми упропасти сво цвеће» (Крот мне погубил все цветы) [Јовановић 2004: 621], «Слепак све ископа башчу» (Крот раскопал весь огород) [Златановић 1998: 373], а также разного вида змей и змееподобных гадов: брян. *слепень* ‘ядовитая змея’: «Слепень как укусит, человек помрет» [СРНГ 38: 263], укр. *сліпак, сліпундра, сліпунха* ‘веретильник’ [Гринченко 4: 151], буков. *сліпак* ‘уж’: «Ни біси, це сліпак, вин ни кусаї» [СБук: 500], бойк. *сьліпачка* ‘змея’, *сьліпані* ‘від медяніци, змея медянка’ [Онишкевич 2: 274–275], белор. диал. *сляпак, слепак, сліпак* ‘змея слепень’ [СПЗБ 4: 494], чеш. *slěpýš* ‘зоол. вид гад, *Anguis*’ [PSJČ 5: 359], диал. *slěpá myš* (= *slěpýš, slěpák*) [КЧДС], словац. *slěpáš, slěpýš* ‘зоол. *Anguis fragilis*’ [HSSJ 5: 290], болг. *слепок* ‘змея’ [Геров 5: 199, БД 3: 161], *слѣпигъш, слѣпнотрок* ‘зоол. *anguis fragilis*’ [Мичатек 1910: 514], с.-х. *слепиш, слепак* ‘медяница (ящерица)’ [Толстой 1957: 882], *sljepac* ‘черепаха’ [RHSJ 25: 518], рус. диал. *слепец* ‘гусеница совки’ [СРНГ 38: 263–267], словац. диал. *slěpí jáščor, slěpí jášt’or* ‘*Salamandra salamandra*’ [Orlovský 1982: 303]. Реже «слепота» приписывается другим видам животных, ср. пол. диал. *ślepak* ‘заяц’ [Karłowicz 5: 345] — по признаку узких глаз.

В западнославянских языках (прежде всего в чешском) «слепыми» называются куры и родственные им птицы (ср. широко распространенные представления о «куриной слепоте»): пол. диал. *ślepucha* ‘курица’ [Karłowicz 5: 345], кашуб. *slěpc* ‘(пейор.) петух’, *slěpka* ‘(пейор.) курица’ [Sychta 5: 74], чеш. *slěpice* ‘курица’ [PSJČ 5: 356], диал. ‘куропатка’ [КЧДС]. Ср. еще кашуб. *slěpnica* ‘сова’ [Sychta 5: 74].

Еще одним видом «слепых» животных оказываются рыбы: пол. диал. *ślepica* (рыба) [Karłowicz 5: 345], кашуб. *slěpāk* ‘треска’, *slěpi* ‘сеledка’ [Sychta 5: 74], чеш. диал. *slěpec* ‘рыба *clupea harengus*’. Особую подгруппу в этой категории номинаций составляют названия мальков (мотивирующим признаком служит и их «слепота», и их хаотичное движение, и, возможно, их кучность, массовость; ср. ниже о «физическом» признаке «сплошной»): волог. *слепец, слепуха, слепушка, слепня* (собр.) ‘мальки рыб’, арханг. *слепота, слепотка* (собр.), *слепотки, слепотурики* ‘мальки рыб, мелкая молодая рыбешка’ [КСГРС]; волог. *слепушка* ‘разного рода мелкая рыба’ [СРНГ 38: 270], карел. *слѣпяш, слѣпѣ* ‘о рыбьих мальках’ [СРГК 6: 151], яросл. *слепыш* ‘детеныш животного’ [ЯОС 9: 46]. Слепыми могут называться также новорожденные животные других видов: якут. *слепушка* ‘щенок песца, у которого еще не про-

резались глаза' [СРНГ 38: 270] и даже новорожденный ребенок: болг. диал. *slēpok* 'маленький ребенок' [СЕ 1984/1: 31], рус. иркут. *слепой ребенок* 'младенец, умерший некрещеным' [СРНГ 38: 266].

1.4. Семантика глаголов. С сенсорным значением *глухого* и *слепого* связана значительная часть глагольной лексики обоих гнезд. Прежде всего это обозначение самих свойств и состояний ('быть глухим, слепым'; 'плохо слышать, видеть'): рус. карел. *слеповать* 'жить, потеряв зрение': «Хуже нет слеповать» [СРГК 6: 149], укр. *сліпувати* 'быть слепым', *сліпати* 'плохо видеть, с трудом разбирать' [Гринченко 4: 152], хорв. диал. *sliporiti* 'плохо видеть (после сна, при болезни, из-за слабого зрения)' [Dulčić 1985: 657], затем процессов, приводящих к этим состояниям (становиться глухим, слепым; глухнуть, слепнуть): рус. *глухнуть*, арханг. *глухнуть* 'терять слух, глухнуть' [АОС 9: 124], моск. *глухнуть* 'скудывать': «Какая нужда мне здесь глухнуть зимой. Сиди один, глухни, как медведь в берлоге» [Иванова 1969: 80], белор. *глухі* 'становиться глухим' [Станкевіч б/г: 218], серб. диал. *глувее* 'теряет слух' [Динић 1988: 48], *глухнут* 'терять слух' [РДГ: 74], *глувати* 'то же' [РСГВ 2: 145], укр. *сліпнути* 'слепнуть' [Гринченко 4: 152], пол. диал. *ślepnąć* 'терять зрение, слепнуть' [Brzeziński 4: 425], кашуб. *oslēp'ec* 'ослепнуть', *slēp'ec sq* 'смотреть, удивляться' [Sychta 5: 75], словац. диал. *slēpnút' se* 'слепнуть' [Orlovský 1982: 303], болг. *слѣпам* 'зажмуриваться' [Геров 5: 199], и, наконец, соответствующие каузативы (делать глухим, слепым; оглушать, ослеплять и далее вообще издавать интенсивный звук или испускать яркий свет): рус. *оглушать* (громким звуком), *ослеплять* (ярким светом), арханг. *глухнуть* 'издать громкий звук': «Только ткни топором, оно и глухнет» [АОС 9: 124]), белор. диал. *глушыць* 'делать глухим' [ТС 1: 204], укр. *сліпнути* 'ослеплять' [Гринченко 4: 152], пол. *gluchać* '(о глухаре, дятле) издавать глухой звук, токовать, стучать клювом по дереву' [SW 1: 851], *ślepiac, ślepić* 'ослеплять', *ślepić* 'портить зрение', 'затруднять зрение' [SJPД 8: 1263], диал. *ślepić* 'ослеплять (лишать зрения) или воздействовать сильным светом' [Brzeziński 4: 425], кашуб. *oslēp'ec* 'ослепить' [Sychta 5: 75], словац. диал. *slēpnút' se* 'слепнуть, терять зрение' [Orlovský 1982: 303], болг. диал. *глушем* 1. 'поднимать шум', 2. 'беспокоиться' [БД 2: 145], *глухка* 'куковать' [БД 7: 218], *слѣпам* 'ослеплять' [Геров 5: 199], с.-х. *глушити* 'оглушать громким криком' [РСХКJ 1: 507], диал. 'говорить вздор' [РСХКJ 3: 374], *sljēpiti* 'делать слепым, ослеплять' [RHSJ 25: 519] и т. п.

Глаголы гнезда *слепой* могут развивать «актуальное» значение 'смотреть, напрягая зрение, всматриваться' и далее — 'делать что-л. при плохом освещении, в темноте': полес. *слытытиты* 'корпеть (напрягая зрение)' [ЛП: 68], *слеповать* 'напряженно вглядываться (при слабом освещении)' [то же: 90], укр. *сліпати* 'плохо видеть, с трудом разбирать'

[Гринченко 4: 152], диал. *слипувати* ‘работать при плохом освещении’ [Аркушин 2: 155], пол. диал. *ślepiać* ‘напрягать зрение’ [Steffen: 163], *śleputać* ‘делать что-л. в темноте’, *ślepiać* ‘напряженно всматриваться, искать глазами’: «Ślepiom konia po lesie cały boży dzień» (Ищу коня по лесу целый божий день), *śleptać* ‘плакать’ [Karłowicz 5: 345], кашуб. *slěpec sq* ‘смотреть, удивляться’ [Sychta 5: 75], чеш. диал. *slěpcovat se* ‘делать что-л. в темноте, напрягая зрение’, *slěpačit sa* 1. ‘идти во тьме’, 2. ‘работать при слабом освещении’, 3. ‘напрягать зрение’ [КЧДС], словац. диал. *slėpnít’ se* ‘делать что-л. при слабом свете’ [Orlovský 1982: 303], хорв. диал. *sliporit* ‘работать при слабом свете’, ‘слабо гореть, светить (о свече)’ [Dulčić 1985: 657].

Глаголы третьей группы (каузативы) вторично развивают семантику битья в физическом смысле: ‘бить в уши (звуком)’, ‘бить в глаза (светом)’ → ‘бить, ударять’ и далее ‘убивать, уничтожать’, ср. урал. *глушить* ‘убивать рыбу ударами ручника; истреблять’ [Малеча 1: 337], белор. диал. *глушыць* ‘забивать, закрывать’ [ТС 1: 204], пол. диал. *chodzić na głuchy* ‘ходить глушить рыбу’ [SGOWM 2: 280], словац. *hľušiť* 1. ‘бить, толочь’, 2. ‘забивать (животных)’, 3. ‘душить, удушать’, *hľušiť (se)* ‘бить(ся)’ [Orlovský 1982: 101].

Дальнейшая деривация приводит к появлению у этих глаголов значений ‘прекращать существование, состояние или действие чего-л.’: перм. *глушиться* ‘потухать (об углях)’ [СПГ 1: 164], волог. *заглыхнуть* ‘перестать болеть’: «У кого руки болят, приложишь жильную траву — и заглыхает», ср. *затихать* (о боли), *заглохнуть* ‘похудеть (о человеке)’: «Заглохла на таких харчах, ни масла, ни мяса», *заглохнуть* ‘остыть (о труп)’: «Моют, кожды заглохнет, горячего не моют» [КСГРС], арханг. *заглушиться* ‘остыть (о чае)’: «Чего не пьёшь, моргуешь? Заглушиўся чай-от» [КСГРС], далее — ‘прекращать рост, жизнь (особенно растений)’: волог. *глухое дерево*: «Глухое дерево, оно заглохло: пролежало полное лето на земле, в лесу; оно синее, почернело даже. Глухое дерево не коптит, от его отрежут сколь надо для лучины» [КСГРС], ср. рус. *глухой хлеб, посев* ‘заглохший от сорных трав, заглушенный’ [Даль 1: 883], орлов. *глушной* ‘глухой, заросший’ [СОГ 2: 151], укр. *глушити* ‘заглушаться, зарастать сорными травами’: «Город глушіє» [Гринченко 1: 292], белор. *глухіці* ‘о растениях — глохнуть (от сорняков)’: «Пшонка глухне ад асоту» [Станкевіч б/г: 218], пол. *ślepy sęk* ‘слепой (zagośnięty) сук’ [SJPD 8: 1265], болг. *глуша, глушея, глушим* ‘заглушать посевы (о сорняках)’ [БЕР 1: 252], ср. *глушина* ‘поле, заросшее сорняками’ [Геров 1: 222], серб. диал. *глушим* ‘о растениях — заглушать, останавливать рост’ [Жугић 2005: 362], арханг. *заглохнуть* ‘зарастать, густо покрыться растительностью’: «Всё болото кустами заглохло», *заглушить* безл. ‘зарастить травой’: «Всю реку заглушило ведь травой»

[КСГРС], волог. *заслепить* безл. ‘зарасти глухим лесом’ [там же], и, наконец, — ‘умирать’: костром. *заслепнуть* безл. ‘остыть (о трупе)’: «Мати не заслепла ешшо, а они давай ругаться» [ЛКТЭ], болг. *слепна* ‘умереть, закрыть глаза’ [БЕР 6: 869].

С семантикой битья устойчиво связываются и экспрессивные обозначения некоторых действий (тяжко работать, жадно есть, копаться, возиться и т. п.): словац. *hľušiť* ‘тяжко трудиться, горбатиться’, ‘жадно есть, поглощать’; *hľušavina* ‘тяжелая физическая работа’ [SSN 1: 580], укр. *сліпнути* ‘засиживаться, медлить’: «Якого чорта він там сліпить» [Гринченко 4: 152], серб. диал. *слепиџам, слепуџам се* ‘слоняться, бродить без цели’ [Златановић 1998: 373], ср. пск. *глушишь* (?) ‘бродить, бродяжить’ [Даль 1: 885], др.-рус. *слѣпати* ‘течь, бить ключом’: «Студенець воды живы и слѣпляща» [Срезневский 3: 441], *слѣпати* ‘бурно течь, бить ключом’ [СРЯ XI–XVII 25: 82].

2. Область «физических» значений. Второй по устойчивости автономный круг значений *глухого* и *слепого* связан не с перцепцией (восприятием звука и света), а с понятием закрытости, запертости, замкнутости, отсутствия выхода, прохода, просвета, щели. В рус. литер. языке это «физическое» значение представлено, в частности, в дериватах *наглухо, заглушка* (‘приспособление для закрытия отверстия, например, в трубе’), в выражениях типа *глухая стена, глухое окно, глухая крышка, глухой воротник* и многих других контекстах и употреблении *глухого*. Эти же значения в разных языках и диалектах применительно к разным денотатам могут иметь и *слепой* и его дериваты; соответственно в зависимости от денотата несколько видоизменяется и конкретизируется значение закрытости.

2.1. Предметы. Прямое физическое значение закрытости характерно прежде всего для предметной сферы. Дериваты обеих корней широко представлены в названиях жилых и хозяйственных построек и их деталей: рус. *глухая дверь, глухое окно, глухие нарты* [СРЯ XVIII 5: 136], диал. *глухой баз, глухие ворота, глухой двор, глухой чулан* (без окна), *глухая лавка* (у стены дома, не имеющей окон) [СРНГ 6: 215], *глухая стена, перегородка* (сплошная, без окон и дверей), *глухое окно, глухая дверь* (фальшивые, сделанные только для виду), *глухие ворота* (не решетчатые, сплошные, дощатые), ярсл. *глухая повесть* ‘крытый двор, дрин’ [Даль 1: 883], арханг. *глухой* ‘наглухо заделанный, не имеющий отверстия, выхода’: *глухие окна* (не открывающиеся на лето), ‘закрытый со всех сторон; замкнутый’: «Сени дома глухие были, прируб был». *Глухое крыльцо* ‘крытое, находящееся внутри строения крыльцо’, *глухой угол* ‘наружный угол без выступов’ (то же, что *гладкой, гладной угол*) [АОС 9: 72, 125], волог. *глухая лестница* ‘лестница со ступенями (в отличие от

лестницы с перекладинами): «Глухая лестница со ступеньками, а бока обшиты» [КСГРС], пск. *глухая рама, глухая стена, глухая крыша* (без фронтонов) [ПОС 6: 192], урал. *глухой двор* ‘двор, огороженный высоким забором’ [Малеча 1: 336], перм. *глухая грядка* ‘крытая полка в углу избы, перед печкой’ [Прокошева 1972: 29], *глухое крыльцо* (обшитое досками до перил) [там же: 51], алтайск. *глухие ворота, глухое крыльцо* [СРГА 1: 214–215], рус. *глухой мост* (не подъемный), *глухое гнездо, нора* (без сквозного отверстия) [СРЯ XVIII 5: 136], укр. карпат. *глухий кінець у вороті* ‘той конец, в котором находится пятка’ [Головацкий 1982: 479], белор. диал. *глухія вокна* [Сцяшківіч 1972: 121], *глухая сцяна* (без окон) [СПЗБ 1: 451], кашуб. *glëxë okno* ‘заложенное, глухое окно (= слепое)’ [Sychta 1: 323].

В тех же значениях и применительно к тем же денотатам употребляется и *слепой*: рус. диал. *сленняк* ‘охотничья избушка без окон’ [СРНГ 38: 265], пол. *ślepa ściana* ‘глухая стена (без окон, дверей)’, *ślepy korytarz* (не имеющий сквозного прохода) [SJPD 8: 1265], *ślepa uliczka, zaulek, tor* ‘о безвыходном положении, трудной ситуации’ [WSF: 540], словац. диал. *sl'epá hrada* ‘балка в доме, на которой держится потолок’ [Matejčík 1975: 173], *sl'epej oblôčik* ‘глухое окно в старых домах’ [там же: 164], серб. *слепана страна* ‘глухая стена дома (без окон)’ [Расковник 1985/43–44: 58], с.-х. *sljepi prozor* ‘глухое, фальшивое окно’, *sljepa komora* ‘помещение (кладовка) без окна’, *sljepa vrata* ‘глухая, не открывающаяся дверь’, *sljepi sjek* ‘способ укладки бревен сруба, при котором края бревен не выступают наружу’ [RHSJ 25: 517], *sljepa komora, šepica* ‘темная комната, без окон’ [там же: 515], серб. диал. *слепо* ‘огороженная и покрытая часть загона для скота’ [Златановић 1998: 373], словен. *slēpa vrata* ‘глухие, не открывающиеся двери’, *slēpi zid* ‘глухая стена (без окон)’, *slēpo okno, slēpi pod* ‘нижний пол’, *slēpo okno; slēpi zid (brez oken)* ‘глухая стена без окон’ [SSKJ 4: 743].

Глухими и слепыми часто называются разного рода дверные замки, засовы, запоры, закрывающие помещение наглухо: рус. *глухой замок* (шип) [Даль 1: 884], укр. *сліні замок* ‘вид запора, используемый в гуцульских хатах’ [Гринченко 4: 152], белор. диал. *hluchaja zakrutka* ‘дверной запор’: «Запры дзвіеры на hluchuju zakrutku» (Запри двери на глухой засов) [Varlyha 1970: 43], пол. *ślepy klucz* ‘деревянный дверной засов’, *ślepy zamek* ‘деревянный засов’ [KSGP], с.-х. *sljepa ključanica, sljepi katanac* ‘закрытый замок’ [RHSJ 25: 515], а также наглухо закрытые сосуды: рус. *глухой сосуд* [СРЯ XVIII 5: 135–136], арханг. *глухой* ‘плотно закрытый’: «Глухая бочка: снизу и сверху бочка с днами», ‘плотно прилегающий’: *глухая крышка* [АОС 9: 125], томск. *глухой* ‘сплошной, без отверстий, закрывающий наглухо’: *глухая крышка* [СОСВ: 69], ср. костром. «нести корзинку *вслепую*» (закрыв *веком* — крышкой) [ЛКТЭ].

Полный параллелизм *глухого* и *слепого* наблюдается в обозначениях улиц, дорог, водных источников, не имеющих «выхода», сквозного прохода: рус. *глухая улица*, *глухой переулок* (тупой, не имеющий сквозного прохода) [СРЯ XVIII 5: 136], *глухой переулок* (из которого нет выхода, тупик) [Даль 1: 882–883], с.-х. *slijepa ulica* (нет выхода) ‘тупик’ [RHSJ 25: 517], словен. *slepa ulica*, *slepi tir* ‘тупик’ [SSKJ 4: 743]; рус. *глухое озеро* (в которое вливаются притоки, а истоков нет), *глухой ерик* (заваленный наносом с речного конца, без истока) [Даль 1: 884], арханг. *глухой* ‘не имеющий стока, непроточный (о водоеме)’: «Глухое озеро — когда нет истоков» [АОС 9: 125], пск. *глухое болото, озеро*: «Глухое озеро — нету речки, не втекает, не вытекает», *глухарь* ‘небольшое бессточное озеро’, ‘старое русло реки’: «Глухарь — вайдёт с вясны вада, в ём рыба астаёцца» [ПОС 6: 191–192], волог. *глухой* ‘непроточный (о водоеме)’: «Немые — они какие-то глухие озёра; оно глухое озеро, из него протоков нет»; «Глухие ручьи есть. То снаружи, то внутри болота, незнамо где текут, куда втекают» [КСГРС]; др.-рус. *глушица* ‘глухой, непроточный рукав реки; старица’, *глушица морская* ‘морской залив’ [СРЯ XI–XVII 4: 39], арханг. *глухое место* ‘старица, староречье’ [КСГРС], урал. *глухой* ‘непроточный (ерик, старица)’ [Малеча 1: 336–337], словен. *slepi rovak reke* ‘глухой рукав реки’ [SSKJ 4: 743]. Признак непроточности в сочетании с сопутствующим ему признаком застойности мотивирует производное значение ‘глухой, застойный, заросший («закрытый») водоем’: алтайск. *глушина* ‘застойное, зарастающее озеро’ [СРГА 1: 215].

Мотив полной или частичной закрытости (прикрытости) лежит в основе многих названий бытовых орудий, инструментов и устройств: сев.-рус. *глухой* ‘имеющий борта (о санях)’: арханг. «Пошевни сани глухие», волог. «Пошевни глухие, отделаны сзади эдак перегородочки» [КСГРС], селигер. *глухие сани* (с задком), *глухие весла* (закрепленные) [Селигер 1: 174], алтайск. *глухие пошевни* (сани) [СРГА 1: 214–215], укр. *slīni dzitapī* ‘крытые часы’ [Varylha 1970: 43], с.-х. *slijepa gusle*, *slijepa svirala* ‘свирель, дудка без мундштука’ [RHSJ 25: 517], рус. карел. *слепец* ‘силок для ловли птиц’: «Ни в один слепец птица не попала» [СРГК 6: 149], урал. *слепец* и *слонец* ‘ловушка для зверя, птицы, силок’ [СРГСУ 6: 25], укр. диал. *сліпа ручниця* ‘силок, западня’ [Аркушин 2: 156], словац. диал. *sl’epu st’eh*, *sl’epa udica* [Orlovskú 1982: 303], серб. диал. *слепи чвор* ‘узел, который трудно развязать’ [Жугић 2005: 362], ср. рус. *глухая петля* (узел, который не развязать) [СРЯ XVIII 5: 135–136]. *Глухой* применительно к железным орудиям означает ‘тупой’: укр. карпат. *глуха сокира* ‘тупой топор’ [Головацький 1982: 479], пол. *glucha siekiera* (= *tępa*) ‘то же’ [SW 1: 323], чеш. диал. *hluchý* ‘тупой’: «Mámu už hluchý rý!» (У нас уже тупой топор),

hluchá kosa ‘тупая коса’ [КЧДС]; параллелизм *глухого* и *тупого* отмечается и в других контекстах, ср. выше пол. *gluchy ból* и рус. *тупая боль*.

Закрытый по отношению к предмету (деталям устройств) может пониматься еще и как скрытый, не выходящий наружу, внутренний: рус. *глухая вязка* ‘столярные шипы, которых снаружи не видно, нутряные’ [Даль 1: 883], белор. диал. *глухая страка* ‘внутренняя, невидимая снаружи строка в плетеном лапте’ [СГЦБ 1: 95], словац. диал. *sl'epí slopec* ‘вид силка, ловушки’ [Orlovský 1982: 303], болг. диал. *слепец* ‘кизиловая или железная ось, деталь телеги’ [БД 4: 142], с.-х. *slijepa os, slijepi palac* ‘ось мельничного колеса’ [RHSJ 25: 517], а также как конечный, завершающий, замыкающий: алтайск. *глухой конец основы* [СРГА 1: 214–215], укр. карпат. *глухий кінець за столом* ‘самый дальний конец от почетного места’ [Головацький 1982: 479], белор. брест. *глушок* ‘конец ткацкой основы’ [ДСБ: 46, ЛП: 204], словац. диал. *slepí ciepok* (в ткацком станке) [Orlovský 1982: 303].

В лексике пищи, а именно в названиях пирогов, *глухой* и *слепой* также обозначают закрытость в прямом смысле: арханг. *глухой пирог* ‘имеющий закрытую слоем теста начинку’: «Глухие пироги пекла» [АОС 9: 125], волог. *глухой пирог* ‘закрытый пирог’: «Глухой пирог с картошкой, с грибом сушёным, соленым, дак загибенька» [КСГРС], новгор. *глухой пирог* ‘не растегаем, сплошной, из кислого теста, в виде валенца (щипаный пирог, зашипанный, как кулебяка; решетчатый, сладкий, покрытый решеткой)’ [Даль 1: 883], пск. *глухар* ‘закрытый пирог’: «А яшщё глухари пякли, картошку али тварок ф теста клали» [ПОС 6: 191], прииртыш. *слепушка* ‘булочка, пирожок’ [Прииртышье 3: 151], пол. *ślepe pierogi* ‘картофельные пироги’ [KSGP].

То же самое наблюдается в названиях предметов одежды, где *глухой* и *слепой* осмысляются как плотно прилегающий, закрытый, зашитый: рус. *глухие рукава* (зашитые) [СРЯ XVIII 5: 135–136], арханг. *глухой плат* (плотно прилегающий), *глухой* ‘имеющий малый вырез, закрытый, облегающий’: «Глухой ворот. Глухие рубашки вяжут. Мы-то сё глухи шили пододеяльники» [АОС 9: 125], пск. *глухая рубашка* (с закрытым воротом), *глухая варежка* (с одним пальцем) [ПОС 6: 192], перм. *глухой запон* ‘закрытый фартук, надеваемый поверх одежды’ [Прокошева 1972: 39], сиб. *глухой ворот* рубахи ‘косой, русский, рубаха глуховоротая или глуховоротка’ [Даль 1: 883], томск. *глухой воротник* [СОСВ: 69], словен. *slepí žep* ‘глухой, зашитый, фальшивый карман’ [SSKJ 4: 743].

В предметной сфере *глухой* и *слепой* развивают значение ‘сплошной, плотный, нерасчлененный, однородный’, которое представлено у некоторых артефактов, в частности создаваемых способом плетения и тканья: рус. смолен. *глухой платок* (плотный, малопроницаемый):

«Были и платки у нас глухих, толстые такие, дибёльни» [ССГ 3: 33], моск. *глухая корзина* ‘плотно сплетенная’ [Иванова 1969: 82], волжск. *слепушка* ‘сетяное полотно с очень мелкой ячейей’ [Копылова 2002: 101], астрахан. *слепушка* ‘сеть с самыми мелкими ячейями’ [СРНГ 38: 270], волог. *слепуха* ‘сеть с самым мелким размером ячеей’: «Слепуху-то рыба не видит, вот и назвали» [КСГРС], костром. *слепушка* ‘цветная ткань с мелкими клетками или полосками, вид пестряди’: «Слепушку ткали на мусткия рубашки и на штаны» [Громов 1992: 81], укр. диал. *сліпий* ‘частый (о сите, решете)’ [ЛБ 1952/2: 93]; болг. диал. *слеп кош* ‘плетеная корзина для ловли рыбы’ [БД 9: 322], *слепо вляче* ‘вид сети с малым отвором’ [БЕР 6: 869], пол. диал. *ślepia* ‘вид сети’, *ślepe chusiki* ‘платки в белый горошек’ [Karłowicz 5: 345], хорв. диал. *slipo oko* ‘вид рыболовной сети’ [Dulčić 1985: 657]. Ср. также укр. бойк. *сьліне молоко* ‘скисшее молоко’ (свернувшееся, загустевшее) [Онишкевич 2: 275].

Еще одна область *глухих* и *слепых* номинаций, мотивированных признаком закрытости, — соматизмы: рус. *глухая кишка* ‘начало толстых кишок, куда входит устье тонких и покидает как бы мешочек толстой кишки, в правом паху’ [Даль 1: 883], рус. *слепая кишка* ‘то же’, укр. *сліпа кишка*, диал. *сліпокишка* ‘то же’ [Аркушин 2: 156], пол. *ślepa kiszka* ‘то же’ [WSF: 540], диал. *ślepy cycek* ‘рудиментальный сосок у коровы’ [Maciejewski 1969: 68], словац. диал. *slépé črevo* ‘слепая кишка’ [Orlovský 1982: 303], болг. *слепоочие* ‘висок’, диал. *слепо око* ‘то же’, *слепо чирво* ‘слепая кишка’ [БД 9: 322], *слепя дупка* ‘дыхательное горло’ [БД 2: 268], с.-х. *слепо око*, *слепоочица*, *слепоочица* ‘висок’, *слепо црево* ‘слепая кишка’ [Толстой 1957: 882]; то же в других языках.

Среди народных названий болезней выделяются два типа *глухих* и *слепых* номинаций с разной мотивацией. Первый тип — это названия болезней, так или иначе связанных с сенсорной сферой, т. е. непосредственно глухоты и слепоты или же болезней, дающих осложнения на слух и зрение: рус. *глухой нежит* ‘в народной медицине болезнь, при которой закладывает уши’ [Порфирьев 1891], укр. *глухана* ‘тиф’ [Гринченко 1: 291; Онишкевич 1: 175], чеш. диал. *hluchá nemoc*, *hlavnička*, *hluchaňa* ‘тиф’ [КЧДС], *je na jedno koleno hluchej* ‘знач. ?’ [КЧДС], ст.-чеш. *hluchá nemoc* ‘падучая болезнь’ [Gebauer 1: 431], словац. *hluška* ‘тиф’ [SSN 1: 580], укр. буков. *сліпни* ‘катаракта у лошадей’ [СБук: 500], пол. диал. *ślepota* ‘куриная слепота, неспособность видеть после захода солнца’ [Karłowicz 5: 345], *ślepy kur* ‘то же’ [KSGP], чеш. диал. *kuři sl’ep* ‘куриная слепота, Mondblindheit’ [КЧДС]. Другой тип — наименования болезней (главным образом, нарывов, чирьев), не имеющих отношения к слуху и зрению, мотивированные признаком «закрытость»: укр. диал. *сьліпак* ‘чирей (чи-

ряк без вершка) [Онишкевич 2: 274], *сліпи чірок* ‘нарыв, чирей’, *слипака* ‘рубец от удара’ [ПЛНМ: 68], *сліпак* ‘фурункул’: «До сліпака треба цібульки спекти» [СБГ: 500], пол. диал. *gluch* ‘чирей, короста’ [SGOWM 2: 280], *ślepa wrzodzianka* ‘разновидность чирья’ [Maciejewski 1969: 180], *ślepy wrzód* ‘чирей’ [KSGP], кашуб. *slèpc* ‘мозоль’, ‘бородавка’, *slèpi wród* ‘чирей’ [Sychta 5: 74], болг. *слепчище* ‘род чирья’ [Мичатек 1910: 514], серб. диал. *слепчина, слепак* ‘большой чирей, который не может прорваться’: «Искочила му слепчина на врат» [Златановић 1998: 373].

2.2. Локусы. Применительно к локусам *глухой* и *слепой* трактуются на основе одновременно нескольких признаков, относящихся не только к физической («закрытый, непроницаемый», «густой, сплошной»), но и к сенсорной (звуковой, зрительной) сфере. Трактовка *глухого* как лишённого звуков человеческой жизни закономерно порождает значение ‘далекий’, т. е. сначала такой, куда и откуда не доходят звуки, а затем — вне связи со звуковой характеристикой — такой, который удален, недоступен, трудно достижим и т. п. (т. е. «закрыт»): рус. *глухая провинция, глухое место, глухие деревни, глухой город*, арханг. *глухомарь, глухомень, глухота* ‘глухое место, глухомань’ [АОС 9: 126], карел. *глухота* ‘глушь’: «Он с деревни приехал, с глухоты» [СРГК 1: 341], волог. *заглушье* ‘глухое место, глушь’: «С Урала к нам, из такого места да в такое-то наше заглушье», *глухомятина* ‘глушь, провинция, поселение, расположенное далеко от культурных центров’: «У нас-то глухомятина, а где, может, люди и интересуются» [КСГРС], урал. *глухота* ‘глушь, глухой лес, отдаленное место’ [СРГСУ 1: 114], алтайск. *глушь* ‘глухое отдаленное место’ [СРГА 1: 215], томск. *глухая Сибирь* [СОСВ: 69], белор. *глухмень* ‘глушь, отдаленное место, захолустье’ [Станкевич б/г: 218], диал. *глухамань* ‘глуш, глухмень’ [НЛГ: 38], пол. *glucha wieś, prowincja, okolica* ‘глухая деревня, провинция, местность’ [SJPD 2: 1182], диал. *gluchy kąt* ‘глухой угол, место в доме, где никто не ходит’ [KSGP], болг. *глухо място, глушина* ‘глухое безлюдное место’ [Геров 1: 222] и т. п. В некоторых случаях делается акцент именно на семантическом компоненте «безлюдный»: новгор. *глушный* ‘безлюдный’: «Часы я одеваю, когда в глушное место иду» [НОС 2: 16], белор. диал. *глухі* ‘пустой (о доме)’: «У Азеран некалькі глухіх хатаў стаіць: німа нікога там ці адзін чалавек жыве» [Живое слова 1978: 8], пол. диал. *gluxi* ‘безлюдный, тихий, глухой (место, сторона, местность)’ [Kocięwie 2: 16], словац. *hluché priestore, hluché ulice*: «Ulice sú prázdne a hluché» (Улицы пусты и глухи) [SSJ 1: 485], макед. *глува кука* ‘опустевший дом’, *глуваулица* ‘пустынная, безлюдная улица’ [ТРМЈ 1: 350]. Ср. урал. *слепо-наслепо* ‘пусто, безлюдно’: «В деревне никово, слепо-наслепо» [СРГСУ Доп.: 509].

Акцент на физическом признаке закрытости порождает характерные номинации со значением ‘непроветриваемый, душный, жаркий’ (главным образом о помещениях): арханг. *глухой* ‘непроветриваемый, со спертым воздухом’: «Не кладите в глухое место траву-то» [АОС 9: 125], волог. *слепота* ‘духота, душная погода’ [КСГРС], перм. *глухо* ‘душно, жарко’, ‘скучно’: «Нонче и радиво-то не говорит, телевизора у меня нету, вот мне и глухо» [СПГ 1: 164], урал. *глухо* ‘душно’: «Глухо шибко в избе, надо окошки отворить», *глухота* ‘духота’: «Открой дверь, глухота в избе» [СРГСУ 1: 114], сиб. *глухо* ‘душно, жарко’, *глухота* ‘духота’ [Прииртышье 1: 138]. Подобные обозначения локусов характерны главным образом для гнезда **glux-* и практически неизвестны у дериватов корня **slěp-*, которые в свою очередь имеют специфические локативные значения, связанные с перцептивным признаком — признаком «темноты» (примеры см. выше). Во многих конкретных случаях, однако, нелегко разграничить перцептивную и «физическую» мотивировку или же эти мотивировки могут совмещаться (например, беззвучное, неслышимое и далекое, закрытое или — темное и закрытое и т. п.). Ср. пол. *ogrody gluche i puste* [SJPD 2: 1182], диал. *ślepy dół* ‘узкая низкая долина, занятая под картошку’ [KSGP], с.-х. *gluha pustinja*, *gluho mesto*, *gluhe planine*; словен. *gluhi prostor*, *slapa dolina* [SSKJ 4: 743].

Локативы с обоими корнями широко распространены в названиях природных локусов, в первую очередь отдаленных, непроходимых лесных участков, подавляющее их большинство мотивировано не сенсорными, а физическими значениями *глухого* и *слепого*, т. е., во-первых, признаком ‘закрытый, замкнутый, ограниченный, удаленный от освоенного, жилого пространства, недоступный для проникновения», а во-вторых, признаком ‘сплошной, густой, частый, непроницаемый»; нередко эти мотивы совмещаются. Ср. рус. *глухой лес* ‘дикий, едва проходимый’, *глушник*, *глушняк* ‘глухой, непроходимый бор, вековой, первозданный лес’ [Даль 1: 883], волог. *глухомятину* ‘глухомань, глушь, глухое место в лесу’: «Уй, в какую глухомятину зашоу» [КСГРС], яросл. *глушня* ‘глухой лес’ [ЯОС 3: 79], ряз. *глушный* ‘непроходимый, дикий (лес)’, *глухота* ‘лесная глушь, чаща’ [Дедулино: 113], алтайск. *глухота* ‘лесная глушь’ [СРГА 1: 215], белор. диал. *глуша* ‘густые заросли, чаща’ [ТС 1: 204]; рус. волог. *слепарник*, *слепарь*, *слеперняк*, *слеперь*, *слепетинник*, *слепая чаща*, *слепик*, *слепица*, *слепной лес*, *слепняк*, *слептырь*, *слептырник*, *слепужник*, *слепырник*, *слепырь* ‘густой, труднопроходимый лес’: «Через ету слепарь дак и не проберёшша, густой, частой, прутья всяко»; «Слепарь — это густой ельник, так как слепой ходишь, много ёлочек там»; «Идёшь через слепарь — глаз не отворить»; «Слепарём всё заслепило» [КСГРС], *слепой* ‘непроходимый’: «В слепо болото не зайди», «Зайдешь в слепой лес —

жутко становится» [СВГ 10: 49], карел. *слепняк* 'густой лес, чащоба': «Слепняк лес, пройти нельзя» [СРГК 6: 119], ворон. *слепняг* 'густой темный лес, чаща' [СРНГ 38: 265], енис. *слепняк* 'густая чаща или мелкий лес' [там же], болг. диал. *слепак* 'непроходимый низкий дубовый лес' [БД 4: 142].

Подобные номинации характерны как для апеллятивной «лесной» лексики, так и для ономастики (топонимии) всех славянских языков и диалектов. Ср. сев.-рус. топонимы *Глухое болото*, озеро *Глухог*: «Оно в лесу, другие жизнь прожили и не знали, где оно», урочище *Глухие Ворота*, реки *Слепая*, *Слепуха*: «Полями идет, никакого жила, к людям не выходит», болота *Глушица* и *Слепица*: «Не растет ничего, пусты места, вот и прозвали» и т. п., которые имеют характерные варианты *дикий*, *пустой*, *чертов*, *собачий* и противопоставляются *чистым*, *вольным*, *живым*, *жилым* местам [Березович 2000: 173–174]. Ср. также с.-х. топонимы *Slepačko Brdo*, *Slepa Dolina*, *Slepa Pečina*, *Slepci*, *Slepčani*, гидроним *Slepčenie* [RHSJ 25: 493] и т. п.

В названиях локусов доминирующим может становиться признак «сплошной, густой, частый, непрерывный, однородный» (при этом признак удаленности становится нерелевантным): рус. *глухой сад* 'запущенный и сильно заросший' [Даль 1: 883], арханг. *глухой* 'не имеющий промежутков, перерывов, сплошной': «Глухой ельник, сосны нет. Глуха бахрама»; заполняющий собой все пространство, сплошной: «Темень глуха» [АОС 9: 125]. Ср. в другом контексте: сиб. *глухое гнездо* 'о выводке животных, в котором либо одни самцы, либо одни самки' [СРГС 1: 240].

2.3. Погода. Применительно к погоде также встречаются параллельные номинации посредством и *глухого*, и *слепого*, мотивированные признаком «сплошной, однородный, неизменный, неподвижный»: ср., с одной стороны, рус. волог. *глухой день* (пасмурный): «День-то сегодня глухой, вроде дож буде» [СВГ 1: 113], пск. *глухой дождь* 'сплошной, непрерывный': «Глухой дош идёт ня тагда, кагда просят, а кагда сена косят» [ПОС 6: 192], сиб. *глухая погода* (безветренная), *глушь*: «Глухая погода, когда нет ни ветриночки, глушь такая» [СРГС 1: 240], томск. *глухое ненастье* [СРНГ 6: 216], с другой стороны, рус. диал. *слепняг* 'непогода, ненастье' [СРНГ 38: 265], волог. *слепой дождь* 'дождь после тумана', *слепота* 'духота, душная погода' [КСГРС], *заслепить* 'о сильном снегопаде': «Заслепило, говорят, валит снего, все заслепило» [КСГРС], перм. *слепо-слепо* 'о густо идущем снеге' [СПГ 2: 352]. Другая мотивировка может лежать в основе номинации погодных явлений, связанных с солнцем: рус. арханг. *слепой день* 'день с постоянно меняющейся погодой': «Бывает, слепой день стоит: то дождь, то солнце, то опять дождь» [КСГРС], яросл. *слепой дождь* 'дождь,

идуший при солнце' [ЯОС 9: 45–46], рус. амур. *слепой снег* 'мелкий снег в солнечный день' [СРНГ 38: 266], тамб. *слепой дождь* 'дождь при солнце' [СТГ 2003: 139], с.-х. *sljepo sunce* 'палящее солнце' [RHSJ 25: 517]; здесь мотивирующим признаком служит, возможно, чисто визуальный — слепящий эффект солнца.

2.4. Растения. Одну из самых обширных денотативных областей, номинируемых посредством *глухого* и *слепого*, составляют растения. В названиях разнообразных диких и культурных растений (ср. рус. диал. *глухая береза* (*водопьян, жимолость, крапива, ландыш, мак, мята, полынь, душица, репей*) [СРНГ 6: 216–217], чеш. диал. *slépíčký* 'растения *Corydalis*, *Cannabis sativa*, *Cardamine pratensis*, *Anemone nemorosa*', *slépý mák* '*Papaver rhoeas*' [Hladká 2001: 168]), в большинстве случаев *глухие* и *слепые* виды противопоставлены обычным, стандартным видам и названиям этих же растений как их аномальные двойники, ср. *крапива* и *глухая крапива*, *мак* и *глухой мак* и т. п. «Аномальность» *глухих* и *слепых* видов может сводиться к нескольким типичным признакам. По признаку «мохнатый, опушенный, ворсистый, шершавый» в русских диалектах *глухая береза* отличается от обычной березы (*чистой*): арханг. *глушина, глушица, глушка* 'вид березы с шершавыми листьями, которую нельзя использовать для банных веников; листья такой березы': «Лист у чистины гладкий, как стекло, а глушина шершавая», арханг. *глухая береза* 'береза с шероховатыми листьями' [АОС 9: 126], волог. «На этой березе цистуха, а на этой глушина» [КСГРС], твер. *глухая береза* 'порода березы с шершавым листом, негодная на банные веники' [Даль 1: 883], пск. *глухая береза, березка* [ПОС 6: 193], перм. *глухой лист* 'мохнатый лист березы, растущей в сырых местах' [Прокошева 1972: 20]. Наряду с этим встречается и «слепая» береза: волог. *слепышка*: «Гладышка берёза и слепышка, слепышка не дерётся, у ёй лис в шишечках» [КСГРС]. Тот же признак лежит в основе *глухих* названий некоторых других растений: укр. *глухий дуб* 'дуб, на котором листва держится целую зиму' [Гринченко 1: 291], белор. диал. *глухі дуб* [ТС 1: 204], полес. *глухой дуб* 'дуб, «на котором сухие листья держатся всю зиму»' [Шейн 3: 378], пол. *gluchy dąb* 'дуб, на котором остаются листья зимой' [SW 1: 851], *gluchy owies* 'овес с большими колосьями и мохнатым зерном' [SJPД 2: 1182], чеш. *hluchý oves* [SSJČ 1: 603], возможно, укр. карпат. *глушь* 'липа *Tilia paniciflora*' [Головацкий 1982: 480] и др.

Регулярно называется *глухой* (редко — *слепой*) крапива, листья которой покрыты мягким пушком и которая поэтому не жжется: *глухая крапива* [СРЯ XVIII 5: 136], *глухая крапива* 'растение, похожее на крапиву, но не жгучее' [Даль 1: 883], арханг. *глухая крапива* 'растение яснотка': «Глухая крапива, белые цветки. Она не жгётце, потому и

глухая» [АОС 9: 126], пск. *глухая крапива* [ПОС 6: 193], забайкальск. *глухая крапива* ‘пустырник сизый, *Leonurus glacescens* Bunge’ [СГСЗ: 98], укр. диал. *глуха коприва* ‘растение *Lamium*’ [Горбач 1973: 14], белор. диал. *глуха броківа* ‘глухая крапива’ [ТС 1: 204], *глухая крапіва* ‘яснотка’ [СПЗБ 1: 451], пол. *glucha pokrzywa* ‘jasnota’ [SW 1: 851], кашуб. *glěška* ‘jasnota biała’ [Sychta 1: 323], ст.-чеш. *hluchý kopr*, *hluchá kopřiva*, *hluchá lebeda* [Gebauer 1: 431], чеш. диал. *hluchá kopřiva* ‘глухая крапива (hluchavka)’ (= *kopřiva bílá*), *hluchavec*, *hluchavka*, *hluchavinka* ‘бот. *Lamium*’ [КЧДС], *hluchý jazýček* ‘*Plantago major*’, *hluchá kopřiva* (= *mrtvá kopřiva*) [Hladká 2001: 192], словац. диал. *hluchá žihlava*, *pokřiva*, *hluchý pichliač*, *hluchuo huost’a*, *hluchavka* ‘*Lamium album*’ [SSN 1: 578], болг. *глуха коприва* (= *мъртва коприва*) [БЕР 1: 252], серб. диал. *глува жара* ‘растение *Lamium purpureum*’ [РСГВ 2: 145]. Подобно крапиве, которая не жжется, *глухими* могут называться виды хвойных деревьев, имеющие мягкие, не колющие иголки (хвою): с.-х. *gluhi bor*, *gluha smreka*, *gluhi smriječ* ‘вид можжевельника’ [RHSJ 3: 207], хорв. диал. *smrič gluhač* ‘растение семейства сосновых, имеющее не колючие листья’ (в отличие от растения *smrič bodač* с колючими иголками) [Jurišić 1973: 60], *gluhi bor*, *gluhoč* ‘вид сосны, *Juniperus phoenicea*’ [ČDL 1: 238]. Ср. также волог. *слепая крапива* ‘крапива, которая не обжигает’ [КСГРС].

Еще одним признаком, мотивирующим *глухие* и *слепые* названия растений, является закрытость их плодов в самом прямом, физическом смысле слова. Таковы названия одного из видов мака, имеющего головки без дырочек: *глухой мак* ‘порода мака, у которого в головках нет отверстий под щитком и семя не высыпается’ [Даль 1: 883], алтайск. *глухой мак* («Нет дырок в макушке, макушка глухая») [СРГА 1: 214–215], белор. диал. *глухі мак* [ТС 1: 204], словац. *hluchy mak* ‘mak vlčí, *Paraver rhoeas*’ [HSSJ 1: 413], диал. *hlušec* ‘сорт мака с большими головками’ [Orlovský 1982: 101], укр. *сліпий мак* ‘*Paraver orientale* L.’ [Гринченко 2: 399], карпат. *сліпий мак* ‘закрытый’ мак, который не высыпается из головок’ [МКЭ], пол. *ślepy mak*, *ślepuch* ‘мак с закрытыми головками’ [SJPD 8: 1265], чеш. диал. *šlepy mák* ‘*Paraver rhoeas*’ (= *červený, divoký, planý, psí, ptačí, šalený, včí, zaječí*) [Hladká 2001: 168], словац. диал. *šlepi mak* ‘*Paraver rhoeas*’ (= *vlčí mak*) [Orlovský 1982: 303].

Таковы же в русских диалектах названия незрелых ягод (закрытых чашелистиками): сев.-рус. *слепая морошка* ‘неспелый, незрелый, с нераскрывшимися плодолистиками (о морошке)’ [СРНГ 38: 266], карел. *слепач* ‘незрелая морошка’: «Слепачи на болоте растут. Собирайте лишь рохлячи, а слепачи пусть остаются» [СРГК 6: 148]; «Слепа морошка сейчас, она, как откроется, так скусна» [там же: 150], волог. *сле-*

ная морошка: «Слепая ешшо морошка, она из лепестков-то как слепая видна, пока не откроется», *слепыш*, *слепаки* ‘ягоды морошки, закрытые чашелистиками’ [КСГРС], *слепец* ‘недозрелая ягода морошки’ [СВГ 10: 49], ср. волог. *глазки* ‘ягоды морошки с раскрывшимися чашелистиками’, *щурики* ‘ягоды морошки, закрытые чашелистиками’, *расщуриться* ‘о морошке — раскрыться, освободиться от чашелистиков’ [КСГРС], новгор. *слепушка* ‘нераскрывшаяся ягода морошки’, *слепышняк* ‘заросли морошки’ [НОС 10: 87], орлов. *слепушка* ‘зеленая незрелая ягода’ [СОГ 14: 11], перм. *слепая морошка* ‘с закрытыми чашечками’ [СПГ 2: 351], ср. также названия некоторых видов грибов по этому признаку: волог. *глухой гриб*, *глухой рыжик* ‘вид гриба с затянутой белой пленкой обратной стороной шляпки’: «У глухого рыжика снизу белое, он толстый и невзрачный», «Есть и белые грибы глухие, перевернёшь, а там нету», костром. *слепарь* ‘гриб рыжик, у которого нижняя сторона шляпки затянута пленкой’ [КСГРС], забайкальск. *глухой гриб* ‘гриб с неразвернувшейся шляпкой’ [СГСЗ: 98]. Ср., однако, укр. диал. *сліпа капуста* ‘незавившийся кочан капусты’ [Аркушин 2: 156], где признак аномальности оказался доминирующим и «нейтрализовал» признак закрытости.

Предельным проявлением «аномальности» можно считать значение ‘ядовитый, несъедобный’ в названиях грибов и ягод: волог. *глушина*, *глушняк*, арханг. *глушница* ‘волчьи ягоды’: «Глушина — ягоды ядовитые, оглохнешь» [КСГРС], белор. диал. *глухі грыб* ‘общее название ядовитых грибов’ (то же, что *ваўчыны грыб*, т. е. волчий) [НСт: 88], *глухіе грыбы* ‘некие несъедобные грибы’ [ТС 1: 204].

В основе номинации могут лежать и прагматические свойства растений, например, их способность вызывать или лечить болезни (глухоту и слепоту), ср. *куриная слепота*, *куричья слепота*, *слепокурник* (разные растения) [СРНГ 38: 265–267], или заглушать посевы культурных растений, ср. болг. *глушина* ‘сорняки в зерновом поле, *Vicia varia* L.’ [Геров 1: 222, БД 3: 51, БД 5: 113, БД 7: 26], *глушица* ‘растение *Forficula*’ [БД 5: 113], *глухарче*, *глушина* ‘вид сорняка, заглушающего посевы, *Taraxacum officinale*’ [БЕР 1: 252], *глушило* ‘то же’ [Геров 1: 222]. Пск. *глухие грибы* (белые, боровые) [ПОС 6: 193], вероятнее всего, мотивировано местом произрастания грибов (в глухом лесу).

Установление мотивационного признака многих конкретных *глухих* и *слепых* фитонимов, широко представленных во всех славянских языках, требует специального исследования соответствующих семантических полей и мотивационных моделей; выше были приведены лишь наиболее регулярные модели, с отчетливым мотивационным признаком. Для иллюстрации многообразия подобных номинаций

приведем еще несколько примеров: рус. *глухая мята* [СРЯ XVIII 5: 136], *глухая мята, глушица* ‘вонючая мята, особый вид’ [Даль 1: 883], волог. *глушина, глушняк* ‘крушина’; пск. *глухая малина, глухая смородина* [ПОС 6: 193], белор. диал. тур. *глухі бобоўнік, глуха лоза, глухі молочай* [ТС 1: 204], *глухі василёк* ‘сморчок’ [НС: 29], чеш. диал. *hluchá vrba* ‘бот. пикульник (polní konopice)’ [Hladká 2001: 192], макед. *глуварче* ‘одуванчик, Taraxacum officinale’ [TPMJ 1: 350], серб. диал. *глувајћа* ‘растение Vicia craccal L.’ [Динић 1988: 48], *глувара* ‘растение Coronilla varia’ [РСГВ 2: 145]; рус. диал. *слепотка* ‘цветок’ [СРНГ 38: 268], новгор. *слепок* ‘листья растения ряски’ [там же: 267], укр. *сліпак* ‘растения Lychnis vespertina Sibthorp, Papaver orientale’ [Гринченко 4: 151], буков. *сліпак* ‘одуванчик’: «Ади, як сліпаки коло дороги зацвили жовтим» [СБук: 500], полес. *слепота, слепуха* ‘лютик едкий Ranunculus acer L.’, ‘ромашка аптечная Matricaria chamomilla L.’, ‘вероника дубровка Veronica chamaedrys L.’, *куриная слепота, курячья слепота* ‘пупавка полевая Anthemis arvensis и др.’ [ЛП: 431], пол. диал. *ślep* ‘полевая ромашка’ [KSGP], словац. диал. *šlepux* ‘Anguis fragilis’ [Matejčík 1975: 93] и т. д.

Таким образом, в семантической структуре славянских гнезд **glux-* и **slěp-* выделяются две относительно автономные части, которые здесь условно названы перцептивной (сенсорной) и физической. В первой *глухие* и *слепые* номинации мотивированы так или иначе признаком, относящимся к слуху и зрению, во второй — физическим признаком закрытости. В свою очередь сенсорные значения распадаются на субъектные, когда носителем признака «глухой» или «слепой» являются субъекты восприятия, т. е. те, кто (не) слышит или (не) видит, объектные, когда носителем признака являются объекты восприятия, т. е. то, что (не) слышно и (не) видно, и каузативные, когда носителем признака является каузатор глухоты и слепоты, тот, кто оглушает или ослепляет. Иначе говоря, в сенсорной части *глухой* — это либо неслышащий, либо неслышимый, либо оглушающий, т. е. вызывающий глухоту. Соответственно *слепой* — это либо невидящий, либо невидимый, либо ослепляющий, т. е. вызывающий слепоту (затрудняющий зрение).

Вторая часть *глухих* и *слепых* номинаций вообще не связана со слухом и зрением. Мотивирующим признаком здесь выступает закрытость, непроницаемость или густота, частота, плотность, однородность структуры или консистенции, отсутствие пробелов, просветов, щелей.

В зависимости от денотативной области каждый из этих доминирующих признаков может иметь те или иные варианты или производ-

ные значения. Например, сенсорные признаки могут выходить за пределы слуховой и зрительной сферы и принимать значения, относящиеся к другим видам чувственного восприятия, а также к ментальной, информационной, акциональной сфере, а физические признаки в зависимости от характера денотатов — принимать разнообразные значения, начиная от ‘закрытый, отгороженный’, ‘далекий’ и кончая значениями ‘пустой, бесплодный’, ‘сплошной’ и т. п.

Практически во всех этих значениях *глухой* и *слепой* обнаруживают полный параллелизм, т. е. соотносятся с одними и теми же денотатами в одном и том же значении. Для наглядности эти параллельные номинации приведены в таблице 1.

Очевидный параллелизм денотативной сферы и структуры значений двух гнезд, разумеется, не исключает определенных различий между ними, наличия в каждом из них специфических объектов номинации и целых денотативных сфер и особых моделей семантической деривации, что связано прежде всего с онтологическим различием слуха и зрения, звука и визуального образа. Специфика каждого гнезда в семантическом плане проявляется и в различных для глухого и слепого отношениях с другими словами и гнездами, т. е. в наборе их семантических коррелятов или «партнеров». Так, для *глухого* устойчивым коррелятом оказывается гнездо **glup-*, имеющее в разных языках многие из характерных значений *глухого* и, по мнению многих этимологов, родственное **gluh-*: словен. *glup* ‘глухой, surdus’: «Odpri nam naša glupa uha» (Раскрой нам наши глухие уши), *glupiti* = *glušiti* [Pleteršnik 1: 220], рус. арханг. *глупой* ‘необразованный, малограмотный, темный’: «Леня на вид красивый, а так глупой», ‘глухой, захолустный’: «В глухих деревнях убили», *глупое место* ‘глушь, захолустье’, *глупое слово* = *глухое слово* ‘обидное, грубое, оскорбительное слово’: «Никто глупого слова об ём не скажет»; ‘незрелый’: арханг. «Ягодки-то малы, глупы» [АОС 9: 119–121], волог. *глупой*, *глупенький* ‘молодой, незрелый плод’ [Дилакторский 2006: 82], диал. *глупый* ‘о ногах: слабый, онемевший’ [СРНГ 6: 213], укр. *глушина* ‘глухое, густо заросшее место в лесу’: «У глупині вовки» [Гринченко 1: 291], белор. диал. *глуны* ‘глухой, далекий’: «Там глупэ поле серэд лесу. Там самыя глупыя сёла, сама глуш» [НС: 306], белор. тур. *глуу* ‘глухой, отдаленный’: «Там глупэ поле серэд лесу», *глупосць* 1. ‘полночь’: «У самую глупосць, як усе заціхне, можна почуць сову», 2. ‘глухомань’: «Зайшоў у самую глупосьць, шо ледві выйшоў» [ТС 1: 204]; пск. *глупая полночь* ‘поздняя глубокая ночь’: «Как глупая полночь стала, он взял топорик и поехал», *глупый* ‘невежественный, темный’ [ПОС 6: 190]; краснодар. *глупая ночь* ‘темная, поздняя ночь’: «И не боится же в такую глупую ночь ходить!» [СРНГ 6: 212]; укр. бойк.

глу́тый ‘(о грибах) ядовитый’ [Онишкевич 1: 175], ср. белор. диал. *глухі грыб* ‘то же’ [ТС 1: 104], словац. *hlúpy* ‘неурожайный, бесплодный’: «Na hlúpej rol’i sa t’i ñeurod’í» (На бесплодной ниве не уродится), ‘постный, не содержащий жира’: *hlúpa kapusta* ‘капуста без масла’ [SSN 1: 580], *hlupa zem* ‘неурожайная земля’ [там же], *hlúpe ako pen* ‘глупый как пень’ [там же: 579], ср. словац. *hluchý ako peň* [SSJ 1: 485], белор. диал. *глухі як пень* ‘абсолютно глухой’ [СГЦБ 1: 95], пол. *gluchy jak pień* [Skorupka 1: 247] и т. п.

Другими партнерами *глухого* могут быть применительно к разным денотатам и соответственно в разных значениях *глубокий*, *гладкий*, *голый*, *мертвый*: ср. рус. арханг. *глубокий лес* ‘глухой лес’, *глубокий песок* (сплошной), *глубокое место* ‘глухое, захолустное место’, *глубокий* ‘далекий’: «Я ведь птиц глубоких не знаю, только какие по деревне летают», *глубокая осень*; *гладкое болото* (сплошное), *гладкий угол* ‘наружный угол без выступов, срубленный ‘в лапу’ [АОС 9: 111–113], рус. *мертвая тишина*, *спать мертвым сном*, сиб. *мертвое озеро* наряду с *глухое озеро* и т. п.

Для *слепого* самым устойчивым коррелятом оказывается *тёмный* — как в субъектном значении (*тёмный* ‘слепой’), так и в объектном (*тёмный* ‘плохо видимый’). Ср.: сев.-рус. (арханг., волог.) *тёмный* ‘слепой’, арханг. *потёма* ‘глупый человек’ (ср. урал. *потёмок* ‘некультурный, необразованный человек’: «За стол сели, вилочку, ще, не понимаем. Вот потёмки-то были» [СРНГ 30: 274]), волог. *тёмный* ‘глухой’, ‘лишенный обоняния (о коте)’: «Кот тёмный у нас, ему ничё не унюхать, только что мявгат», арханг. *тёмная стена* ‘стена без окон’, волог. *тёмное озеро* ‘озеро, из которого не вытекают реки или ручьи’ (все примеры из [КСГРС]), сиб. *тёмный* ‘слепой’: «Был у нас старичок, он с детства тёмный был, слепой», «Нищих много было: и хромые, и безумные, и тёмные, которые не видють» [СГСЗ: 470], «Она не видела, тёмная старушка была», «Он на один глаз тёмный, поранил в тайге», тёмные очки ‘слабые очки’: «Очки-то тёмные они мне», *темнеть* ‘слепнуть’: «Темнела мама, я на операцию возила ее», *тёмной стать* ‘ослепнуть’: «Уже семь лет как тёмная стала», *темнота* 1. ‘непроходимое место в лесу, заросли’: «Темнота — это тёмный лес, не пройти где» (то же *тёмный лес*), 2. ‘сосновый бор’: «В темноте-то сосну и скобили, живицу брали» [СРГС 5: 42], *тёмный* ‘неграмотный’: «Я тёмный был, некогда было учиться, сызмалетства пошел работать», *из тёмных* ‘о неграмотных, необразованных людях’: «Мы из тёмных, никто читать-писать не умел, не знал», *тёмный дом* (амбар, баня и т. п.) ‘дом, амбар и т. п., не имеющие окон’: «Поначала в тёмном доме жили», *темняк* ‘охотничья избушка без окон’, *тёмный комар* ‘о множестве комаров’ [там же: 43]. Ср. карел. *слепневинина* ‘темнота’: «Сейчас светло

Таблица 1. Семантический параллелизм гнезд *glux- и *slęp-

	Субъект, носитель признака	Значение предиката	*glux-	*slęp-
1	человек, животное	неспособный к восприятию слухом и зрением	рус. <i>глухой, глухач</i> и т. п. (все слав. языки)	рус. <i>слепой, слепец</i> и т. п. (все слав. языки)
2	человек	бесчувственный в прямом и переносном смысле, невосприимчивый	рус. <i>глух к чужой беде</i> ; словен. «поге su mi bile gluhe» (ноги у него онемели); «rgzti su gluhe za boleřno» (пальцы не чувствуют боли); с.-х. <i>gluhlo srce</i> 'бесчувственное сердце'; рус. <i>глухие уши</i> , с.-х. <i>gluho uho</i>	словац. <i>slery</i> 'бесчувственный'; рус. диал. <i>слепия</i> 'невнимательный, рассеянный человек'
3	орган восприятия (ухо, глаз)	неспособный к восприятию		др.-рус. <i>слѣпоокуы</i> ; урал. <i>слепоглазый</i> 'близорукий'; укр. <i>сліпі</i> 'глаза' (пренебреж.)
4	человек	необразованный, некультурный → глупый	рус. арханг. «Такая глухая баба»; сиб. <i>глухарь</i> 'необразованный, невежественный человек'	рус. «Мы люди неученые, слепые»; др.-рус. <i>слѣповать</i> 'пребывать в невежестве'; болг. врачан. «Слепи са биле старите — ништо не са училие»
5	объект восприятия	неслышный, невидный, неразличимый	рус. <i>глухой звук, удар, голос</i> ; словен. <i>gluhi koraki, gluhi udarac</i> ; чеш. <i>hluch</i> 'тишина'	рус. <i>слепая печать</i> ; белор. <i>слепо вужко</i> (иголки); с.-х. <i>slępost</i> 'темнота'; словен. <i>slępo ogledalo (motno), slępa mapa</i> 'слепая карта'
6	объект восприятия	неясный, непонятный → глупый	рус. <i>глухие речи, глухие намеки, глухое слово</i> (глупое), <i>глухое дело</i> ; с.-х. <i>gluh</i> (о мыслях, делах)	рус. диал. <i>слепое дело</i> (непонятное)
7	растение	имеющее закрытые семена или плод	белор. <i>глухі мак</i>	укр. <i>сліпий мак</i> ; пол. <i>ślepek</i> 'мак с закрытыми коробочками'; сев.-рус. <i>слепая морошка, слепач, слепушка</i> 'незрелая ягода, с нераскрывшимся плодом'

8	густые заросли, чаща	частый, густой, непроходимый	рус. <i>глухой ельник, глухой лес, глухие заросли</i> ; яросл. <i>глушина</i> 'густой лес'; белор. <i>глуша</i> 'лесная чаща'	рус. диал. <i>слепняг, слепняк, слепой лес</i> ; болг. пирдоп. <i>слепак</i> 'непроходимый дубовый лес'
9	время, ночь	темный, непроглядный	рус. <i>глухая ночь, костром. глухоночье, селигер. глухомань</i> 'полночь'; дон. <i>глухомань</i> 'темнота'; сиб. <i>глухий</i> ; болг. <i>глуходоба</i> ; с.-х. <i>gluho doba, gluha noc</i> , пол. <i>glucha noc</i>	рус. арханг. <i>слеп</i> 'о темной непроглядной ночи'; болг. <i>слепи зори</i> ; с.-х. <i>slijera noc</i>
10	погода	пасмурная, ненастная	рус. диал. <i>глухой дождь</i> 'сплошной, непрерывный', <i>глухое ненастье, глухой день</i> 'пасмурный'	рус. енис. <i>слепняк</i> 'непогода, ненастье'
11	водоем	не имеющий стока	рус. диал. <i>глухое озеро</i> (не имеющее стока)	словен. <i>slèpi rokav reke</i>
12	улица	не имеющая сквозного прохода	рус. <i>глухой переулок, улица</i>	с.-х. <i>slijera ulica</i> 'не имеющая сквозного прохода'; словен. <i>slèpa ulica</i>
13	постройки и их детали	закрытый, лишенный отворов	рус. <i>глухая стена, дверь, окно, нары, гнездо, мост, крыльцо</i> (крытое); белор. <i>глухая сцяна</i> (без окон)	рус. диал. <i>слепняк</i> 'охотничья избушка без окон'; с.-х. <i>slijera kotora</i> 'без окна'; словен. <i>slèpi zid</i> 'стена без окон'; пол. <i>ślepy korytarz</i> 'коридор без сквозного прохода'
14	предметы, орудия	закрытый, замкнутый, прикрытый	рус. диал. <i>глухие сани</i> (с задком), <i>глухой замок</i> ; белор. <i>глушок</i> 'закрытый конец ткацкой основы'	укр. <i>slini dzigari</i> 'крытые часы'; <i>slinijij замок</i> ; с.-х. <i>slijeri katanac</i> 'закрытый замок'
15	предметы	сплошной, однородный	рус. диал. <i>глухой утюг</i> (из сплошного металла); <i>глухие ворота</i> (сплошные, нерешетчатые); <i>глухая корзина</i> (плотно сплетенная)	рус. диал. <i>слепушка</i> 'сеть с очень мелкой ячейей'; болг. <i>слеп кош</i> 'плетеная корзина для ловли рыбы'; пол. <i>ślepia</i> 'вид сети'
16	пища (пирог)	закрытый, с начинкой внутри	рус. диал. <i>глухой пирог</i>	рус. диал. <i>слепушка</i> 'булочка, пирожок'

хоть, не то что зимой в слепневину» [СРГК 6: 149], укр. диал. *темный* // *с'л'іный* [Горбач 1973: 81], словац. диал. *t'enní* 'незрячий (только о людях)' [Ripka 1981: 99].

Поскольку и *глухой*, и *слепой*, как было показано выше, обладают свойствами каритивов, их общим партнером является универсальный каритив *пустой*, коррелирующий с обоими гнездами во многих значениях, ср. хотя бы полес. *пустэльныця* 'пустынное, дикое место' [ЛП: 65], ср. еще у Пушкина *пустыня* 'глухое место, глушь': «Тогда, не правда ли, в *пустыне*, вдали от суетной молвы, я Вам не нравилась...» и в другом месте «Онегина» о той же деревне: «в *глухой* *далекой* стороне». Особенно показательны совпадения *глухого* и *слепого* с *пустым* в некоторых специальных (узких) контекстах (в частности в значении 'постный', 'бесплодный' и др.). О *пустом* подробнее см. с. 83–98.

Семантический параллелизм интересующих нас гнезд, отчетливо проступающий в структуре их многозначности (совпадающий набор основных значений, наличие одинаковых «блоков» значений, сходное соотношение этих блоков и т. д.), позволяет предположить одинаковую или очень близкую «семантическую историю» этих гнезд, а возможно, и близкое или тождественное этимологическое значение и общее направление семантической деривации.

В 1991 г. проф. Мария Войтыла-Свежовска опубликовала статью «Почему глухой не слышит?» [Wojtyła-Świerzowska 1991], где на основе семантической реконструкции слав. гнезда **glux-* (и прежде всего диалектных восточнославянских данных) была убедительно отклонена господствовавшая этимология, связывавшая это слово с и.-е. **k'leu* 'слышать', и предложена новая этимология, возводящая это слово к и.-е. корню **gel-* с семантикой 'давить, притеснять, закрывать', откуда затем выводится значение 'глухой' (= тот, у кого «закрыт» слух). Вот как автор формулирует свои выводы: «Все лексические данные, особенно архаические диалектные, однозначно указывают на исходную ситуацию, в которой могли сформироваться понятия и затем акты номинации, — ситуацию запираания, замыкания, лишения выхода. И только эта ситуация и эти понятия могли создать основу для развития переносных значений разной степени метафоричности. Логичным и ожидаемым является переход от *закрытый*, *запертый*, *замкнутый* (: *сдавленный*, *задавленный*) → *закрытыми* ушами и далее, как конечное звено семантической цепи: тот, который не может слышать, *surdus* <...>, в то время как обратное направление — от сенсорного значения к конкретному — было бы совершенно немотивированным и попросту нелогичным» [там же: 213].

Изложенные выше наблюдения над семантическим спектром и структурой многозначности слав. гнезда **glux-*, основанные на диалектном материале разных славянских языков, в том числе и на новых данных, появившихся после публикации статьи М. Войтылы-Свежовской, подтверждают ее вывод о том, что доминантной семой слов этого гнезда является значение «закрытости», «непроницаемости», а все прочие значения представляют собой продукт регулярной семантической деривации на основе этого признака. В свете представленных здесь данных, демонстрирующих семантический параллелизм гнезд **glux-* и **slěp-*, естественно возникает вопрос о том, как соотносится выявленная семантическая структура гнезда **slěp-* с этимологией этого слова. Можно ли на основании установленного семантического параллелизма распространить на гнездо *слепой* общий вывод, сделанный проф. М. Войтылой-Свежовской относительно слав. *глухой*, а именно: реконструировать для слав. **slěp-* исходное значение ‘закрытый, замкнутый, залепленный’, а общеславянское значение ‘слепой, невидящий или плохо видящий’ считать вторичным, производным, метафорическим: *слепой* — ‘тот, у кого закрыты, замкнуты, залеплены глаза’? Представляется, что не только факт параллелизма двух гнезд, но и структура многозначности самого гнезда **slěp-* дают основание для такой реконструкции.

Анализ засвидетельствованных словарями славянских языков и диалектов значений и контекстов слав. **slěp-* приводит к заключению о первичности семантики закрытости, препятствия, отсутствия свободного доступа и т. п., из которой при перенесении в сферу визуального восприятия естественно выводится значение ‘не видящий, плохо видящий’ (тот, у кого «закрыты», «загорожены», «залеплены» и т. д. глаза). Такая семантическая реконструкция полностью соответствует этимологии слав. **slěp-*, предложенной В. Н. Топоровым [1960], который связывает это праславянское слово с и.-е. корнем **leip-* ‘намазывать (жиром)’ и далее с **lēpiti*, **lipnōti*. В поддержку связи понятия слепоты с понятием ‘липнуть, слипаться’ можно привести и некоторые характерные фразеологизмы и параллельные номинации, как, например, *глаза слипаются* (о состоянии засыпания), волог. *щурики* ‘ягоды морошки, закрытые чашелистиками’ (они же *слепые*, *слепаки*, *слепица*, *слепня*, *слепцы*, *слепуны*, *слепыши* [КСГРС]; они же пск. *залёпочка*, *залепуга*, урал. *залепня* [СРНГ 10: 201]), волог. *расщуриться* ‘(о морошке) раскрыться, освободиться от чашелистиков’: «Покуда она не рашщурилась — слепцы, а рашщурится — морошка» [КСГРС]. В вологодских говорах, наряду с *слепняк*, *слепты́рник*, *слепты́рь*, *слепу́жник*, *слепы́рник*, *слепы́рь*, *слепь* ‘густая поросль молодых деревьев или кустарника; непроходимые заросли в лесу (особенно еловом)’: «В слепняке даже

свету не видно»; «В слепняк попадёшь, дак и глаза выхоцет»; «Нарастёт слепняка — глаз не отворить», изредка фиксируется вариант *слипняк*: «Идёшь по лесу — так слипняк голой; слипится — так уй, не пробраться», ср. еще там же *слить* ‘непроходимые густые заросли в лесу’ [КСГРС]; последние формы очевидным образом соотносятся с глаголом *липнуть*, актуализируя в этом притяжении возможные древние этимологические и когнитивные связи. Ср. также поговорки: укр. «Сліпому очі зав’язані» [Прислів’я та приказки 1990: 183], белор. «Сляпому вочы завязаны» [Прыказкі і прымаўкі 2: 207]. Показательны в контексте приведенных данных также народные поверья, обнаруживающие связь слепоты с липкостью и жиром: «Не ешь много мёда — послепнешь»; «Много масла ешь — ослепнешь или жопа слипнется»; «Баушки говорили, нельзя масла, мёда много исти — глаза слипятся, слепаком <слепым> будешь»; «Мёд-от липкой, не ешь мёда много — глаза залипишь, жопа залипится» [ЭМТЭ]. Любопытно, что и глухота может объясняться подобным образом: волог. *уши мёдом залепить* ‘о том, кто не слышит’: «Робёночек голчит (кричит), а она как уши мёдом залепила, не слышит», «Зову, зову, не дозовуся, чего уши мёдом залепил»? [КСГРС]. Ср. еще полес. *маслооке* ‘о человеке с гноящимися глазами’ [ПЛНМ: 33].

Тем не менее вопрос об этимологии как *слепого*, так и *глухого* нельзя считать окончательно решенным. И дело не только в формальной стороне этимологии, которая может вызывать сомнения у тех или иных этимологов. Дело и в самой семантической реконструкции. При всей очевидности наличия двух «автономных» центров в семантической структуре обоих гнезд (сенсорного и физического), при всей той смысловой дистанции, которая существует между значениями «закрытости» и «чувственного восприятия», эти значения способны взаимодействовать не только по линии «закрытый» → «закрытые уши, глаза» → «глухой, слепой», но, как мы видели, и в рамках самой сенсорной семантики, на основе субъектно-объектной мены: *глухой* ‘не слышащий, плохо слышащий’ → ‘неслышимый, плохо слышимый’ → ‘такой, куда не проникает звук’ → ‘непроницаемый, закрытый’, соответственно *слепой* ‘не видящий, плохо видящий’ → ‘невидимый, плохо видимый, темный’ → ‘непроницаемый для глаза’ → ‘непроницаемый, закрытый’. Во всяком случае семантический переход от ‘глухого’ (или ‘слепого’) к ‘закрытому, непроницаемому’, который кажется М. Войтыле-Свежовской неестественным и нелогичным, на самом деле не более странен, чем вполне надежно засвидетельствованный переход от субъектного (активного) значения ‘не слышащий’, ‘не видящий’ к объектному (пассивному) значению ‘неслышимый’, ‘невидимый’.

II

СЛОВО В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТИКА И СЕМАНТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Не будет преувеличением сказать, что сетования на несовершенство методов и приемов семантической реконструкции как в теоретическом, так и в практическом отношении стали лейтмотивом современных трудов по этимологии. Неудовлетворенность состоянием этимологической семасиологии получает при этом два разнонаправленных вектора претензий и ожиданий: с одной стороны, этимологии предъявляется упрек в невосприимчивости к достижениям современной теоретической семантики (прежде всего к фактору системности); с другой стороны, малая эффективность семантической реконструкции объясняется чрезмерным увлечением «системностью» и недостаточным вниманием к индивидуальной истории слова в его реальном употреблении в каждом отдельном языке (т. е. к его «контекстам»). И то, и другое справедливо лишь отчасти, ибо мы имеем в этимологии замечательные образцы как системного, так и индивидуального (контекстного) анализа. Традиционный для этимологии метод семантических параллелей, опыт групповой реконструкции, примеры семантической реконструкции в рамках этимологического гнезда (морфо-семантического поля в смысле П. Гиро [Guiraud 1956]), попытки сопоставительного изучения «синонимических» гнезд [Варбот 1986; 2002; 2003] — все это, несомненно, продукты системного подхода. Точно так же мы имеем классические примеры «контекстной» реконструкции в трудах Ю. Куриловича, Э. Бенвениста, О. Н. Трубачева, В. Н. Топорова и др. По существу речь идет, конечно, не о противопоставлении этих двух подходов, а о доминировании одного из них в конкретном этимологическом анализе и его определяющем вкладе в этимологическое решение, которое в идеале должно учитывать оба источника реконструкции (помимо формального) — системный и индивидуально-контекстный.

Семантическая реконструкция слова строится на основании анализа всего спектра его значений, засвидетельствованных во всех славянских языках (диалектах), корректируется свидетельствами других индоевропейских языков и данными семантической типологии. Ее результатом должно быть восстановление не только исходного, первичного, «этимологического» значения праславянского слова, но и логики соотношения с ним и друг с другом всех засвидетельствованных «вторичных» значений. Семантика в этимологии, таким образом, по

существу сводится к проблеме многозначности, обращенной в историческую ретроспективу, к обнаружению закономерностей развертывания исходного этимологического значения (значения этимона) в сеть засвидетельствованных значений, установлению их связей и поиску импульсов семантической деривации и семантических доминант, организующих всю совокупность реальных значений в иерархически структурированное целое. Можно согласиться с В. И. Абаевым, что этимологический словарь — это «самый глубокий вариант исторического словаря» [Абаев 1986: 8], с той лишь (впрочем, существенной) оговоркой, что исторический словарь регистрирует смену значений, а этимологический претендует на объяснение причин (мотивов) первичной номинации и дальнейшей семантической эволюции.

Реально, как известно, даже лучшие этимологические словари этой задачи не решают, ограничиваясь в большинстве случаев приведением сводки значений по языкам (часто без всякой систематизации). Принципиальная ориентация этимологического словаря на отдельное слово как объект реконструкции вступает в определенное противоречие с представлением о системной организации семантики. В рамках словарной статьи не могут быть полноценно использованы такие важные источники семантической реконструкции, как значения слов, производных от данного слова (а, как известно, словообразовательные дериваты нередко лучше сохраняют первичное этимологическое значение или его следы, чем само производящее слово), как семантические характеристики слов, связанных с данным парадигматическими отношениями (синонимов, антонимов, гипонимов и гиперонимов, конверсивов и т. п.). Тем более словарная статья не может учесть всех характерных для разных языков контекстов анализируемого слова, поскольку она в большинстве случаев базируется не на специальных разысканиях, а на сводке значений, засвидетельствованных в имеющихся лексикографических источниках, где толкования далеко не всегда отличаются полнотой и адекватностью¹, а контексты

¹ О роли точного и адекватного толкования современного значения слов настойчиво напоминал О. Н. Трубачев. Ср.: «Чем дольше мы изучаем значение слова, тем острее понимаем важность проблем и приемов записи значения, влияние правильной (resp. неправильной) записи значения на правильную (resp. неправильную) интерпретацию значения» [Трубачев 2004: 125]. Толкование глагола **kresati* при типичном контексте *kresati ognь* зависит от способа «записи» (описания, интерпретации) реальной ситуации добывания огня: глаголу может быть приписано как конкретное значение физического действия, производимого при высекании огня из кремня, так и более абстрактное значение ‘добывать, создавать, производить’, акцентирующее не само

минимальны. В идеале этимологическому словарю должны предшествовать по крайней мере две самостоятельные области семантического исследования, не говоря уже об общей теоретической семантике, — сравнительная славянская семасиология (включая семантическую типологию), которая бы раскрывала закономерности семантической деривации, регулярные мотивационные модели, характерные для разных пластов и групп лексики, парадигматические отношения в лексике (синонимия, антонимия, параллелизм и другие виды семантических корреляций), и — историческая семасиология, восстанавливающая реальную историю (типичные значения и контексты) конкретных слов; результаты этих исследований должны лежать в основе заключений этимологического словаря.

Полвека тому назад, в середине 50-х годов, почти одновременно появились две ставшие уже классическими работы, в которых контекст, употребление слова объявлялись важнейшим источником семантической реконструкции, — статьи Э. Бенвениста [1954, см. русский перевод: Бенвенист 1974] и Ю. Куриловича [1955, см. Курилович 1962]. Э. Бенвенист на нескольких примерах из разных языков продемонстрировал эффективность своего метода разрешения проблемы семантических расхождений при тождестве формы слов путем «внимательного изучения совокупности контекстов» и поиска таких «диагностических» (разрешающих) употреблений, в которых далекие друг от друга значения оказываются совместимыми. Из рассмотренных им примеров можно заключить, что под контекстом слова понималось не просто словесное окружение (сочетаемость с другими словами), а именно обстоятельства употребления, характерные сферы, ситуации и условия применения языкового знака к действительности (см. ниже, на с. 197, разбор его примера со значениями ‘летать’ и ‘красть’, которые оказываются совместимыми в специальном контексте соколиной охоты). Еще определеннее такая трактовка контекста у Куриловича: «Под контекстом в широком смысле мы разумеем не только словесную обстановку, но и те элементы внешней ситуации, которые определяют значение» [Курилович 1962: 238–239]².

действие, а его результат. Именно эти разные возможности интерпретации одной и той же ситуации лежат в основе разных этимологических трактовок глагола **kresati*: традиционной ‘бить, ударять’ и новой, предложенной О. Н. Трубачевым этимологии ‘создавать’.

² В современной семантике этому соответствует представление о роли ситуации и ее разных составляющих (участников, времени, места, способа восприятия, оценки и т. д.) в формировании значений слова и направлений семантической деривации.

Иначе говоря, семантический контекст слова составляют не только его сочетания с другими словами (ближайший языковой контекст), но и целые высказывания и даже тексты (особенно поэтические и вообще культурно и стилистически «отмеченные») ³ и далее — разнообразные ситуации (реалии) действительности, к которым это слово применимо. Каждый из этих видов контекстов способен демонстрировать, говоря словами О. Н. Трубачева, «оживление древних связей» [Трубачев 2004: 126] или консервацию архаических значений слова, т. е. служить источником семантической реконструкции. Примеры использования этимологических возможностей собственно языковых контекстов хорошо известны (хотя бы из работ Бенвениста, Трубачева, Топорова); здесь хотелось бы обратить внимание на аналогичные возможности внеязыковых, в широком смысле слова — культурных, контекстов и их способность сохранять этимологические значения слова или их следы, когда в самом языке они оттеснены на периферию или вовсе утрачены.

В статье «О приемах семантической реконструкции» О. Н. Трубачев комментирует выражение *физически веселый*, употребленное Л. Н. Толстым, в романе «Анна Каренина», следующим образом: «Толстой едва ли знал об этимологическом родстве этого слова с латышским *vesels* ‘здоровый’ и о дальнейшем происхождении от и.-е. **wesu-* ‘хороший, добрый’, но он пронизательно увидел, уловил эту потенцию употребления слов *веселье*, *веселый*, не дав себя сбить значению эмоциональной игривости, абсолютно преобладающему и активному во всех славянских языках, но банальному и, как видим, этимологически не первоначальному» [Трубачев 2004: 127]. С этим же словом связана еще одна этимологическая реакция О. Н., относящаяся уже не к словесному контексту, а скорее к широкому культурному контексту слова *весе-*

³ Ср.: «...если основной тенденцией нейтрального словоупотребления, средних стилей речи является деэтимологизация, то в поэтическом языке и вообще в приподнятых стилях речи необходимо считаться с реэтимологизацией, т. е. оживлением этимологических связей (эта тенденция гораздо шире и многообразнее образа *figura etymologica*, к которому любят обращаться в связи с этимологией и проблемами поэтического языка); тенденция реэтимологизации, реализующаяся в особых условиях словоупотребления, служит для нас многозначительным свидетельством своеобразной этимологической памяти слова (аналогичной той памяти о предшествовавшем, глубинном фонетическом строе языка, которая, например, вызывает к жизни в пении или поэтической речи французское *e muet* в абсолютном исходе слова, где оно давно и совершенно регулярно умолкло в стандартной речи)» [Трубачев 2004: 89–90].

лый и понятия веселья. В дискуссии на XI съезде славистов в Братиславе по докладу о культурной семантике слав. **vesel-* [Толстые 1993] О. Н. заметил, что предполагаемая этимологическая связь этого слова со словом *весна*, слабо проявляющая себя на собственно языковом уровне, хорошо подтверждается приведенными в докладе обрядовыми контекстами и фольклорными данными.

Действительно, этимологическая семантика слав. **vesel-* гораздо полнее раскрывается культурными контекстами: *веселый*, *веселье*, *веселить* — ключевые слова славянской рождественской обрядности («рождение Христа *веселит* мир»); веселье (хозяина, дома, семьи, хозяйства) — характерный мотив благопожеланий, произносимых колядниками, *веселый* — постоянный эпитет весны, а веселье — устойчивый мотив в весенних закличках («Весна *развеселила* землю»), наконец, весь «текст» (вербальный и ритуальный) традиционного свадебного обряда и представлений о браке организован вокруг семантического стержня сакрального веселья, дающего импульс новой жизни. В свете этих культурных контекстов и собственно языковые свидетельства, такие как вост.- и зап.-слав. название свадьбы *веселье* (которое, впрочем, взятое изолированно, тоже может толковаться в связи с «банальным» современным значением веселья), как некоторые термины рождественской обрядности (ср. серб. название ритуально сжигаемого в сочельник полена *весельак*, наименование ползника *Веселин*), как наделение эпитетом *веселый* природных явлений (огня, воды, солнечного света, радуги) и др., получают более глубокое объяснение и обнаруживают более отчетливые связи друг с другом и с исходным значением слова. Только все эти контексты в совокупности очерчивают семантическую область праслав. **vesel-* и дают основание для реконструкции этимологического значения ‘способный к жизни, жизнепорождающий’, откуда, конечно, легко выводится и значение ‘здоровый’ [ср. Skok 3: 578–579; БЕР 1: 136–137; Младенов 1941: 63 и др.]. См. с. 248–274.

Аналогичным образом предложенная О. Н. Трубачевым этимология слова **krasa*, связываемого им с глаголом **kresati* ‘создавать, творить’ (и только в частности ‘высекать (творить) огонь’), находит убедительное подтверждение и дополнение именно в культурных контекстах (как языковых, так и внеязыковых). Первичное значение этого имени реконструируется им как ‘цвет жизни’, «откуда затем — ‘красный цвет, румянец (на лице)’, значение, которое иногда упрощенно понимают как безусловно вторичное, недооценивая древний синкретизм красного именно как цвета жизни; далее — ‘цветение, цвет (растений)’, ср. укр. диал. и блр. диал. *krasa* в последнем значении, наконец, на описанной базе общее значение ‘красота» [Трубачев 2004: 138].

Синкретизм колористического (‘красный цвет’) и биологического (‘жизненная сила’) значений слав. **kras-* сохраняется в семантическом спектре современных продолжений и дериватов праславянского слова: кроме упомянутого О. Н. Трубачевым вост.-слав. вегетативного значения ‘цвет, цветение растений’, на это указывают и значения из области физиологии человека, такие как вост.-слав. ‘кровь’ (как главная субстанция жизни), ‘женские месячные очищения’, ‘здоровье’ (последнее скорее всего ассоциируется с полнокровием)⁴. Показателен в этом отношении и семантический параллелизм между этимологическими гнездами **kras-* и **květ-*, распространяющийся на все основные сферы их значений и употреблений; оба слова сочетают цветовую и биологическую семантику, но в **květ-* биологический круг значений оказался более сильным и лучше представленным в современном узусе славянских языков, правда, прежде всего в вегетативном, а не антропологическом контексте (цветение растений)⁵. Однако еще более показательны в интересующем нас отношении культурные контексты этих слов и прежде всего сфера традиционного свадебного обряда, для которого слова с обоими корнями в своих биологических (антропологических) значениях, связанных с мотивом девственности, физиологической зрелости и готовности к плодоношению, являются ключевыми (ср. *девичья краса*, *девица-краса*, *красная девица*; *красный обед*, *красный поезд*, *красный стол*), а реалии, составляющие денотативную базу этих слов (красные ленты, цветы, ягоды калины, венок, украшения на одежде, посуде, ритуальных хлебах и т. п.), — главными символами свадьбы (подробнее см. с. 121–133).

Развитие и девиация значений слова (в том числе исходных, этимологических) часто обусловлены расширением или сменой денотативного класса реалий (ситуаций), к которым первоначально применялся данный языковой знак (будь то номинация или предикация). Во многих случаях различия между отдельными значениями многозначного слова являются следствием применения знака к онтологически иному типу объектов. Например, основные значения рассмотренного в первом разделе прилагательного *сухой* и его дериватов в славянских языках достаточно четко распределяются по разным денотативным

⁴ Параллелизм между вегетативной и антропологической семантикой носит универсальный характер, в частности, общераспространенным можно считать использование вегетативного кода для номинации человека, см. подробнее с. 338–347.

⁵ При этом этимологическое значение для **květ-* реконструируется именно как колористическое, а само слово возводится к и.-е. слову со значением ‘белый, светлый’ [ЭССЯ 13: 161–165].

сферам, к которым относятся возможные (типичные, стандартные) носители признака: природа (*сухой лес*), артефакты (*сухое полотенце*), человек телесный (*сухой человек*, т. е. сухощавый), физиологический (*сухая болезнь* ‘чахотка’), психический (*сухой* ‘сдержанный, неэмоциональный’); пища (*сухие щи*, т. е. постные), любой объект, получающий дескрипцию со стороны меры и количества (*сухая вода* ‘мелкое половодье’), и т. д. (см. с. 53–67). Подобным же образом соотнесены с денотативными классами носителей признака разные значения прилагательного *старый*: человек биологический (значение, относящееся к понятию возраста), человек функциональный (значения из сферы временных: ‘прежний’, противопоставленный ‘новому, современному’, например, *старый директор*), артефакты (значение срока, в течение которого вещь сохраняет свои свойства, например, *старые ботинки*, т. е. изношенные), любые явления и сущности, характеризующиеся по их отношению к категории прошедшего времени (*старый город*, *старая вера*) и т. д. Практически это тот же критерий, что и сочетаемость слова (в обоих случаях проявлением этих различий оказывается контекст). См. выше, с. 34–37.

Сама возможность такого перенесения языкового знака с одного типа объектов на другой (другие) предполагает, во-первых, образное восприятие обоих типов объектов (их сравнение и отождествление по каким-то признакам); во-вторых, определенную эластичность первичной семантики языкового знака, ее нежесткую закрепленность за первоначальным денотатом. Для того, чтобы *старый* как характеристику человека (его возраста) можно было употребить по отношению к артефакту (например, дому), нужно этот артефакт «приравнять» к человеку, воспринять его существование в категориях человеческой жизни, а с другой стороны, для этого необходимо, чтобы свойство «старый» было освобождено от жесткой привязки к циклам человеческой жизни и было понято как более общая временная характеристика. Поэтому полное и точное описание контекстов, на котором настаивал вслед за Э. Бенвенистом О. Н. Трубачев, должно в первую очередь быть исчерпывающим в отношении денотативных областей, соотносимых со словом. Каждый новый объект, на который «переносится» языковой знак (слово), порождает новое значение, но вместе с тем он может развернуть слово в сторону его забытых или утраченных смыслов, по-своему раскрыть его этимологические потенции.

Культурная и общеязыковая семантика слова (при всей условности их разграничения) могут по-разному соотноситься между собой и, в частности, они могут различаться как раз по своим денотативным сферам. Например, в общеязыковом узусе прилагательного *кривой* представлены такие виды денотатов (носителей признака), как физи-

ческий предмет (природный или артефакт): *кривой забор*, *кривое дерево*, как телесный человек (хромой, одноглазый или горбатый), как различные конкретные и абстрактные сущности, оцениваемые с точки зрения своего соответствия норме (стандарту), откуда «вторичные» значения типа ‘неправильный, ошибочный, ложный’, ‘ненастоящий, фальшивый, поддельный’, ‘неправедный, несправедливый, греховный’ и т. д., основанные на общей семантике и оценке ненормативности. Однако такие онтологические категории, как, например, время, в денотативный круг *кривого* (ни в первичном, пространственном, ни во вторичном, оценочном его понимании) не входят. Культурные контексты добавляют к денотативному полю этого слова единицы времени: *кривые дни*, *кривые недели*, *Кривая среда*, *Кривой четверг*, *Кривой понедельник* и т. п. Все это дни, относящиеся к «опасному» календарному времени — святкам, масленице, троицкой, или русальной, неделе, отмеченным, по народным представлениям, разгулом нечистой силы (см. подробнее [Толстая 1998; Агапкина 2002]). Эти значения «надстроены» над вторичными, оценочными общеязыковыми значениями слова, но приложены к новому носителю признака, отчего проистекает дополнительный акцент на идее несоответствия норме, в то время как культурный контекст (включенность понятия кривого времени в систему ритуальных и бытовых запретов, нарушение которых грозит людям карой со стороны нечистой силы, см. ниже, с. 275–289) сообщает этой семантике еще более сильную идеологическую оценочную окраску.

Перенесенный в новую денотативную область языковой знак (слово) не только модифицирует свое значение в соответствии с реальными характеристиками нового объекта (*сухой* применительно к человеку начинает означать ‘худой’, применительно к пище — ‘постный’), но и включается в лексико-семантическое поле его номинаций и дескрипций, тем самым устанавливая новые семантические корреляции, которые дополнительно видоизменяют (или проясняют, уточняют) в той или иной степени его семантику. Для семантики слова *кривой* безразлично то обстоятельство, что, будучи отнесено к единицам времени, оно вступает в ряд таких дескрипций этих денотатов, как *поганый*, *глухой*, *хромой*, *черный*, *пустой*, *лихой*, *бешеный*, *нечистый*, *злой* и т. п., становится частью общего дискурса времени и участником (как в роли субъекта, так и в роли объекта) действующих в этом поле семантических отношений и притяжений [Толстая 1997; Агапкина 2002: 33–40].

Для семантической реконструкции праславянских прилагательных **mold-* и **star-*, основные значения которых, известные всем славянским языкам, связаны с категорией биологического роста и воз-

раста ('молодой' и 'старый' по отношению к человеку, животному, растению), представляют интерес некоторые периферийные области их употреблений, в частности, обозначение с помощью этих лексем лунных фаз (также характерное для всех славянских языков и вполне обоснованно претендующее на праславянскую древность) и далее — культурные контексты этих обозначений. Сама возможность применения возрастных (биологических) понятий и номинаций по отношению к фазам луны объясняется наблюдаемым периодическим изменением формы (объема, размера) этого светила; вместе с тем, такое применение поддерживается культурным фактором — характерной для древних представлений антропоморфизацией природных явлений.

Самое распространенное и безусловно древнее, восходящее к праславянской эпохе, «возрастное» значение обоих прилагательных тем не менее, как известно, не является их первичным этимологическим значением. Для **mold-* восстанавливается на основе главным образом внешнего сравнения значение 'мягкий, слабый, незрелый' [ЭССЯ 19: 178], для **star-* — значение 'устойчивый, крепкий' [Фасмер 3: 747; Skok 3: 328; Bezljaj 3: 312; Snoj 2003: 694 и др.], т. е. оба независимо реконструируемых значения оказываются коррелирующими друг с другом и связанными теми же отношениями (антонимическими), что и реально засвидетельствованные. Славянские языки содержат очень слабые прямые подтверждения этих этимологических значений. Обычно в качестве такого подтверждения для **mold-* приводится ст.-слав. выражение *от младых ногтей* 'с молодых лет', однако его интерпретация, строго говоря, не требует обязательного восстановления для *младой* значения 'мягкий': выражение может пониматься как своего рода синекдоха (ср. синонимичное выражение *с пеленок*, а также перм. *на стары губы* 'по старости' [СПГ 1: 191], *старая косица* 'старая женщина', букв. «старый висок» [там же: 423]). Не совпадают с этимологическим значением, хотя близки к нему и первые компоненты сложных слов др.-рус. *младотѣльный* 'изнеженный, нежный', *младоумие* 'незрелость ума, свойственная молодости', *младоумный* 'имеющий незрелый или слабый, недалекий ум' [СРЯ XI–XVII 9: 187], диал. смолен. *младоумный* 'о неразвитом ребенке' [ССГ 6: 100]. Столь же слабо отражено в славянских языках этимологическое значение праслав. **star-*. О. Н. Трубачев приводит (к сожалению, без документации) в подтверждение этого значения рус. арханг. *старое небо*, означающее 'небесная твердь' [ЭССЯ 19: 166]⁶. Ср. еще урал. *старокорый*

⁶ В картотеке Словаря говоров Русского Севера арханг. выражение *старое небо* получает иное, метеорологическое толкование — 'чистое голубое небо': «Сначала старое небо, а если туча все небо затянет, то это уже новое

‘имеющий грубую, толстую кору’; пол. поговорку «Kto starszy, ten twardszy» [NKPP 3: 309].

Между тем этимологические значения *молодого* и *старого* находят надежные, хотя и косвенные, подтверждения в культурных контекстах, связанных с лунными фазами. В Полесском архиве Института славяноведения РАН в Москве хранится большая коллекция полевых записей, зафиксировавших народные представления и верования о луне, а также многочисленные хозяйственные и бытовые запреты и предписания, относящиеся к разным отрезкам лунного цикла⁷. В основе последних лежит прежде всего оппозиция молодой — старый месяц (*молодик, молодь, молодой месяц, молодые дни* и т. п. и — *старик, старый, старый месяц, старые дни* и т. п.). Мотивировки запретов и предписаний, предлагаемые информаторами, носят устойчивый характер и раскрывают стереотипные коннотации и ассоциации *молодого* и *старого*, обнаруживающие именно то «оживление» древних значений и связей слов, о котором говорил О. Н. Трубачев. Так, в частности, в этих свидетельствах понятие ‘молодой’ связывается с семантикой ‘слабый, мягкий, нежный, незрелый’ (с некоторыми дальнейшими конкретизациями в зависимости от природы денотата), соответственно понятие ‘старый’ — с семантикой ‘твердый, крепкий’: «Лен нэ мона мочыты у старых днѣх, бо будэ твѣрдый» (Березичи Любешовск. р-на Волын. обл.); «У молодычку мочыли лен, шоб мяхче буѣ, бо если помочыш в твѣрду пору, — твѣрдый» (Лисятичи Пинск. р-на Брест. обл.); «Кабана рэзаты у молодіку, шоб было мягко сало» (Рясно Емільчинск. р-на Житомир. обл.); «Дом строіць, так строілі ў старом. Колі ў старом, так усё будзе добрэ і дом будзе доўго стояць і крэпкі» (Вербовічы Наровлянск. р-на Гомел. обл.); «Капусту нужно квасить на молодіку, шоб була мягэнькая» (Рясно Емільчинск. р-на Житомир. обл.); «На молодіку нельзя капусту складаты — мякая будэ, слізкая» (Великий Бор Хойніцк. р-на Гомел. обл.).

небо народилось, а туча ушла, солнышко, значит, опять старое небо вернулось» [КСГРС]; ср. также костром. глагол *выстаривать* (безл.) ‘о просветах чистого неба, появляющихся из-за туч’: «Бухмарно, а где-ко выстариват, синим кажет» [ЛКТЭ]. Это толкование кажется более точным, поскольку оно коррелирует с представлением о «молодом» небе, т. е. небе, затянутом тучами, ср. *молоди* ‘кучевые облака’, *замолодеть, замолаживать* ‘покрыться тучами’ и т. п. [Горячева 1986: 44]. См. об этом ниже.

⁷ Этот материал обработан в дипломной работе О. В. Чёха [Чёха 2004]; см. также [Толстая 2005: 136, 533–534]. По большей части он находит соответствие в других славянских традициях [см. СД 3: 147–150].

Если о льне, сале, капусте говорят, что они *мягкие* или *твердые*, о доме — что он *крепкий* (причем в зависимости от утилитарных функций материала каждое свойство может оцениваться как положительное или как отрицательное), то применительно к полотну это свойство (мягкость, неплотность, непрочность), получающее однозначно отрицательную оценку (*редкое* полотно), связывается с несоблюдением правил снования: «На маладику у нас не снують, кажут: аснуй на маладику, дак будет маладое <т. е. редкое> палатно» [ПЭЛС: 235]. Последний пример демонстрирует нам уже закрепление этого значения за словом *молодой* (в предыдущих примерах такого языкового закрепления не было): *молодое полотно* ‘редкое полотно’ (возможно, это окказиональное словоупотребление, спровоцированное к тому же вербальной магией: *молодой месяц* — *молодое полотно*). Это еще одно подтверждение зависимости семантики от денотативной области, к которой применимо слово: попадая в круг ткаческой лексики, *молодой* не только усложняет свою семантическую структуру, приобретая еще одно значение (‘редкий’ — о ткани, полотне), но и вступает в новые парадигматические связи, поскольку слово в этом новом значении начинает семантически взаимодействовать (коррелировать) с такими лексемами, как *плотный*, *густой*, *тугой*, *прочный* и т. п.

Интересны и некоторые другие коннотации *молодого* и *старого*, хотя имеющие лишь косвенное отношение к этимологическому значению слова, но также отличающиеся устойчивостью и находящие подтверждение на языковом уровне. Прежде всего обращает на себя внимание связь этих слов с семантикой соответственно влажного, мокрого и сухого. Для слав. **mold-* эта семантика усматривается в метеорологических контекстах, ср. рус. диал. *моложить*, *замолаживать* ‘(о небе) заволакиваться тучами, затягиваться облаками, пасмурнеть’⁸. Вполне отчетливо связь *молодого* / *старого* с мокрым (влажным) / сухим выражена в культурных контекстах бытовых запретов, предписаний и примет.

Согласно широко распространенному верованию, *молодой месяц* «обмывается» (умывается, купается), т. е. в это время всегда идет дождь. *На молодика* не рекомендуется строить (закладывать) дом, так

⁸ Л. В. Куркина связывает значения меняющейся погоды с семантикой ‘незрелый, незавершенный’, легко выводимой из исходного значения слова и находящей надежные подтверждения [Куркина 1983: 6–10]. Более убедительной кажется связь метеорологического значения с «ферментационным» (ср. параллелизм с *кислый*, *киснуть* во многих контекстах), на которую обратили внимание Т. В. Горячева [1986], А. Ф. Журавлев [2005: 129–132] и К. В. Пьянкова [2005: 142–151].

как он будет преть, гнить, станет мокрым: «У маладзик вокна макрэ-юць» (Гортоль Ивацевичск. р-на Брест. обл.); не принято в это время и резать скотину, иначе сало будет мокрое: «Не нада на молодику поросёнка резать — сало будет мокрое» (Радутино Трубчевск. р-на Брянск. обл.); напротив, на старом месяце сало будет сухое и крепкое: «У молодик нельзя бить кабана, у молодик — мокро сало, в старом — чистенько, сухо сало» (Симоничи Лельчицк. р-на Гомел. обл.); «Свинню резали в старичку, чтобы сало было сухонькое» (Ручаёвка Лоевск. р-на Гомел. обл.); «Свинью резали в старичку — сало крепкое, а в молодик портится» (там же). Во время молодого месяца не делали заготовок овощей на зиму (они погниют), не сеяли (по той же причине), однако считали полезным пахать поле, так как «сорняки гниют хорошо» (Гортоль Ивацевичск. р-на Брест. обл.)⁹. Семантическая связь молодого и старого с мокрым и сухим отражена и в иллюстрациях некоторых русских диалектных словарей: «На молодяке точно дожди будут» [НОС 5: 93]; «Хорошо дрова напилить на старом месяце, они суше» [СПГ 2: 397]; «Дрова вот надо-де резать на старом месяце. На молодом плохо, оне не сохнут. На старом месяце нарубишь — хорошо сохнут» [Акчим 2: 131].

Аналогичные свидетельства записаны в 2005 г. Топонимической экспедицией Уральского университета (Екатеринбург) на Русском Севере, в Кадуйском районе Вологодской обл.: «Которы детки родятся на молодой луне, если мальчики, то слабее. Было у соседки Васенька родился, поранит ножку — кровь текёт, не становится. К бабке ходили, она пухтала <лечила заклинаниями>. А мальчик у вас от молодой луны слабенькой»; «Подушки набивай на молодой луне — сделаются мягки, лёгки. А на старой жестокие <жесткие>»; «Стары люди знали, кожды пироги лучше пекчи. На молодь они пышнее, мягче. На старой луне пироги скорее сохнут»; «Запримечено у стариков: месяц на молодь идёт — дрова не заготавливают, не рубят. На молоду будешь рубить — из иф будет выделяться вода. А если месяц полный, дрова не будут слиноваты <сырые>»; «На молодой месяц можно мочить семена, на старый старики не мочили»; «Хочешь, чтоб дом был не сырой — нельзя начать строить на молоду. Будешь строить на молоду — засыреет дом-от» [ЭМТЭ].

Заслуживают внимания также цветовые ассоциации *молодого*, обязанные своим закреплением характерным свойствам некоторых из регулярных денотатов слова¹⁰. Так, *молодой* устойчиво связывается с

⁹ По наблюдениям О. В. Чёха, *гнилыми* могут считаться и другие фазы луны; сведения на этот счет противоречивы.

¹⁰ В работе [Чёха 2004] отмечается связь оппозиций «молодой — старый» с цветовыми оппозициями «белый (светлый, красный) — черный (тем-

зеленым; общим «контекстом» для обоих прилагательных служит вегетативная сфера, для которой семантическая связь признаков ‘молодой’, ‘незрелый’, ‘зеленый’ естественна. «Заряженное» этой семантикой, мотивированной для растений, слово *молодой* переносит ее в иные денотативные сферы, в частности, в антропологическую, где связь этих значений не имеет поддержки в реальных свойствах денотатов, ср. рус. *зеленый* ‘юный’ (о человеке), укр. *з зеленочку* ‘с молодых лет’ (то же что *змалку*, *з пуп’янка*) и т. п.

К биологической денотативной области восходит и ассоциация *молодого* с быстрым ростом и *старого* — с неспособностью к росту: при молодом месяце сажали, «чтобы лучше росло» (Любязь Любешовск. р-на Волын. обл.), ср. «Сажать у старыку нельзя — не растэ» (Жабчицы Пинск. р-на Брест. обл.); «Сад молодого дня садять, грушарик-два и будэ родыты, а як у конци мисяца — нэ будэ родыты довго» (Березичи Любешовск. р-на Волын. обл.); «Добра ва врэмя маладику стрыччысь, валасы быстра растуць» (Партизанская Хойницк. р-на Гомел. обл.). Вместе с тем характерная для всего молодого незрелость определяет отрицательную оценку времени молодого месяца применительно к созреванию и плодоношению: «У маладику не сеяли жито, а то буде всегда зелёнае, не вышэе <не растет>» (Ручаёвка Лоевск. р-на Гомел. обл.); «Як у молодык посадить — усё буде молодое, капуста не буде вязаца» (Боровое Рокитновск. р-на Ровен. обл.); «Жито сеяли не на новый месяц, потому что не будет колоситься» (Ясень Рожнятовск. р-на Ивано-Франков. обл.).

Таким образом, этимологические значения слав. **mold-* и **star-* сохраняются и получают дальнейшее развитие в некоторых специальных и периферийных языковых контекстах и связях и особенно отчетливо — в культурных контекстах, в семантике и символике соответствующих знаков языка культуры.

В свете рассмотренных здесь бегло примеров этимологической памяти культурных контекстов привычное утверждение о том, что язык сохраняет культуру и служит источником культурной информации, может быть дополнено обратным положением о том, что и культура, культурные контексты способны хранить и развивать смыслы, утраченные языком, и, следовательно, могут служить источником семантической реконструкции.

ный» и «зеленый — желтый». В первом случае магическое значение придается яркому свету молодой луны, во втором — подразумевается зеленый цвет молодых и свежих растений и желтый цвет созревших, старых растений и плодов.

МОТИВАЦИОННЫЕ СЕМАНТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ И КАРТИНА МИРА

Понятия и термины «мотивация (мотивационный)», «мотивировка», «мотивированность (мотивированный)» широко употребительны в разных областях лингвистики, тем не менее они не удостоились отдельного толкования в [ЛЭС]; в словарях лингвистических терминов они также, как правило, отсутствуют. Исключение составляет словарь О. С. Ахмановой, где мы находим следующее определение: «**Мотивированный**. Такой, в котором данное содержание поддается более или менее непосредственному соотнесению с соответствующим выражением; имеющий открытую семантическую структуру, поддающийся разложению на лексические морфемы» [Ахманова 1966]. Наиболее устоявшимся и общепринятым можно считать употребление этих понятий и терминов в словообразовании, где, однако, они получают иную трактовку: мотивированное слово (основа) означает практически то же, что и производное слово (основа), а мотивирующее слово (основа) — то же, что производящее слово (основа)¹.

¹ Ср. «Под мотивированностью слова (в широком смысле этого термина) в языкознании понимается соответствие значения слова его звучанию: в мотивированных словах значение и звучание находятся в отношениях взаимной причинной обусловленности. Частными случаями мотивированности являются звукоподражательная мотивировка слова (ср.: *гул, шорох*); семантическая мотивировка, т. е. обусловленность одного из значений слова другим (ср.: *рукав* пальто и *рукав* реки, пожарный *рукав*), при которой, однако, в большинстве случаев мы имеем дело с мотивированностью значений слова, а не слов. Но наиболее распространенным, преобладающим проявлением мотивированности слова является словообразовательная мотивированность, или производность, при которой значение одного слова (мотивированного, производного, вторичного, выводимого) обусловлено значением другого однокоренного слова (мотивирующего, производящего, исходного, базового). Как и всякая мотивированность, словообразовательная мотивированность — всегда явление двустороннее, формально-семантическое. Нельзя рассматривать слово *ворона* как мотивированное словом *вор*, поскольку связь этих слов — только звуковая; но нельзя и рассматривать слово *портной* как мотивированное глаголом *шить*: связь этих слов — только семантическая» [Лопатин 1977: 6].

Таким образом, в предлагаемых определениях обозначены две существенных стороны понятия мотивированности: одна характеризует внутреннюю семантическую структуру отдельного слова (внутреннюю форму слова)², другая — деривационные отношения между двумя словами, производным и производящим³. При этом оба опре-

² Определение, сближающее или даже отождествляющее мотивированность с внутренней формой слова, нуждается в конкретизации и уточнении. В действительности, когда речь идет о мотивированности, имеется в виду не «соответствие значения слова его звучанию» вообще, т. е. не полный изоморфизм структуры содержания (семантической структуры слова) и структуры выражения (составляющих слово «лексических морфем»), а всего лишь присутствие в обоих структурах мотивирующего признака (мотива номинации), т. е. соответствующего семантического компонента и выражающей его «лексической морфемы». Остальные семантические компоненты, в том числе и самые главные (родовые, категориальные), могут при этом не иметь собственного лексического выражения, например, в слове *поганка* для значения 'гриб' нет соответствующей «лексической морфемы», а мотивационный признак (*поган*) и предметность (*к*) такие морфемы имеют. С другой стороны, в слове могут быть морфемы, значение которых не имеет отношения к мотиву номинации или даже вообще «не участвует» в его семантической структуре, т. е. оказывается нерелевантным (например, префикс *вы-* в слове *выключатель* в отличие от *под-* в слове *подоконник*). В случае же собственно семантической деривации (метонимии, метафоры и др.) в производном слове вообще оказывается представленным лишь мотивационный признак или «образ» (ср. *бездна* 'о множестве, большом количестве чего-либо'). Таким образом, слово имеет внутреннюю форму, если оно сохраняет в своем морфемном составе и семантической структуре указание на мотивирующий признак и производящее слово. Наконец, необходимо считаться с тем, что внутренняя форма слова со временем утрачивает свою актуальность, а метафора стирается, и «история каждого слова — это история его перехода из разряда „мотивированных“ слов-описаний в разряд немотивированных слов-ярлыков» [Исаченко 1958: 340].

³ Отождествление мотивированности с производностью (выводимостью) предполагает динамический аспект репрезентации, в то время как определение словообразовательной мотивированности часто формулируется в терминах отношения, корреляции (т. е. исходит из статического, релятивного способа репрезентации). Ср. в «Русской грамматике» 1982 г.: «Словообразовательная мотивация — это отношение между двумя однокоренными словами, значение одного из которых либо а) определяется через значение другого (*дом* — *домик* 'маленький дом', *победить* — *победитель* 'тот, кто победил'), либо б) тождественно значению другого во всех своих компонентах, кроме

деления так или иначе отсылают к «акту» номинации: первое подразумевает сохранение в слове «следов» производящего слова (в виде «лексической морфемы», соответствующей мотивационному признаку); второе — актуальность семантической связи производного слова с производящим. То, что в понятии мотивации (мотивированности) проступает «динамизм», деривационные отношения, согласуется с основным общезыковым значением слов *мотив*, *мотивация*, *мотивировка* (ср. в [БАС 6: 1296]: «**Мотив** 1. Основание, причина, повод (к какому-либо действию); **Мотивация**. Совокупность доводов, мотивов в пользу чего-либо; мотивировка»).

Для этимологии понятие мотивации (и в формальном, словообразовательном, и в семантическом смысле) является одним из кардинальных и внутренне связанным (как и в словообразовании) с понятием формальной и семантической деривации (производности). Семантическая мотивированность служит важнейшим (иногда главным) критерием при принятии того или иного этимологического решения.

В ономасиологии понятие мотивации обсуждается главным образом в связи с проблемой конвенциональности (произвольности) ~ неконвенциональности (мотивированности) языковых единиц и проблемой внутренней формы слова (т. е. предусматривается как деривационная, так и реляционная трактовка); понятие мотивации часто совпадает с понятием способа номинации.

Семантическая мотивация, подобно словообразовательной, определяется как производность, имеющая направление: от мотивирующего слова к мотивируемому [Апресян 1974: 170], однако, в отличие от словообразования, в семантике отношение мотивации не зависит от формального (морфемного, словообразовательного) родства слов. В работах по лексической семантике (прежде всего в трудах Ю. Д. Апресяна и его школы) много раз было показано, что семантические отношения между словами, в том числе отношения мотивации, носят не индивидуальный, а системный характер, т. е. они отличаются повторяемостью, регулярностью и действуют на значительных рядах или даже массивах лексики.

Регулярность мотивационных отношений проявляет себя в существовании мотивационных моделей, охватывающих не единичные пары слов, а целые классы слов — семантические поля. Мощност этих моделей, т. е. объем покрываемой ими лексической «массы», может быть различной. Это могут быть такие обширные поля, как,

грамматического значения части речи (*бежать* — *бег*, *белый* — *белизна*, *быстрый* — *быстро*) [РГ: 133].

например, названия деятеля, которые связаны регулярным мотивационным отношением с названиями действия (*писать* — *писатель*, *учить* — *учитель* и т. д.), или менее крупные лексические объединения, как наименования учреждений, которые могут регулярно приобретать значения «здание, в котором помещается учреждение» (*школа*, *суд*, *больница* и т. д.), причем возможна и обратная мотивация (ср. значение слова *Кремль*, *Белый дом* в выражениях: *планы Кремля*, *реакция Белого дома* и т. п.), или еще менее крупные лексические группы, как, допустим, названия мифологических персонажей, мотивированных «локативами» (ср. *домовой*, *домовик*, *полевой*, *банник*, *водяной*, *леший* и т. д.). Это могут быть и «предметные» поля, как, например, названия животных, которые могут с высокой степенью регулярности «мотивировать» названия растений (ср. растения *барашки*, *блосник*, *волчье лыко*, *воробейник*, *воронец*, *вороний глаз*, *дятлина*, *жабовник*, *журавельник*, *заячья капуста*, *козляк*, *кошачий горох*, *кротовик*, *кукушкины слезки*, *курячьи очи*, *львиный зев*, *лягушечник*, *медвежье ухо*, *мышинный горох*, *петушки*, *рачки*, *свиной*, *собачник*, *сокол*, *ужовник*, *утичье молоко*, *чижик*, *щучка*, *ястребинка* и мн. др.). В первом случае семантическое единство слов в «мотивированном» поле носит категориальный характер и получает формальное выражение по большей части в общей семантике суффиксальной морфемы; во втором — семантическое единство носит предметный характер и формально выражается в общности (принадлежности к одному семантическому полю) корневой (или «ключевой») морфемы; в обоих случаях возможно и полное формальное тождество мотивирующего и мотивированного слова.

Слависты, занимавшиеся изучением отдельных тематических групп лексики в одном языке или в общеславянском масштабе, уже давно обращали внимание на регулярные мотивационные модели, связывающие между собой те или иные лексико-семантические поля⁴. На-

⁴ Здесь необходимо сделать одно существенное пояснение. Современная лексическая семантика пользуется понятием семантического поля строго применительно к одной языковой системе (и одному, условно синхронному срезу). Между тем в лексикологических (и этимологических) исследованиях, так сказать, полисистемного масштаба, имеющих дело, например, с русской диалектной лексикой или лексикой родственных (славянских) языков, с диахроническим изучением лексики, также используется понятие поля (или лексико-семантической группы), т. е. группировка слов по тематическому принципу: так же, как и в лексической семантике, изучается, например, лексика родства, лексика цветообозначений, ботаническая лексика, метеорологическая, предметная, локативная, темпоральная лексика и т. д. Очевидно, что эти

пример, славянская географическая терминология (названия рельефа) обнаружила системные связи (пересечения) с анатомической лексикой (*голова, чело, лоб, нос, око, устье, хребет* и др.), с названиями посуды (*кадолб, казан, котел, крина, макотра, лонец* и др.), с терминологией ткаческих орудий (*бердо, било, лядо, гребень, прясло* и др.), с лексикой строительства (*окно, гряда, порог, гора, верх, дол* и т. п.), с обозначениями погоды (*моча*), с названиями скошенной травы (*болото, болотина, берег, гало, лядо, поплав, багнина*) и др. [Толстой 1969]. Направление мотивации здесь различно (и притом не всегда очевидно), например, анатомическая лексика (вероятно, и лексика посуды) служит мотивирующей основой для географических названий, а названия скошенной травы сами мотивированы географическими терминами; возможны и «параллельные» номинации с одной мотивацией в разных семантических полях (типа *верх, дол*).

Очевидно, что каждое слово в отношении к мотивации имеет два измерения — внутреннее и внешнее (или левое и правое, пассивное и активное): оно может быть мотивированным, в нем может быть репрезентирована некая мотивационная модель (в том числе и нулевая), и — оно может быть мотивирующим, т. е. само может мотивировать другую (или другие) номинации. Например, слово *черника* «слева» связано мотивационным отношением со словом *черный*, которым оно

два вида полей сходны только в одном отношении — в отношении тематического принципа группировки лексики, они дают примерно одинаковое разбиение лексикона на группы. Однако по второму конституирующему признаку поля, относящемуся к внутренней структуре такого рода тематических объединений слов, они принципиально различны, поскольку семантические отношения внутри одной системы (отношения синонимии, антонимии, родо-видовые и прочие семантические корреляции) имеют совершенно другое содержание, чем в случае «полисистемного» тематического поля (заметим, кстати, что последние еще очень мало изучены). Вместе с тем, если посмотреть на те и другие «поля» с ономаσιологической точки зрения, как на совокупность номинационных единиц, соотносительных с определенным фрагментом внешнего мира, то сходство их окажется значительно большим, причем набор мотивационных моделей (а следовательно, и культурное содержание) во втором случае (полисистемном) окажется богаче. Еще одним обстоятельством, сближающим (с точки зрения методологии) понятия моно- и полисистемного семантического поля, можно считать общую когнитивную («смысловую» в широком понимании) основу диалектов одного языка или родственных (например, славянских) языков при едином фонде используемых ими языковых знаков (лексических средств), развивающих семантические и номинационные потенции общего праязыка.

мотивировано (это верно и в случае, если слово понимать как результат «конденсации» словосочетания *черная ягода*), а «справа» — со словом, скажем, *черничник*, которое, наоборот, мотивировано им. Оба этих показателя (внутренняя форма, мотивированность номинации и, с другой стороны, мотивационная потенция) определяют место слова в семантической системе языка и составляют одну из его парадигматических характеристик. Точно так же каждое семантическое поле (лексико-семантическая группа) характеризуется двумя показателями: присущими ему и воплощенными в его лексике мотивационными моделями (в том числе и нулевыми, т. е. наличием и долей немотивированных слов) и теми мотивационными моделями, в которых составляющие его слова участвуют в качестве мотивирующих по отношению к лексике других семантических полей (или, что то же самое, набором и типом других полей, в которые входят слова, мотивированные словами данного поля)⁵.

Отношения «левой» (внутренней) и «правой» (внешней) мотивации для одного слова, как и для целого поля, не симметричны: одни лексические поля (и отдельные слова того или иного поля) имеют развитую систему внутренних мотивационных моделей и менее развитую сеть семантической деривации (таковы, например, имена лиц, регулярно называемых по характерному действию, функции, разного рода признакам и т. п.); другие, содержащие по преимуществу немотивированную лексику или «слабо мотивированную» (т. е. не располагающие набором регулярных моделей номинации), могут, однако, активно развивать собственную семантическую деривацию (т. е. имеют сильную «правую» область, мотивационную потенцию). К последним относятся прежде всего «ядерная» лексика основного словарного фонда (глагольная и именная — названия частей тела, терминология родства, базовая лексика природы, названия цвета, пространственных признаков, основных физических действий и т. п.). Разумеется, возможны частные случаи относительной «уравновешенности» внутрен-

⁵ Наряду с объединением слов в семантические поля на основе их денотативной общности возможна (и необходима) группировка слов на основе общности их мотивационной модели (мотивационного признака). Такие мотивационные поля (ряды, парадигмы и т. п.) должны объединять разнородные в семантическом и денотативном отношении слова, например, все слова, мотивированные названиями растений (животных, частей тела, цветообозначениями и т. д.). Семантическая структура таких мотивационных полей (их денотативное поле, спектр, парадигма) служит важнейшей характеристикой донорской, мотивирующей лексики, но она существенна также и для экспликации семантических свойств мотивированной лексики.

них и внешних показателей: так, названия растений в целом характеризуются достаточно обширным набором «левых» мотивационных связей, т. е. числом воплощенных в них разных номинационных моделей, но в то же время обнаруживают значительную активность в качестве мотивирующих основ в других семантических полях (при этом чаще всего «левая» мотивация характерна для одних лексем поля, а «правая» — для других); в отличие от фитономов, названия животных обладают развитой «правой» мотивационной потенцией (т. е. они часто выступают в роли мотивирующих слов для самых разнообразных семантических полей) при относительно слабой «левой» (внутренней) мотивированности.

Обратимся теперь к понятию картины мира и посмотрим, какова связь между понятиями мотивации и картины мира.

Нет необходимости говорить о том, как популярны в современной лингвистике направления, связанные с антропологическим, когнитивным, культурологическим подходом к языку, изучающие разные аспекты проблемы соотношения языка и культуры, языка и знаний о мире. Нельзя в то же время не признать, что такие кардинальные для этого типа исследований и широко употребительные понятия, как «картина мира», «языковая картина мира», «наивная картина мира», не имеют общепринятой трактовки и слабо конкретизированы в своем содержании. Не ясно прежде всего, идет ли речь о картине внешнего мира, существующего отдельно от человека и независимо от него, или о картине ментального мира, т. е. представлений человека о мире. Думаю, что язык одновременно говорит о мире и о понимании, категоризации мира человеком, но эти два вида информации в некоторых случаях удается различать (ср. различие «фиксации», «интерпретации» и «оценки» свойств объекта в акте номинации [Березович, Рут 2000: 36–37]). Нет также ясности в понимании границ того, что непосредственно относится к языковой компетенции (составляет собственно языковую картину мира), а что выходит за пределы языковой компетенции и принадлежит сознанию вообще или культуре вообще (т. е. также неязыковым формам культуры) и не находит прямого отражения в языке (вероятно, следует говорить о разной степени включенности в язык тех или иных знаний о мире) [Tolstaja 1998].

Далее (это уже относится к методам изучения картины мира), требует осмысления и оценки соотносительная содержательность и степень адекватности реконструируемой картины мира в зависимости от направления изучения: семантического (семасиологического, т. е. от слова к денотату) или ономасиологического (от денотата к слову).

Каждый из двух подходов имеет свои преимущества и ограничения: ономаσιологический подход как будто более непосредственно и, может быть, более системно (более крупно) воссоздает «образ мира, в слове явленный», зато семантический подход, изучение сочетаемости и прагматических факторов, влияющих на семантику слова, вскрывает более тонкие механизмы сознания и восприятия мира. Можно было бы сравнить в этом отношении, например, диалектный словарь как продукт семантического анализа, исходящий от слова и предлагающий его толкование, его семантическую парадигму (термин В. Н. Топорова), и — ономаσιологические карты диалектного лексического атласа, представляющие лексику как ответ на вопрос о том, как называется та или иная реалья, т. е. определяющие «лексическую парадигму» (лексическое поле) реалии или концепта (в принципе тот же тип информации содержит идеографический словарь)⁶.

Известно, что картина мира находит отражение уже в самом факте именования того или иного объекта действительности отдельным языковым знаком, независимо от способа номинации, от мотивированности знака (вспомним пресловутые виды снега у эскимосов). Многократное использование в номинации одного и того же знака (морфемы, слова) означает, что все реалии внешнего мира, поименованные с помощью такого знака, в сознании носителя языка оказываются семантически связанными, между ними устанавливается некоторое содержательное сходство по тому или иному признаку (свойству, функции). Отношения между членами такого этимологического (словообразовательного) гнезда подчиняются своим закономерностям, сравнимым с семантическими отношениями между отдельными значениями многозначного слова, но более регулярным, благодаря большей категориальности (и формальной закреплённости) словообразовательных моделей по сравнению с семантическими (ср. понятие этимолого-семантического поля у В. Г. Гака [Гак 1998: 691–719]). В какой мере значимы здесь мотивационные отношения? Естественно, что семантиче-

⁶ Интересная попытка конкретизации ономаσιологического подхода предложена екатеринбургскими диалектологами Е. Л. Березович и М. Э. Рут, обосновавшими понятие «ономаσιологического портрета реалии» (по аналогии с введенным Ю. Д. Апресяном понятием «лексикографического портрета лексемы»). Создание такого «портрета» предполагает привлечение в качестве «базового материала» 1) «парадигмы исконных обозначений соответствующей реалии» (речь идет о русской диалектной лексике и семантике) и 2) «фактов семантической деривации на базе этих обозначений» [Березович, Рут 2000: 34]. Ср. понятие лексического поля реалии в работе [Толстая 1989: 219], см. с. 214–219 настоящей книги.

ская связь слов, связанных отношением непосредственной производности (словообразовательной мотивированности), сильнее (измеряется большим числом общих сем), чем у слов, таким отношением не связанных (например, у слова *земляничный* будет более тесная семантическая связь со словом *земляника*, чем со словом *земля* или *земляной*).

Разумеется, семантическая связь может осознаваться в большей или меньшей степени, она может и вовсе не осознаваться, а поддаваться лишь этимологической реконструкции, однако изначально, на стадии возникновения слова, она должна была быть актуальной. Значит, мотивационные связи, существующие в языке, характеризуют структуру ментального мира, то, как человек (язык) категоризирует мир. Сообщает ли это нам что-нибудь о самом мире? Можно сказать, что мотивированное слово через свой «мотивационный признак» (свою внутреннюю форму) способно указать на некоторое реальное свойство денотата, например, слово *черноризец* ‘монах’ указывает на то, что монахи носят (носили, так сказать, в «момент» номинации) одежду черного цвета; номинация *медведь* — что медведи едят мед (до тех пор, пока внутренняя форма сохраняла актуальность), а *осел* в значении ‘упрямый, тупой человек’ — что животное осел отличается упрямством (заметим, что в первых двух случаях на основании внутренней формы мы делаем заключение о свойствах номинируемого объекта, а в третьем — скорее о свойствах «мотивирующего» объекта).

Вместе с тем известно, что признаки денотата, используемые при номинации, не обязательно отражают существенные свойства объекта, они могут быть случайными и даже мнимыми, не соответствующими реальным свойствам (например, *летучая мышь*, *гиппопотам*), о чем свидетельствует уже сама множественность мотиваций в номинации одного и того же объекта, одной и той же реалии внешнего мира в разных диалектах одного языка или разных языках (родственных и не родственных). Разные названия, соответствующие одному денотату, способны раскрывать разные его свойства, но они не исчерпывают этих свойств и не исчерпывают всех релевантных признаков, соответствующих понятию (например, названия одного гриба *подосиновик*, *красноголовик* и *боровик* указывают на три разных признака, недостаточных в совокупности для раскрытия содержания понятия).

Информация о мире, извлекаемая из внутренней формы, по своему содержанию ограничена ответом на вопрос, какой мотивационный признак положен в основу номинации (тем самым — какие два объекта сближены в акте номинации). По-видимому, гораздо больше информации о мире (ментальном и реальном) может быть извлечено при обращении к собственно мотивам номинации, т. е. к вопросу о том, почему тот или иной признак выбран в качестве основы номи-

нации. Ответ на этот вопрос и является мотивацией в собственном смысле слова, соответствующем его общезыковому значению⁷.

Содержание такой мотивации (т. е. ответ на вопрос «почему?») может иметь как языковой, так и неязыковой характер. Напомню хрестоматийный пример Бенвениста с французскими глаголами *voler* ‘летать’ и *voler* ‘красть’. Отсутствие ощутимой семантической связи между выражаемыми этими словами идеями в современном языке заставляет считать их омонимами. Между тем, когда Бенвенист обращается от «смыслов» (т. е. языковой семантики) к «вещам» (т. е. внеязыковой действительности), то там, в мире «вещей», он находит недостающую в языке мотивировку (в причинном смысле). Этой мотивировкой для него служит средневековый обычай соколиной охоты, когда охотник выпускал сокола, сокол летел и похищал добычу (птицу). Наличие двух смыслов у одного языкового знака объясняется, по Бенвенисту, совмещенностью соответствующих смыслов в специальном языке соколиной охоты (и в конечном счете совмещением соответствующих реалий, т. е. действий, во внешнем мире) [Бенвенист 1974: 332–333].

Тем не менее, подобные «реальные» (внеязыковые) объяснения не всегда обладают доказательной силой и, с другой стороны, не всегда необходимы. Более убедительны в подобных случаях собственно языковые «доводы», а именно наличие примеров (в том же или в другом языке), воплощающих ту же самую мотивационную модель (то же «сочетание смыслов»). Даже в этом, действительно трудно поддающемся семантической реконструкции случае (примере Бенвениста) можно найти, как кажется, чисто языковое подтверждение связи понятий «летать» и «красть»: оно представлено, в частности, в русских словах *налет*, *налетчик*, мотивация которых (через глагол *налетать*) не требует обращения к средневековым французским обычаям и каким-то сугубо специальным контекстам.

Мотивация в этом прямом значении, т. е. причина выбора того или иного основания (признака) номинации и, соответственно, выбора лексической единицы как деривационной базы номинации (или

⁷ Однако следует признать, что и первый вопрос (какой признак объекта используется в качестве основы номинации) нуждается в более внимательном и глубоком рассмотрении. Пока что нет даже предварительной «типологии» мотивационных признаков, представления об их онтологическом, семиотическом, функциональном, культурном и т. д. содержании, об их иерархии и, главное, об их предпочтительном использовании в том или ином семантическом поле, в том или ином денотативном пространстве. Некоторые подступы к этой теме предлагаются авторами статей в сборнике «Признаковое пространство культуры» [Признаковое пространство 2002].

мотивирующей основы в словообразовательном смысле), лежит уже вне компетенции (плоскости) языка, в сфере ментальных представлений и, следовательно, имеет более прямое отношение к тому, что называется картиной мира. Есть, конечно, простые случаи, когда причина выбора признака мотивации (семантическое основание номинации) прозрачна и не требует объяснения. Это особенно характерно для номинаций, использующих признаковые основания: например, *указатель* — ‘то, что указывает’ (одновременно «потому что указывает»), *крикливый* — ‘такой, который кричит’ (= «потому что кричит»), *умник* — ‘тот, кто умный’ (= «потому что умный») и т. д.

Однако в других случаях причина выбора именно данного признака (т. е. собственно мотивация) оказывается не столь очевидной и требует обращения к экстраязыковым сущностям — ментальным образам, мифологическим представлениям, ритуальной сфере или практическому опыту. Например, распространенная у славян номинация бабочки с использованием лексики с основным значением ‘душа’ или ‘мифическое существо, дух (демоническая душа)’ непосредственно связана с народными представлениями о бабочке как воплощении души или как о «знающей» (обладающей сверхзнанием), о демонической природе этого насекомого (ср. такие ее названия, как болг. *веицица*, укр. *відьма*, *босорка*, *стрига*, пол. *czarownica*, рус. жидр. *ворогуша*, рус. калуж., олонец. *душа*, *душечка*, ю.-слав. *мара*, *самовила*, *вампир* и т. п.) [Терновская 1989]. Лексическое поле другого насекомого — божьей коровки — содержит не только мифологически мотивированные наименования типа макед. *невеста*, с.-х. *мара*, *буба мара*, вост.-слав. *солнышко*, *кукушка* и т. п. [Терновская 1995а], но и названия, прямо «цитирующие» заклинательные приговоры или детские песенки, обращенные к божьей коровке: белор. *петрык*, *андрэйка*, *андрэйка-бажок*, *братка-кандратка* и т. п. [Жывёльны свет 1999: 83–85], т. е. в них представлена особого рода мотивировка — фольклорными текстами⁸.

⁸ Понятие текстовой мотивации как одного из регулярных приемов, используемых в языковых номинациях (наряду с сакральной и оценочной), применяется, в частности, И. В. Родионовой при характеристике русских диалектных номинаций, производных от имен библейско-христианских персонажей: «Под текстовым компонентом мы понимаем фрагменты народных представлений о персонажах-носителях имен или локусах — фрагменты, текстовые по природе, т. е. имеющие структуру синтагмы, где один элемент (эксплицированный в номинативной единице) потенциально связан с определенным нарративным рядом: например, представление о копье Егория, репрезентированное в фитониме *егорьево копье*, возводится к истории о битве

Примеры такого рода, демонстрирующие необходимость обращения к экстралингвистическим данным для реконструкции семантического основания (т. е. собственно мотивации) номинации, можно в изобилии почерпнуть из этимологических трудов. В свою очередь экстралингвистическая мотивированность лексики обеспечивает исследователям возможность «культурной реконструкции», т. е. извлечения культурной информации (представлений о мире и ментальном мире) из семантических мотивировок. Так, реконструкция древнейших мифологических представлений о той же божьей коровке базируется преимущественно на языковых данных, т. е. на анализе семантических мотивационных моделей и конкретных мотивировок в ее лексическом поле [Топоров 1978; 1980]; реконструкция славянских представлений о радуге может быть осуществлена на основе анализа лексического спектра ее номинаций [Толстой 1976]. Можно назвать еще опыт реконструкции древних форм подсечного земледелия на основе анализа соответствующей терминологии, принадлежащий Л. В. Куркиной [Куркина 1998].

Если изучение «внутренней» мотивации (мотивационных моделей или моделей номинации) в отдельных группах (семантических полях) русской и славянской лексики получило широкое распространение и стало привычным «жанром» (аспектом) лексикологических и семасиологических исследований, то проблема «внешних» мотивационных моделей, анализ целых семантических полей с точки зрения их мотивационных потенций и в теоретическом, и в практическом отношении почти не привлекали внимания исследователей. К числу редких работ, где эта проблема рассматривается, можно отнести две интересные публикации белградского этимолога Марты Белетич. Одна из них посвящена двусторонним мотивационным отношениям между ботанической терминологией и терминологией родства, т. е., с одной стороны, фитонимам, мотивированным лексикой родства (имеются в виду названия растений, производные от слов *баба*, *дед*, *брат*, *сестра*, *мать*, *мачеха* и т. п.), с другой — роли фитонимов как производя-

этого святого со змеем; употребление слова *пилат* по отношению к злому, жестокому человеку мотивировано актуализацией в сознании носителей языка сюжета о пленении, пытках и казни Христа» [Родионова 2000: 7]. При этом текстовая мотивировка, как следует из приведенной цитаты, базируется на содержательной стороне текста и предполагает в качестве мотивирующего признака «мотив» (единицу семантической структуры текста). Между тем в языковой номинации нередко используется и прямая «цитация» некоего прецедентного текста (как в приведенных народных названиях божьей коровки), т. е. элементы «плана выражения» текста, его формальной (вербальной) структуры.

шей базы для группы терминов родства (здесь главным образом рассматриваются некоторые общие понятия родства, мотивированные «растительными» лексемами типа *корень, стебель, лоза, пень, ветвь, плод* и др., а также «ритуальные» заместительные имена-обращения «растительного» характера — *цветок, роза, ягода* и т. п., употребительные у южных славян в ситуации, когда новобрачная попадает в дом мужа и должна, согласно этикету, избегать прямого именованя мужа и его родственников) [Бјелетић 1996]; к теме «растительных» мотивировок в номинации ритуальных лиц можно добавить, например, укр. *береза* ‘парень или девушка, избираемые распорядителем во время вечерниц’ [Гринченко 1: 51]; в Полесье *береза* также ‘один из свадебных чинов’; ср. еще *ягодка, ягодинка* и т. п. как ласковое обращение или именование в русской фольклорной лирике и т. п.

Другая работа [Бјелетић 1999] посвящена мотивационным потенциям анатомической лексики в том же семантическом поле родства и представляет собой небольшой словарь «анатомических» номинаций отношений родства; к ним относятся такие общеславянские лексемы, как (привожу их в русской огласовке) *кость, мясо, плоть, кровь, пуп, сердце, колено, жила, семя, пояс*, которые в семантическом поле родства в разных славянских языках выступают главным образом в качестве своего рода гиперонимов, т. е. обозначают общие понятия «родство», «происхождение», «потомство», «поколение».

Собственно говоря, в этих работах оказываются как бы совмещенными «внутренний» и «внешний» аспект регулярной семантической мотивации, поскольку, с одной стороны, в каждой из них речь идет об одной из «внутренних» мотивационных моделей семантического поля родства (в первой также и поля фитонимов), а с другой — главное внимание уделяется не мотивированным, а мотивирующим словам, их семантике и их месту в системе своего (мотивирующего, «донорского») семантического поля. Автор, основываясь на общеславянском литературном и диалектном материале, не просто констатирует наличие соответствующих мотивационных моделей в славянской лексике родства (т. е. моделей «термин родства — фитоним», «фитоним — термин родства» и «анатомический термин — термин родства»), но и пытается ответить на вопрос, чем объясняются эти способы номинации, какие более глубокие слои смыслов объединяют столь разные идеи (например, в случае соматизмов и терминов родства это концепты рождения, плодородия). В поисках ответа на эти вопросы автор обращается в том числе и к народным биологическим и антропологическим представлениям, лежащим в основе сближения соответствующих семантических полей. Что же касается механизма семантической деривации от названия части тела к термину родства, то он может быть

разным в разных конкретных случаях: в одних это может быть метонимия, в других метафора, в третьих может действовать исконный (этимологический) синкретизм значений (как, например, в слове *колени*).

Как уже отмечалось, разные тематические группы лексики (семантические поля) обнаруживают разную мотивационную потенцию и продуктивность (что само по себе заслуживает внимания и требует объяснения). К наиболее продуктивным в этом отношении «донорским» полям принадлежит как раз соматическая лексика, и это вполне согласуется с антропоцентризмом восприятия мира человеком. Части тела (человека и животных) наложили свой отпечаток на множество других лексических сфер, они буквально пронизывают собой весь лексикон, их рефлексy можно обнаружить в самых разных его отделах: в собственно предметном поле (все эти *ручки, ножки, носики, ушки, зубцы, спинки, язычки, кулачки, коленца* и т. д.), в сфере пространственных (локативных, топографических и географических) номинаций (*горло, устье, хребет, подошва, нос, лоб, чело, око, палец* и т. д.), в области пространственной ориентации (*лицом, боком, спиной, головой, в хвосте* и т. д.), в строительной в широком смысле лексике (от *матица, окно* и др. вплоть до таких названий, как *детинец* ‘укрепленное поселение, крепость’ и *место* в значении ‘город’ — как убедительно показал на диалектном материале А. Ф. Журавлев, оба слова восходят к анатомическому *детское место* ‘плацента’) [Журавлев 2005: 431–432].

Далее, соматизмы представлены в лексике пищи (*печенка, почки, грудинка, шейка, крылышко* и т. д.), очень широко в ботанической номенклатуре (*анютины глазки, белогловник, волоког, воловий язык, волчьи глазки, вороний глаз, драконова кровь, зубник, кошачья лапка, кукушкины слезки, львиный зев, мышьи ушки* и т. д.), в терминологии мер (*локоть, пядь* и т. д.); как уже говорилось, в номинации понятий родства; наконец, во множестве «непредметных» полей — в номинации абстрактных понятий, эмоций, чувственного восприятия, социально-юридических отношений, о чем писал В. Г. Гак [1998: 701–719] и многие другие; соматизмы образуют богатую сеть фразеологии и паремиологии [Krawczyk-Турга 1987]. Одновременно анатомическая лексика связана глубинными смысловыми отношениями с другими ядерными пластами лексики, такими, в частности, как терминология родства, рождения и сфера производства. Между анатомическим *матка* и термином родства *мать* связь столь внутренняя, что здесь трудно говорить о семантической деривации, несмотря на наличие формального показателя производности.

Чисто лингвистические исследования мотивационных возможностей и мотивационной продуктивности отдельных лексических групп

или семантических полей вплотную смыкаются с теми областями гуманитарной науки, которые в своей реконструкции наивной картины мира выходят за рамки языковой системы, во-первых, в сферу текстов (начиная от паремиологии и включая фольклорные, мифопоэтические, заклинательные и т. п.), а затем и в сферу ритуала, повседневной практики, верований. Прямым «продолжением» (или расширением) лингвистического понятия мотивации оказывается в этом случае понятие кода, широко используемое в этнолингвистических и антропологических исследованиях (правда, далеко не в одном значении — см. [Байбурин, Левинтон 1998]).

Как и мотивация, код предполагает «вторичное» использование знаков, уже имеющих закрепленное за ними «первичное» значение, но при этом знаки могут иметь не только языковую природу (звуковую субстанцию), но и внеязыковую — это могут быть вещи, действия, природные объекты и другие реалии жизни или ментальные сущности. Растительный или животный код, отличающиеся высокой «мотивационной» продуктивностью, могут оперировать как названиями растений или животных, придавая им новое, символическое значение, так и самими растениями и животными в том же значении. Например, фитонимом *калина* у восточных славян в некоторых районах обозначались разные предметные символы свадебного обряда: красная лента, символизировавшая девичество невесты, рубаха невесты со следами дефлорации и др.; *калиной* называлась песня, исполнявшаяся на свадьбе; выражение *ломать калину* означает ‘лишить девственности’, а *потерять калину* — ‘утратить девственность’; вместе с тем в самом обряде обязательно фигурировала реальная ветка калины или ягоды калины: их вывешивали на доме, из которого выдавали замуж девушку, ими украшали каравай, наряд невесты; ветку калины, прикрепленную к бутылке с вином, посылали матери невесты, если ее дочь сохранила целомудрие до свадьбы, и т. д. (подробнее см. [Усачева 1999]).

Еще один пример. В славянской свадебной терминологии широко представлена «птичья» (особенно «куриная») лексика — в основном в номинациях, связанных с невестой: головной убор невесты носит название *кокошник* (от *кокошка* ‘курица’), *сорока*; свадебный хлеб у русских называется *курник* (реже *утка*, *гуска*, *голубка* и т. п.); птичьи названия получают украшения свадебного караваия (*птички*, *голубки* и др.) и т. д. В свою очередь сам обряд включает обязательные ритуальные действия с реальной курицей (ее в соответствии со сценарием крадут из дома невесты, ее — живую или зажаренную — посылают матери невесты после первой брачной ночи; жареную курицу разывает жених во время свадебного пира и т. д.). Присутствие птичьего

кода в традиционном свадебном обряде и его терминологии непосредственно связано с птичьей символикой и номинацией мужских и женских детородных органов (таких как *курица, птуха, потка, галка; петух, соловей* и т. п.) [см.: Успенский 1983а, 1987; Зайковска 1998; Зайковский 1998; Васева 2001; Площук 2001].

Если нас интересует то, что мы условно называем картиной мира, то очевидно, что языковые и неязыковые знаки в подобных случаях должны трактоваться одинаково, что они принадлежат одному семантическому языку (коду), и провести размежевание между ними на уровне смыслов очень трудно. Взаимозаменяемость языковых и неязыковых знаков в одних и тех же контекстах в рамках родственных этнокультурных традиций делает их субстанциональное различие не существенным и уравнивает их на уровне семантическом. Это не значит, что вообще не существует разграничения компетенций между языком и другими формами культуры, однако, по-видимому, их сближение и освоение пограничной полосы становится для гуманитарной науки знаменем времени, в особенности когда речь идет о лингвистике антропологического типа, с одной стороны, и антропологии (или этнолингвистике), обращенной к языку, с другой. Я думаю, что именно это имел в виду В. Н. Топоров, когда он назвал этимологию ближайшего будущего наукой, которая «предполагает выход за пределы семантики как преимущественной сферы поиска» в область, которую он назвал транс-семантикой, пояснив, что транс-семантика «имеет дело с разными „полями“, на которых она собирает урожай — с языковыми конструкциями, ... с „текстовым“ контекстом, ... с „внеязыковыми“ и „внетекстовыми“ реальными „денотатными“ ситуациями...» [Топоров 1994: 127–128].

Суммируя сказанное, можно заключить, что производящие, «донорские» свойства слова и других языковых единиц (вплоть до целых семантических классов лексики), или, как они здесь назывались, «внешние» мотивационные модели, не только представляют собой еще одно измерение системной организации лексики (лексической парадигматики), но и, может быть, теснее других языковых явлений примыкают к сфере неязыковой семантики, что непосредственно выводит их в область культуры (включает в систему культурных кодов).

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ И ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Выражение «точка зрения» — это своего рода метафора или метонимия, поскольку оно подразумевает не только собственно точку зрения, т. е. позицию наблюдателя (говорящего, субъекта речи, номинатора), но и угол зрения, поле зрения, аспект, ракурс и т. п., вообще способ видения наблюдателя, его восприятие мира и конкретного элемента этого мира, — иначе говоря, это когнитивная категория. Следует еще подчеркнуть, что категория точки зрения предполагает существование или по крайней мере возможность существования более чем одной точки зрения на один и тот же объект, в противном случае она утрачивает свой смысл.

Ситуация видения (смотрения и далее — интерпретации и категоризации) включает три главных компонента: 1) субъект видения, тот, кто смотрит и видит, кто воспринимает мир; 2) само смотрение или видение как процесс или состояние; 3) предмет наблюдения, видения, то, на что смотрят, что воспринимают; объектом изучения может быть каждый из них. В первом случае исследователя бы интересовало то, каким образом и на основе какого представления, образа предмета (языкового или культурного) можно реконструировать «присутствие» наблюдателя, субъекта восприятия и его тип (пол, возраст, конфессиональную принадлежность, отношение к той или иной эпохе, к тому или иному этносу или нации, его политическую позицию, психический тип, характер и т. д.). Во втором случае объектом анализа может быть то, как именно воспринимается предмет, рассматривается ли он узко или широко, многосторонне; эмоционально или объективно, нейтрально и т. д. Имеет значение также и то, с какой ситуацией и с какой целью связано само восприятие и категоризация: например, в языке это прежде всего ситуация номинации — первичной, когда возникает потребность создания нового слова для обозначения нового предмета (при этом выбирается одна из характерных черт номинируемого предмета, т. е. выбирается точка зрения), или — гораздо чаще — вторичной номинации, когда возникает проблема не создания, а выбора среди уже существующих языковых знаков (также с определенной точки зрения); или же, скажем, номинации «текстовой», когда речь идет о разных способах именования одного и того же объекта в тексте (типа *Мицкевич, поэт, автор «Пана Тадеуша», друг Пушкина* и т. п.). Наконец, третий ком-

понент — наблюдаемый предмет — дает основание для выводов относительно того, какие конкретные черты, стороны, параметры предмета оказались отраженными в его образе (языковом или культурном). В этом отношении понятие точки зрения обнаруживает очевидную близость с собственно лингвистическим понятием семантической мотивации.

Очевидно, что из трех названных составляющих на первое место следует поставить именно третье, т. е. предмет, точнее его «образ», закрепленный в языке и культуре, поскольку только на основе этого образа мы можем делать заключения о первых двух компонентах, т. е. о субъекте восприятия и о характере восприятия. Образ предмета — это то, что мы имеем, что нам дано в языке и культурной традиции (хотя и не всегда в прямом, непосредственном виде; если речь идет о языке, то этот образ мы должны «восстановить» из семантической структуры слова или выражения, из их сочетаемости, контекстов и т. д.), тогда как образ «наблюдателя», как и характер самого восприятия, требует достаточно глубокой реконструкции. Встает вопрос — как именно этот образ передает информацию о субъекте и его способе видения? На каком уровне и каким образом эта информация закодирована и как она может быть выявлена исследователем?

Когда речь идет о языке, показателем точки зрения является прежде всего внутренняя форма слова, раскрывающая мотивацию наименования данного предмета с помощью данного языкового знака или указывающая на характерный признак предмета, выбранный в акте его номинации, а также на точку зрения номинатора. Известно, что один и тот же элемент мира в разных языках и диалектах называется по-разному, на основе разных признаков предмета, выбираемых в качестве мотивирующих. Например, в севернорусских говорах гриб *Volletus rufus* называется то *подосиновиком*, то *красноголовиком*, *красным грибом*, *белым грибом* и др. Каждое название акцентирует какую-то одну характерную черту денотата: типичное место, на котором растет гриб (под осиной), цвет его шляпки (красный) или цвет его «тела» (белый). На точку зрения может указывать также явление внутриязыковой синонимии — ряд синонимичных наименований отражает разные стороны предмета, воспринимаемого с разных точек зрения и в разных связях данного предмета с другими предметами. Например, польские глаголы *wyciągać* ‘вытягивать’, *wydobywać* ‘извлекать, вынимать’, *wywlekać* ‘вытаскивать, извлекать’, *wybawiać* ‘избавлять, освобождать’, *wybierać* ‘выбирать, вынимать’ могут быть отнесены к одной и той же ситуации и одному и тому же действию, однако они указывают на разные аспекты ситуации и разные способы действия.

Другим показателем точки зрения можно считать многозначность слова, поскольку каждое из фиксируемых в словаре значений

репрезентирует особую точку зрения на обозначаемые словом денотаты. Например, за разными значениями слова *земля* стоят такие разные когнитивные позиции, которые позволяют соотносить между собой такие разные явления, как земля-планета, земля-почва, земля-страна, земля-субстанция и т. д., поскольку для номинации всех этих разных понятий используется один и тот же языковой знак. Каждое отдельное значение подключает слово к особому понятийному кругу, к особому ряду ассоциаций и противопоставляет его разным другим словам. Например, *старый* в оппозиции к *новый* — это не то же самое, что *старый* в его оппозиции к *молодой*, однако сам факт сосуществования этих двух значений в рамках одного языкового знака (слова) высвечивает определенную позицию субъекта (языка) как по отношению к соответствующим языковым единицам, так и по отношению к обозначаемым ими элементам внешнего мира.

В еще большей степени точка зрения присутствует в языковых выражениях, наделенных той или иной коннотацией или оценкой. То, что составляет ценность для одних, может ничего не значить в глазах других или даже оцениваться негативно. Множество примеров такого рода дает в частности политический дискурс, о чем уже не раз говорилось (ср. семантику и коннотации слов *правый* — *левый*, *красный* — *белый*, *демократия* и др.). Но и обыденный (народный) дискурс располагает подобными примерами. В некоторых севернорусских говорах слово *молочный* получает значение моральной оценки, например, *молочная частушка* означает ‘непристойная частушка’ (см. с. 478). Понятно, что подобное значение могло появиться у православных носителей русского языка, придерживающихся церковных регламентаций и запретов, связанных с соблюдением постов.

Обратимся теперь к символической семантике, семантике культурных единиц, к которым относятся как языковые, вербальные выражения (знаки), так и знаки иной природы и субстанции (предметы, растения, животные, другие элементы или явления природы — ветер, дождь, роса и т. п., а также действия, отношения, свойства, размеры, цвета и т. д.) — словом, все, что может стать носителем значения. В принципе здесь действует очень похожий на языковую номинацию механизм семантизации и символизации на основе некоторого выделенного признака предмета (реалии), который получает наибольший вес в сравнении с другими признаками и свойствами предмета (о причинах этого предпочтения следует говорить особо), так что предмет в целом начинает репрезентировать не столько себя самого, сколько именно этот отдельный признак. Например, метла (веник) используется в магических ритуалах как орудие отгона нечистой силы и потому становится символом отгона вообще (и вне этих ритуалов): часто,

по народным верованиям, достаточно просто выставить метлу «наоборот» (т. е. кверху прутьями) перед дверью дома, чтобы защитить живущую в нем семью от порчи, несчастья и всех прочих зол [Виноградова, Толстая 1993]. На чем основывается символическое значение? Очевидно, что оно возникает на основе практической функции предмета, используемого в повседневном быту для выметания мусора в доме или во дворе.

Подобно языковым элементам, элементы языка культуры могут характеризоваться символической многозначностью: одна и та же реалья может стать основой нескольких разных символов в зависимости от того, какое из ее свойств выступает в качестве основы символизации. Та же метла, о которой говорилось выше, может порождать еще один, причем прямо противоположный, символ, а именно может символизировать нечто нечистое, злое, опасное (что очевидным образом связано с тем, что она постоянно вступает в контакт с мусором), отсюда проистекает известный запрет прикасаться метлой к ребенку или вообще к человеку. Таким образом, мы имеем здесь дело не просто с многозначностью символа, но и с явлением своего рода энантиосемии, т. е. приобретения знаком противоположных значений, несовместимых друг с другом, при том, что каждое значение в отдельности, безусловно, имеет свою мотивацию.

Многозначность обнаруживает также символизм цветов: например, белый цвет получает позитивное, сакральное значение на основе его соотнесения с дневным светом, солнцем, жизнью, Богом. Однако другие ассоциации, например, с градом, вызывают в определенные периоды года (дни, праздники) запрет прикасаться к чему-либо белому (к предметам белого цвета) или заниматься побелкой (дома, печи), отбеливанием (например, полотна) ради того, чтобы предотвратить градобитие летом. Наконец, белый может трактоваться как лишенный цвета, бесцветный, «никакой», пустой и далее — как не принадлежащий жизни, относящийся к области смерти (ср. известный многим народам, в том числе и славянам, белый траур).

Наиболее яркие примеры актуализации точки зрения дает символика, связанная с аксиологией. Одним из таких примеров может служить интерпретация оппозиции «чет–нечет», которая с древнейших времен приобретает большое культурное значение, благодаря ее связи со столь фундаментальной когнитивной категорией, как число и счет. В книге В. В. Иванова «Чет–нечет. Асимметрия знаковых систем» [Иванов 1978] убедительно показана универсальность этой оппозиции и ее кардинальная роль в развитии человека, цивилизации и культуры. Еще ранее в совместных книгах В. В. Иванова и В. Н. Топорова [Иванов, Топоров 1965; 1974] была очерчена культурная сфера оппозиции

в славянской мифопоэтической традиции и ее соотношение с другими бинарными семантическими оппозициями (правый—левый, мужской—женский, верх—низ и т. д.). Сформулированный этими известными авторами вывод о том, что, как правило, с парностью связывается представление об удаче, счастливой судьбе, а с непарностью — о неудаче, несчастье, был принят многими исследователями языка и культуры, в том числе такими авторитетными, как Б. А. Успенский, А. К. Байбурин и др. См. [Толстая 2004, там лит].

Однако по данным, частично представленным в словаре «Славянские древности» [СД], ситуация выглядит прямо противоположным образом, а именно: положительное значение приписывается прежде всего нечетным числам и только в некоторых специальных контекстах положительную оценку получают четные числа. Это зависит именно от точки зрения и оценки.

Весь круг относящихся сюда данных, как языковых, так и культурных (т. е. обрядов, обычаев, верований, фольклора), распределяется между несколькими тематическими группами или ситуациями, для которых категория «чет—нечет» оказывается наиболее релевантной и актуальной. В разных локальных традициях состав этих ситуаций может не совпадать. Например, на Русском Севере в Каргополье эта оппозиция устойчиво связана со следующими темами: 1) большое значение придается числу бревен при строительстве дома, бани или хлева; 2) существенно число подкладываемых под наседку яиц; 3) имеет значение количество сучков на деревянных предметах утвари типа мутовки; 4) существует строгая регламентация числа лиц, участвующих в новогодних (и иных) магических ритуалах, совершаемых на перекрестке. Во всех перечисленных случаях безусловно предпочтительным оказывается нечетное число, а мотивировка этого обычая чаще всего бывает стереотипной: «Хлев надо строить так, чтобы было непарное число бревен; если же четное число — скот не будет вестись». Вне этих ситуаций парности редко придается значение.

В других локальных традициях круг тем может быть более широким. Например, в Полесье следят за тем, чтобы число колосьев, которые следовало по традиции оставить на поле несжатыми, было нечетным (*не до пары*), чтобы на свадьбе число женщин, которых приглашают для печения каравая, тоже было нечетным, чтобы в сеансе лечебной магии заговор или молитва звучали нечетное число раз, и т. п.

Существуют, однако, примеры, противоречащие этому принципу. Оказывается, что практически все они относятся к ситуациям особого типа, прежде всего к контекстам свадебно-матримониальным, в которых парность служит символом брачного соединения, т. е. является безусловной ценностью и потому всегда оценивается положительно.

В гаданиях девушек о замужестве четное число (например, число колец в заборе или количество взятых наугад и принесенных в дом поленьев), как правило, трактуется позитивно как знак скорого замужества. К редким исключениям относится, например, закарпатское свидетельство: девушка в рождественский сочельник выходит из дому и набирает столько поленьев, сколько может унести в руках. Войдя в дом, она начинает считать: если окажется четное число, то это значит, что в наступающем году она не найдет себе пары, не выйдет замуж. Интересно то, что значение, приписываемое в этом случае четности, тоже позитивно, но по-другому (с иной точки зрения) оценивается сама ситуация: акцент делается на том, что девушка останется как бы вне парности (все пары уже сложились) и теряет шанс найти себе брачную пару.

Еще один пример инверсии оценки парности дает «контекст смерти», для которого характерны и другие проявления инверсии (ср. переворачивание лавок, стульев, столов, обратное обычному движение справа налево и т. п.). Сербь на поминках зажигают две свечи, первые два бокала пьют за помин души, а третий — за здоровье живых. Болгарские женщины в знак траура носят на голове по два платка; белорусы считают, что нечетное число лиц на поминальном обеде предвещает новую смерть в доме. Подобных примеров можно привести немало.

Случаи инверсии ценностей, впрочем довольно редкие в славянских материалах, еще раз демонстрируют предпочтение общей негативной оценки парности (четности) над контекстно обусловленной позитивной ее оценкой. Вместе с тем они выявляют неоднозначность и сложный характер самого механизма символизации и оценки, предусматривающий возможность восприятия объекта (точнее самой прагматической ситуации) с разных позиций и под разными углами зрения.

ТЕРМИНОЛОГИЯ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ КАК ИСТОЧНИК РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНЕЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Исследователь традиционной духовной культуры, как правило, имеет дело с записями (опубликованными или архивными) собирателей-этнографов или фольклористов (в частном случае — собственными записями), т. е. со словесными текстами (описаниями), излагающими содержание народных обрядов или верований. Тексты такого рода в отличие от фольклорных текстов, т. е. записей песен, сказок, заговоров и т. п., не являются в собственном смысле слова культурными текстами, будучи лишь формой фиксации на языке описания (а не на языке изучаемой культуры) невербальных культурных текстов — обычаев, обрядов, верований. Даже если собирателю удалось точно воспроизвести рассказ носителя культурной традиции, его запись имеет в лучшем случае ценность аутентичного диалектного текста. Для исследователя обрядности выбор языка описания, языковая форма и структура текста описания, в сущности, не имеют значения, его интересует лишь полнота и точность содержания: последовательность и характер исполняемых в обряде действий, роли и поведение действующих лиц, функции используемых предметов, локативные и темпоральные условия обряда и т. п. Более тесную связь с языковым выражением имеет содержание верований, которые в отличие от обрядности не имеют невербальных (акциональных, предметных) форм выражения. Некоторые виды верований воплощаются в словесных текстах определенной, достаточно жесткой структуры (например, приметы, запреты, предписания, толкования природных явлений и т. п.) и приближаются по своему характеру к собственно фольклорным текстам, отличаясь от них меньшей устойчивостью, клишированностью языковой формы текста. Другие виды верований вообще не имеют (подобно обрядам) обязательной текстовой формы (словесного выражения) — их формой выражения служат мотивировки, логические связи (зависимость, эквивалентность, причинно-следственные отношения), цели (словесно формулируемые или подразумеваемые) обрядовых действий, обычаев, запретов и т. п. Таким образом, отношение между словесным текстом описания и исследуемым культурным текстом может быть различным: от почти полной автономности каждого (запись обряда) до их практического тождества (запись фольклорного текста).

Описания обрядов и верований, даже если они сделаны на языке наблюдателя, отличном от языка носителей традиции, как правило, включают в виде своеобразных цитат некоторые языковые элементы, принадлежащие носителям традиции. Это специальная терминология обрядов и верований, называемая семиотически (культурно) значимые реалии — ритуальные предметы, действующих лиц, действия, свойства, функции, отношения и т. п., обозначающая сами обряды или их части¹. Для исследователя-этнографа эта терминология, фиксируемая чаще всего случайно и неполно, имеет лишь вспомогательное значение как средство выделения и фиксации функционально релевантных элементов обрядности и верований. В свою очередь, лингвист, изучающий диалектную лексику, в силу недостаточного владения этнографическим материалом также не в состоянии обеспечить полноты и необходимой систематичности воспроизведения культурной терминологии, о чем красноречиво свидетельствуют диалектные словари, где она отражена крайне скудно. Ни этнографа, ни лингвиста не интересует характер связи между термином и реалией, между системой (рядом) терминов и системой (рядом) этнографических элементов. Между тем без понимания этой связи возможность использования терминологии как источника культурной (этнографической) информации остается достаточно ограниченной, да и сама интерпретация собственно культурных (этнографических) данных не может быть полноценной. Особая роль терминологии (сравнительно с ролью языка вообще) в изучении духовной культуры определяется тем, что она одновременно принадлежит и языку, и культуре и потому заслуживает систематического изучения с позиций комплексного этнолингвистического подхода. Будучи составной частью языка (лексики), терминология обрядов и верований подчиняется свойственным данному языку закономерностям формальной и семантической организации

¹ Понятие терминологии в языкознании неоднозначно: кроме специальной научной, производственной, технической и т. п. терминологии (в узком смысле слова), существуют такие разряды лексики, как названия растений, животных, природных явлений и т. п., которые также принято называть терминологией (народная, бытовая ботаническая, зоологическая, географическая, метеорологическая терминология, терминология родства и т. п.). Терминологический характер придают лексике такого рода ее номенклатурность по отношению к тому или иному кругу однородных объектов и вытекающая отсюда лексическая, семантическая, стилистическая и т. п. однотипность входящих в нее единиц (лексем), общие особенности референции, коннотации, прагматики и т. п. Именно в этом, втором смысле может быть названа терминологией лексика народных обрядов, поверий, мифологии.

лексики, способам номинации, правилам соотношения с другими единицами и подсистемами словаря и т. д. Будучи составной частью культуры (обрядов, верований), эта терминология определенным образом соотносится с другими элементами семиотического языка культуры и культурных текстов — акциональным, предметным, персонажным, локативным, временным и т. д. кодами обрядов и наравне с ними является носителем культурной семантики и знаковой функции. В обоих случаях следует учитывать как общие характеристики, объединяющие терминологию с другими разделами языка и культуры, так и — особенно — специфические свойства, выделяющие ее на фоне других языковых и культурных подсистем.

Метаязык традиционной народной культуры не имеет строго обозначенных границ. Не все семиотически значимые реалии, образующие культурный текст обряда или верования, получают терминологическое обозначение. Одни и те же элементы могут быть выражены специальными терминами в одних локальных традициях и не выражены в других. Между системой реалий и системой терминов нет, таким образом, прямого соответствия. Вместе с тем между ними существуют определенные соотношения, которые требуют специального изучения. В сфере обрядности отношения между терминологией и обрядовой реальностью представляются более регулярными и более прозрачными, чем в сфере верований. Состав обрядовой терминологии достаточно устойчив и включает в себя следующие группы терминов: 1) названия обрядов, их комплексов, их составных частей, хрононимы (народный календарь), 2) названия ритуальных предметов, 3) названия лиц — исполнителей, или, реже, адресатов, или объектов ритуальных действий, 4) названия ритуальных действий, 5) метаязык фольклора (названия песенных циклов, вербальных формул, танцев, игр и т. п.). Метаязык верований очертить значительно труднее, ибо он практически совпадает с языком вообще, с общеупотребительной лексикой. Специфической для него является лишь мифологическая терминология (названия и имена мифологических персонажей, близкие к ним обозначения субъектов, объектов и действий колдовства, магии, названия болезней и т. п.), а также лексика, имеющая отчетливую «культурную» мотивировку внутренней формы.

С лингвистической точки зрения для характеристики метаязыка традиционной народной культуры существенно разграничение специфической (обслуживающей только сферу обрядности и верований) и неспецифической лексики, апеллятивной лексики и ономастики, простых и составных терминов и фразеологии. Собственный фонд культурной лексики в славянских языках весьма обширен и до сих пор полностью не выявлен. Он включает специальные обрядовые и

мифологические термины, например, *бадняк, коляда, купала, пеперуда, додоло, русалка, навки, стрига, волколак, сурва, коливо, кутья, ирей* и т. п., и их производные, а также многочисленные словообразовательные и семантические дериваты от общепотребительных слов: *проводы, щедруха* (хрононимы), *колодка* (название обряда), *борода, краса* (названия ритуальных предметов), *деды* ‘предки, покойники’, *знать* ‘заниматься колдовством’, *шептать* ‘лечить, заговаривать’ и т. п. Нередки случаи, когда термин, специфически культурный для одной традиции, принадлежит к неспецифической, общепотребительной лексике в другой традиции (ср. *Купала* как специфически обрядовый термин в большинстве восточнославянских зон и *купала* ‘костер’ в ряде говоров). Метаязыковая функция таких терминов различна. Характерной чертой метаязыка традиционной культуры является нечеткость границы между апеллятивной и ономастической функцией, между названием и именем, что, безусловно, связано и с особенностями архаического сознания, которому свойственно олицетворение и персонификация предметов и явлений окружающего мира (ср. *Смерть, Доля, Коляда, Купала, Пятница, Неделя, Куга* и т. п.), и с особенностями номинации и узуса в сфере культурной лексики, ср. образование названий календарных праздников от названий ритуальных действий, предметов, персонажей (например, *Проводы, Кутья, Бадняк, Деды, Русалка* и т. д.). Значительная часть культурной терминологии представлена составными терминами — атрибутивными словосочетаниями (*юрьевская роса, живой огонь, Навская Троица*, болг. *мълчана вода, мъртва вода, богова пита, погани дни*, серб. *Бадње вече* и т. п.), предикативно-объектными словосочетаниями (*завивать березку, водить русалку, гукать весну, греть покойников; похороны кукушки*, болг. *ломене боговица* и т. п.), реже субъектно-предикативными конструкциями (*перун бьет, лихой крутит ‘вихрь’, дежа говееет, солнце играет*, болг. *лисицата се жени ‘грибной дождь’* и т. п.) и др.

Наиболее существенным с интересующей нас точки зрения представляется разграничение мотивированной и немотивированной культурной лексики. Возможности их служить источником экстралингвистического (в данном случае этнографического) содержания не равны. Изучение мотивационных моделей и связей не только обнажает внутреннюю форму отдельных терминов и их экстралингвистическое содержание и мотивировку (например, *мълчана вода* ‘вода, набираемая и приносимая в дом при соблюдении молчания’, *боговица* ‘рождественский хлеб, предназначенный Богу’), но и позволяет выявить признаки номинации, характерные для целых классов (рядов) этнографических реалий, например, номинация персонажей низшей мифологии по месту обитания, времени появления, характерным дей-

ствиям, издаваемым звукам, внешнему облику и т. д.; номинация ритуальных хлебов по сельским угожьям, хозяйственным постройкам и орудиям, по лицу или персонажу, которому они предназначены; птичий код в названиях обрядовых печений и т. п. Немотивированная лексика, наоборот, лишена внутренней формы и потому не может раскрыть экстралингвистических связей своих референтов, но зато она играет важную лингвистическую роль как семантическое ядро, служащее основой разветвленного пучка дериватов.

Обращение к терминологии как источнику реконструкции древней духовной культуры может быть сколько-нибудь эффективно только при условии, что эта терминология изучается системно. Изолированный термин дает крайне ограниченные возможности экстралингвистической (культурной) интерпретации. Собственно говоря, это то же требование системности, какое предъявляется в языкознании к изучению лексики вообще. Но применительно к терминологии духовной культуры оно нуждается в некоторой конкретизации с учетом специфики культурной лексики.

По отношению к культурной терминологии следует говорить о нескольких парадигмах (рядах, системах), в которые входит каждый термин:

1. совокупность всех названий, соотносимых с одной реалией и образующих лексическое поле данной реалии во всех исследуемых традициях, — аналог междиалектного синонимического ряда (например, весь ряд названий дожинальной бороды, рождественского сочельника, божьей коровки, радуги и т. д.);

2. совокупность терминов, соотносимых с рядом функционально однородных (межобрядовых) реалий в одной или нескольких традициях (например, терминология обрядовых хлебов, терминология ряженных, названия ритуальных костров, исполнителей обрядовых действий и т. д.) — аналог лексико-семантической группы;

3. совокупность терминов, соотносимых с одним обрядовым комплексом или кругом верований одной или нескольких традиций (например, терминология свадебного обряда, погребального обряда, жатвенных обрядов и т. д., народного календаря, демонологии, народной медицины и т. п.) — аналог лексико-семантического поля;

4. совокупность всех значений, соотносимых с одним термином (лексемой, корнем) во всех его специальных и общеязыковых употреблениях (например, все значения лексемы *коляда* и ее производных, лексемы *дед* и ее словообразовательных и семантических дериватов и т. п.) — аналог семантического поля лексемы (корня, словообразовательного гнезда);

5. совокупность терминов, объединенных общностью мотивирующего признака (например, все культурные термины, имеющие ботаническую, зоологическую, цветовую, антропологическую и т. д. мотивировку) — мотивационный лексический ряд.

Выделенные терминологические парадигмы представляют собой не только языковую реальность. С каждой из них соотносятся определенные семантические категории семиотического языка культуры. В каждой из этих парадигм закодирован некоторый связный культурный текст (иногда несколько текстов), подлежащий реконструкции и истолкованию, — архетипический текст божьей коровки, текст обрядовых хлебов, текст погребального обряда, текст *коляды* или *купалы*, текст цветовой или растительной символики. Текст, соответствующий одной реалии, не только по масштабу, но и по своей структуре и способам кодирования отличается от текста, соответствующего, например, целому обряду или обрядовому комплексу. Поэтому анализ каждой отдельной парадигмы составляет особый аспект изучения метаязыка традиционной духовной культуры, но лишь в совокупности они могут дать представление о закономерностях отражения этнографической реальности в языковом коде (терминологии) и возможностях его культурной интерпретации. Рассмотрим каждый из этих аспектов более подробно.

ПЕРВАЯ ПАРАДИГМА. Анализ лексического поля одной реалии широко используется лингвистами в этимологических, лексикологических, семантических, лингвогеографических исследованиях. Результатом такого анализа является перечень лексем, соотносимых с данной реалией в исследуемых диалектах, карта их географического распределения, набор основных мотивационных и словообразовательных моделей, характерных для данного междиалектного синонимического ряда. На этом, по существу, задача лингвистического исследования оканчивается, и с этого же начинается задача этнокультурного исследования данного лексического поля как терминологической парадигмы метаязыка культуры. Исследователь культуры должен интерпретировать выявленные лингвистом мотивационные семантические модели на основе их связи с определенными элементами обрядности и верований. При этом структурные особенности терминов, которые важны для лингвиста, — производность/непроизводность, конкретные словообразовательные модели, структура составных терминов и т. п. — в данном случае оказываются несущественными. Для исследователя культуры представляет интерес семантическое содержание и семантическая структура (отношения) лексического поля независимо от того, связаны ли входящие в него лексемы отношением словообра-

звательной, семантической или синтаксической производности. Сам состав лексического поля реалии оказывается, таким образом, отличным от синонимического ряда, ибо он включает не только термины, обозначающие данную реалию, но и весь круг мотивирующей их лексики и даже лексический ряд наиболее характерных эпитетов, предикатов и т. п., образующих как бы фразеологическое поле.

Удачную возможность сравнения лингвистического и этнолингвистического подхода к описанию одного и того же лексического материала дают имеющиеся исследования названий божьей коровки в славянских языках. Лингвистика предоставляет в распоряжение исследователя культуры лексический материал отдельных диалектных зон [Шаталова 1968; Младенова 1994], общеславянскую сводку названий, карту их распространения и подробный анализ основных лексических и семантических типов названий на всей славянской территории [Утешены 1977]. Но только исследователь культуры может свести все это огромное множество лексики в единый текст, в котором манифестированы древнейшие народные представления о божьей коровке. Обособленные с точки зрения лингвиста группы названий («солнечные», «растительные», «животные», «семейно-родственные», ономастические и т. п.) оказываются репрезентантами персонажей и реалий реконструируемого единого ритуального текста «свадьба Солнца» [Терновская 1995а], семантические доминанты которого (свадебная и солнечная символика) прослеживаются в народных представлениях, гаданиях, фольклорных песенках, связанных с божьей коровкой. Отличный от этого еще один «текст божьей коровки», включающийся в семантический круг «основного мифа», восстанавливается также в значительной степени и прежде всего на основе ее наименований [Топоров 1980]. Основные типы названий оказываются прямо связанными с мифологическими мотивами «божьего скота» и «похищения его противником Бога», «небесной свадьбы» и др. Подобным образом могут быть прочтены лексические поля многих культурно значимых реалий: в многочисленных диалектных названиях радуги (*дуга, веселка, тенча, пояс, смок, вино-жито, лисивка* и т. д.) отражаются основные мотивы народных поверий, гаданий, фольклорных текстов о радуге [Толстой 1976]; в реконструкции культурного текста ласки, в частности ее брачно-эротической символики, немалую роль сыграли такие ее народные названия, которые мотивированы женскими терминами родства и другими женскими наименованиями, типа болг. *невестулка, булчица* и т. п. [Гура 1981].

Каждый термин такого рода, входящий в лексическое поле культурной реалии, представляет собой как бы заглавие определенного текста, его вербальный символ, превращенный в наименование реалии.

Реалия, таким образом, носит в своем названии целый свернутый текст. Это может быть текст этиологического характера — таковы, например, болгарские легенды о превращении проклятой невестки в ласку, по отношению к которым термины-названия зверька типа *невестулка*, *леличка* и т. п. являются титульными, заголовочными. Это может быть и фольклорный текст, устойчиво связанный с данной реалией, — таковы, видимо, приговоры при гаданиях с божьей коровкой типа «Солнышко-ведрышко, выгляни в окошечко...» или «Петрик-бедрик...» по отношению к таким названиям божьей коровки, как *солнышко*, *петрик*. Южнославянские названия радуги типа *вино-жисто* являются свернутой формой текста гаданий по радуге об урожае [Толстой 1976: 46] и т. д., а полесское название радуги *смок*, *цмок* может восприниматься как заголовок поверья о том, что радуга — это змея, сосущая воду. Термины такого рода по своей функции близки к собственным именам.

Разумеется, не все культурно значимые реалии имеют столь богатые лексические поля названий, так же как не все термины, входящие в такое поле, имеют обрядовую или вообще культурную мотивировку. Отдельные термины или даже все лексическое поле могут быть представлены лишь немотивированными, общеупотребительными обозначениями соответствующих реалий, не заключающими в себе «культурного» содержания, причем степень содержательности термина не зависит от культурной функции реалии. Народные поверья, символика и обрядность, связанные с волком, например, несравненно богаче и весомее, чем «культурный текст» ласки, но в названиях волка это практически не находит отражения.

Большую связь с этнографической реальностью имеет обрядовая терминология, т. е. названия обрядовых реалий — ритуальных предметов, исполнителей обрядов, названия отдельных обрядовых актов, целых обрядов или календарных праздников. Значительная часть обрядовых терминов мотивирована обрядовой реальностью, причем эта мотивированность носит регулярный и системный характер. Например, названия действующих лиц могут мотивироваться совершаемыми действиями (ср. *засевальник*, *орач*, *полазник*, *благословник*, *наречник*, *кадяч*, *христослав*, *завивальница*, *осыпальница* и т. д.) или обрядовыми функциями (*водач*, *главатар*, *отпевач*, *писар*, *касиер* и т. д.), употребляемыми ритуальными предметами (ср. словац. *šablári* ‘носящие сабли’, *klatníci* ‘ходящие с бревном, колодой’, серб. *плужари* ‘сходящие с плугом’), собираемой или приготовляемой обрядовой едой (чеш. *šiškáři* ‘собирающие шишки — вид обрядового хлеба’, *slaninári*, пол. *sperciarze* ‘собирающие сало’, болг. *брашнар* ‘собирающий муку’, *водичарки* ‘собирающие воду’, *коровайница* ‘свадебный чин, пе-

кушая коровай'), специальной одеждой и атрибутами убранства (серб. *maškare* 'ряженные в масках', чеш. *hrachovec, slaměňák* 'ряженные в гороховую ботву, солому', хорв. *zvončari* 'ряженные с колокольцами' и т. п.), изображаемым персонажем (*цыгане, невеста, царь, баба, Смерть, камила, камилар* — персонажи ряженных), названием праздника или обряда (*колядник, коледар, василар, сурвакар* — рождественские обходники-ряженные, *весельник* 'участник свадебного обряда', словен. *fašenki, pustjaki* — масленичные обходники-ряженные) и т. п.

Названия ритуальных предметов также могут быть соотнесены с различными моментами обрядовой реальности. Так, термины рождественских хлебов могут мотивироваться названиями праздника или ритуала, ср. болг. *божичник, вечерник, бадняк, кадилняк* и т. п. [Седакова 1984: 81–82], словац. *vilijóví chlieb, kračun, kračuník, štedrák, novoročátka* и т. п. [Гончаренко 1987: 15], предназначенностью хлеба в качестве жертвы или дара, ср. болг. *боговица, орач, коледник, наречник, благословник* и т. п., словац. *polaz, duše* и т. п., магическим значением и символикой хлеба, ср. вост.-слав. «птичьи» термины весенних обрядовых печений (*жаворонки, кулики, бусневы лапы* и т. п.), болг. хлебные термины из области сельскохозяйственной лексики: *нива, ливада, жътва, гумно; рало, плуг, воденица; лозя; волове, крава, свиня; говедарник, кошара, овчарник, пчеларник* и т. п. [Седакова 1984: 83]. Последний ряд терминов находит параллель в южнославянских текстах рождественских благопожеланий полазника, содержащих перечисление домашней скотины, возделываемых полевых культур и других хозяйственных и бытовых реалий, типа «Колико варница, толико оваца, новаца, jariňa, пилиňa, класате пшенице, мушке дечице, телача, сурих свиња, црних коза, а највише живота и здравља!» (Сколько искр, столько овец, денег, ягнят, цыплят, колосистой пшеницы, мужского потомства, телят, серых свиней, черных коз, а больше всего — жизни и здоровья!) [Грбић 1909: 89]. Один и тот же мотив благопожелания представлен, таким образом, средствами нескольких различных кодов: предметного (приготовление многочисленных хлебов с конкретным магическим предназначением и символикой), акционально-локативного (если эти хлеба раздаются скотине, относятся на поле, в виноградник, на пашку и т. п.), изобразительного (когда хлеба выпекают в форме соответствующих реалий — плуга, коровы и т. д. или снабжают их символическими изображениями), терминологического (названия хлебов) и вербального (перечислительная конструкция в текстах благопожеланий). Наличие параллельных разнокодовых воплощений одного и того же содержания, составляющее характерный принцип структурной организации традиционной культуры, не сводится тем не менее к простому дублированию сообщения — каждый

код создает свой собственный «текст» и ставит свои акценты, и лишь все они в совокупности очерчивают семантическое поле обряда. Разумеется, в конкретной локальной традиции могут быть реализованы не все коды, поэтому только сравнительный анализ позволяет реконструировать все возможные способы воплощения содержания.

Названия ритуальных предметов часто не имеют прямой обрядовой мотивировки, непосредственной связи со структурой обрядового текста, но могут быть мотивированы глубинной семантикой обряда, его мифологическим содержанием и назначением, его символикой. Таковы, например, названия пожинальной борода: *борода, божья борода, перепелка, дед, коза* и т. п. [Терновская 1984]. Семантический объем таких терминов несравненно больше, чем терминов, имеющих внутриобрядовую мотивировку. Для интерпретации («культурной этимологии») каждого из них требуется не только истолкование всей структуры и семантики обряда, но и обращение к более широкому культурному контексту других обрядов и верований. Соответственно и сами они дают большие возможности реконструкции стоящего за ними содержания. Совершенно иной характер носит в данном случае и сам терминологический ряд. В отличие от мотивационных рядов, рассмотренных выше, этот ряд может вовсе не иметь очевидной семантической однородности, т. е. общего для всех составляющих его терминов семантического признака (или этот признак может быть слишком абстрактным, например, «принадлежность к жатвенному обряду»). Наоборот, его отдельные члены могут репрезентировать различные, не связанные друг с другом, автономные семантические парадигмы (например, мотивы божьей бороды, птицы, предков, полевых духов), на основе которых реконструируются автономные тексты дожинального обряда.

ВТОРАЯ ПАРАДИГМА, включающая термины функционально однородных реалий межобрядового характера, соотносится с текстом, стоящим за определенной, независимой от конкретного обрядового комплекса, суммой или областью реалий — предметов (например, обрядовых хлебов вообще), действий (например, возжигания огней), персонажей (например, разного рода ряженных) и т. д. В составе конкретного обрядового комплекса (рождественского обряда, купальского обряда, масленичных обходов и т. п.) эти реалии могут занимать более или менее важное место, могут модифицировать свое содержание под влиянием других элементов обряда или его общей глубинной семантики. Но при этом они обладают своей собственной семантикой и своим «текстом», прочесть который можно только с учетом всех культурных контекстов, где встречается данный тип реалий. Так, семантика рож-

дественского хлеба несет в себе семантику обрядового хлеба вообще, но не сводится к ней, модифицируясь и пополняясь за счет собственной рождественской семантики. Семантика купальского костра как бы надстраивается над семантикой ритуальных огней вообще. Свадебное, майское, троицкое, купальское и т. д. деревце имеют общее смысловое ядро, определяющее характер их обрядовых функций, но и специфические смыслы, воспринимаемые из своего особого контекста. Значение и символика белого, красного и т. д. цвета базируется на некоторой устойчивой системе признаков, но цветовая символика в заговорах, например, имеет и свои семантические координаты [ср. Раденкович 1989]. Терминология отражает эти отношения неадекватно, случайно или вовсе не отражает.

Семантическое единство таких межобрядовых терминологических парадигм может проявляться в отдельных сквозных, ключевых терминах, мотивированных даже не обрядовой, а технической (бытовой, трудовой) реальностью. Ср. глубинную, получающую дополнительные культурные коннотации, семантику производных от глаголов со значением ‘вить, крутить, вертеть’ в области названий бытовых и ритуальных хлебов [Страхов 1986: 4–6] или в лексике и фразеологии народного ткачества [Павлова 1988]. Более существенные выводы можно сделать на основании анализа всего круга мотивов, получающих отражение в терминологии, например, для хлебных названий — земледельческого кода, скотоводческого, птичьего, мотива пути (лестницы) и т. п. Важным знаком семантической связи или даже единства реалий, закрепленных за разными обрядовыми сферами, может быть их терминологическая перекличка, ср. *коровай* как название и свадебного, и рождественского хлеба, *вильце* как название и свадебного, и купальского деревца, *кутья* как название рождественского и поминального блюда, болг. *наричам* как термин, относящийся и к надгробным плачам, причитаниям, и к благопожеланиям колядников.

ПАРАДИГМЫ ТРЕТЬЕГО ТИПА, по существу, представляют собой сложные, многоуровневые терминологические системы, обширные лексико-семантические поля, соотносимые с крупными фрагментами обрядности или верований. Уже сама заполненность терминологической сетки, т. е. оснащенность терминами той или иной культурной сферы, плотность или разреженность, детализированность или обобщенность терминологии могут быть показательны, ср. отмечаемую исследователями терминологическую бедность погребального обряда, имеющую свое объяснение (табуированность обозначений мира смерти и «безличность, безымянность» загробного мира) [Седакова 1983: 14–15], и, наоборот, терминологическое богатство рождественского или

свадебного обряда. Для целей семантической реконструкции наиболее продуктивно выделение главных, сквозных тематических линий (и соответствующих лексико-семантических рядов), обозначающих основные координаты искомого текста. Например, для «текста погребального обряда» такими семантическими координатами являются тема доли, воплощающаяся в семантическом спектре корней **vēkь* (доля, век), **ter- / tor- / tr-* (смерть, умирать, Мара и т. п.), **bogъ* (богатство, доля, небожчик); тема пути, закрепленная в терминах типа болг. *пътник* ‘умерший’, производных от корня **nav-* с исконным значением ‘корабль’ (*навий, навки* и т. д.), полес. *брод* ‘агония’, дуб, *колода* — ‘гроб’ и ‘лодка’ и т. п.; тема дома, жилища, отраженная в названиях гроба и могилы: *домовина, хоромина, къща* и т. д. [там же: 4–10].

Систематическое изучение терминологии отдельных обрядов (обрядовых комплексов) или верований в их соотношении с различными структурами и блоками экстралингвистической реальности позволяет исследователю традиционной культуры сопоставить терминологическую сетку с экстралингвистической (этнографической) сеткой релевантных единиц. Их несовпадение, неполное наложение совершенно естественно, и наиболее ценны для целей реконструкции именно зоны расхождения. Отсутствие этнографического коррелята некоторому термину (терминологическому различию) может быть сигналом утраченной реалии (различия), и, наоборот, отсутствие терминологического соответствия для релевантного противопоставления (различения) реалий может быть семантически значимым проявлением смыслового единства, изофункциональности реалий или же табу и других языковых ограничений.

Важнейшим источником реконструкции служит несовпадение терминологических систем разных ареальных областей. Сохранение термина в одной зоне при отсутствии его в другой или других может быть рефлексом прошлых состояний или инновацией, требующей объяснения и хронологического приурочения. Принадлежащие разным традициям терминологические парадигмы однотипных блоков культуры могут существенно различаться не только составом терминов, но и конфигурацией и структурой семантического поля. Один и тот же мотив может быть закреплен за терминами разного масштаба и функции, т. е. соотнесен с разными элементами системы реалий. Так, мотив плодovitости домашней птицы, занимающий весьма значительное место в зимней (новогодней) обрядности, может быть в одном случае отражен в общем названии праздника, т. е. выделен как доминирующий, ср. серб. *Кокошињи Божић*, болг. *пилешки празник* ‘день св. Игната’, в другом — в эпитете главного обрядового персонажа, например, серб. *кокошињи полаженик*, в третьем — в периферийном термине

пиле ('цыпленок'), обозначающем кизилую веточку, с которой в день св. Игната входит в дом хозяин [СМР: 260; Седакова 1984: 60; Маринов 1: 719].

Мотивированность термина в одной системе, вхождение его в определенный мотивационный ряд может пролить свет на происхождение и эволюцию изолированного и немотивированного термина другой системы.

ЧЕТВЕРТЫЙ ТИП ПАРАДИГМЫ — система значений и денотативные ряды отдельных, наиболее семантически емких и символически нагруженных ключевых терминов, таких, как *Купала*, *Коляда*, *бадняк*, *полазник*, *сурва* и т. п. Благодаря своему ключевому характеру эти термины чаще всего выступают как общие названия обрядового комплекса, его заголовки, конденсируя и концентрируя в себе его глубинную семантику. Одновременно каждое из этих слов служит мотивационным (и терминологическим) ядром всего обрядового комплекса, являясь основой семантической или формальной деривации частных обрядовых терминов. Так, например, термин *коляда* может быть названием всего рождественского обрядового комплекса, хрононимом (обозначающим рождественский сочельник, любой из трех рождественских канунов — Рождества, Нового года и Крещения; первый день Рождества, весь период святок и т. п.), названием ужина (обычно в рождественский сочельник), праздничного блюда (например, поросенка или рождественского каравая), даров, предназначенных обходникам, исполняемых ими песен, рождественской соломы, пучка колосьев, вносимых на Рождество в дом, названием праздничного огня, сжигаемого сакрального полена, именем мифологического персонажа (особенно в песнях, приговорах, заклинаниях, где это имя называет адресата обращения или некоего прибывающего и отбывающего персонажа). Его словообразовательные дериваты могут означать ритуал святочных обходов и исполнения благопожелательных песен (*колядовать*, *колядование*), персонажей (исполнителей) этих обходов (*колядник*, *коледар* и т. п.), различные виды обрядовых предметов (чаще всего хлебов).

Сходный семантический спектр имеют такие ключевые термины, как *купала*, *полазник* и др. Элементы такого рода терминологических рядов (гнезд) отличаются бедной, выхолощенной внутренней формой и характеризуются одним и тем же, достаточно абстрактным, мотивационным признаком: принадлежность к обрядовому комплексу, обозначенному соответствующим ключевым термином. Содержание же самого ключевого термина не вытекает из системы его обрядовых значений, а лежит вне их — в семантике самой обрядности и связанных с ней верований.

Иной характер и иную структуру имеют парадигмы межобрядовых и необрядовых ключевых терминов. Их семантический спектр более информативен. Так, например, культурная (в отличие от общезыковой) семантика термина *дед* объединяет широкий круг реально засвидетельствованных значений (референций): *деды* — ‘предки, покойники’, ‘поминальный обряд’, ‘поминальный ужин, угощение’, ‘поминальный день (или дни)’ (хрононим); *дед* — ‘первый или последний сжатый сноп’, ‘пожинальная борода’, ‘обрядовое блюдо, лепешка’ и т. п., ‘кладка снопов’; ‘персонаж свадебного обряда’, ‘персонаж дружины ряженных’, ‘нищий, старец’, ‘знахарь’, ‘черт’, ‘домовой’, ‘злой дух’, ‘туча’; ‘пугало, чучело на поле, огороде’ и др. Формально-лингвистический анализ не в состоянии объяснить этот ряд как единую семантическую парадигму. Для того чтобы он мог быть прочитан как некоторый связный текст, должны быть привлечены многообразные культурные связи и контексты каждой из перечисленных реалий и соответствующий круг верований, ассоциаций, оценок и т. п. Этнолингвистический анализ позволяет выделить в качестве доминантного семантического признака, объединяющего все элементы данной парадигмы, признак принадлежности к потустороннему миру, миру мертвых, послуживший основой мотивации, и связанные с этим признаком мифологические коннотации. В свою очередь, прочтение такого рода семантического поля одного слова углубляет интерпретацию каждого отдельного термина, будь то хрононим или название ритуального предмета.

Пятая парадигма объединяет ряды функционально разнородных терминов (значений), отличающихся, однако, общностью мотивировки, точнее, мотивирующей реалии или признака. Речь идет, например, о совокупности культурных терминов, словообразовательно или семантически производных от названий растений или животных, птиц, терминов родства, названий частей тела и т. п. Анализ всего круга однородных в этом отношении терминов, т. е., например, всего растительного, антропологического, орнитологического и т. д. кода культуры имеет значение для характеристики как производных, так и производящих лексем и их денотатов, равно как и для понимания механизмов их символического соотношения. Как правило, номинация культурных реалий и понятий носит регулярный, системный, а не случайный, индивидуальный характер, и определенные семантико-символические мотивационные модели охватывают целые классы терминов. Ср., например, «птичью» символику восточнославянских ритуальных весенних хлебов (*жаворонки*, *кулики*, *сороки*, *тетерки*, *снегирки*, *бусневы лапы* [Страхов 1986: 16]) или «птичьи» символы и названия головных убо-

ров, одежды, узоров тканей и вышивки (*сорока, кокошник, пава, птиха, курушки, петухи, цыпушки, орлики* и т. п. [Маслова 1978: 67–70]) и др. Эти две сферы вторичного, символического функционирования орнитологической лексики независимы друг от друга и отражают разные стороны народных представлений о птицах. Нередко в таких вторичных употреблении релевантные семантические признаки выступают даже более ярко, чем в непосредственных, первичных контекстах (в данном случае в поверьях о птицах), подобно тому как в производных словах может актуализироваться семантика, стертая в производящем, оттесненная на периферию или отражающая не значение, а коннотации производящего слова (ср. значение глагола *ишачить*, производного от *ишак*, и т. п. [Апресян 1974: 67]). Совокупный «текст» подобной мотивационной парадигмы пронизан различными мотивами и темами, разнообразно взаимодействующими и пересекающимися между собой (например, эротическая символика выявляется в орнитологической лексике одежды, с одной стороны, и в анатомических «птичьих» терминах, с другой). Каждая из этих тем так или иначе проецируется в семантическое пространство исходного (мотивирующего) «птичьего» текста и высвечивает его различные плоскости и грани. Точно так же из множества автономных, вторичных мотивационных рядов, тематически чрезвычайно многообразных, может быть восстановлен зооморфный, антропоморфный, цветовой и т. д. код.

Рассмотренные выше (по необходимости лишь в самом общем виде) терминологические парадигмы: лексический ряд названий одной культурной реалии, лексическая парадигма однородного ряда изофункциональных межобрядовых реалий, лексическое поле целого блока традиционной культуры (обряда, обрядового комплекса, круга верований), семантическое поле одного термина (лексемы), семантико-символическая парадигма одного мотивационного ряда — соответствуют отдельным аспектам изучения метаязыка народной культуры, гарантирующим в совокупности некоторую (конечно, относительную) полноту охвата лексического и этнографического материала, привлекаемого для целей внутренней реконструкции. Удобной формой систематизации этого материала является этнолингвистический словарь культурной терминологии. Такой тип словаря в настоящее время приобрел уже вполне определенные жанровые контуры, хотя конкретные имеющиеся опыты таких словарей, относящиеся к различным и по характеру, и по масштабу ареалам (традициям), не имеют стандартной унифицированной формы. Словари могут строиться как от термина к реалии, так и от реалии к термину, но в обоих случаях они дают соотношение системы терминов с системой реалий и с

системой значений данного круга верований или данного обряда [ср. Гура 1977, 1984, 1986; Санникова 1986; Седакова 1984; Терновская 1977; Толстая 2005]. Словари такого рода не ставят своей задачей реконструкцию древнейших форм традиционной культуры, но они дают необходимый хорошо препарированный, стратифицированный и в структурном, и в географическом отношении и систематизированный материал для реконструкции — как формальной, так и семантической.

Заключая обсуждение некоторых насущных проблем изучения метаязыка народной культуры, необходимо сказать, что значение терминологии как источника реконструкции культурных древностей определяется как общеязыковыми (номинативная, символическая), так и специально-культурными функциями термина, такими, как консервирующая (миф, поверье, обряд утрачены, а имя, термин остались), конденсирующая (термин — свернутый текст), архаизирующая (ритуальная неизменность термина) и сакрализирующая (ритуализация закрепленных термином реалий), интерпретирующая (термин мотивирует действие, его глубинный смысл), продуцирующая (термин, его культурная «этимологизация» порождают ритуал, поверье, запрет и т. д.) и др. Эти культурные функции терминологии требуют особого обстоятельного рассмотрения.

НАРОДНАЯ ЭТИМОЛОГИЯ И ЭТИМОЛОГИЧЕСКАЯ МАГИЯ *

Народная этимология обычно изучается как чисто языковое явление, состоящее в том, что этимологически изолированные, непрозрачные (лишенные внутренней формы) слова, чаще всего иноязычные, получают семантическую мотивировку (приобретают внутреннюю форму) на основе их сближения с созвучными им другими словами, что внешне выражается в их звуковой и/или семантической модификации (ср. рус. *пиджак / спина* → *спинжак*; польск., укр., белор. *tazera, mazena* ‘неряха’ ← собств. имя *Мазена / мазать*)¹. Между тем лежащий в основе народной этимологии принцип семантического притяжения (аттракции) созвучных слов (независимо от их этимологического родства) имеет более общий характер и составляет одну из важнейших особенностей ряда архаических фольклорных и ритуально-магических текстов, которую можно назвать этимологической магией, смыкающейся с другими, неязыковыми (ритуальными, мифологическими) видами магии. На эту экстралингвистическую, мифопоэтическую функцию народной этимологии, на ее значение для анализа структуры и семантики архаических культурных текстов, равно как и лежащей в их основе народной психологии и картины мира, уже обращалось внимание. Около ста лет тому назад замечательный болгарский ученый И. Д. Шишманов в монографии «Принос към българската народна етимология» привел большой фольклорный, этнографический и лексический материал болгарской и других славянских культурных традиций и предложил его первоначальную систематизацию по тематическому и жанровому принципу: народный календарь, демонология, народная медицина, ономастические легенды и т. п. [Шишманов 1893]. К сожалению, исследования в этом направлении не были продолжены ни на болгарском, ни на ином славянском материале, а ценные наблюдения И. Д. Шишманова и собранная им коллекция фактов не получили дальнейшего осмысления ни со стороны чисто лингвистической, ни со стороны фольклорно-этнографической. В наше время интерес к такой тематике заметно возрос в связи с развитием этно-

* Соавтор — Н. И. Толстой.

¹ Механизм народной этимологии на материале польского языка тщательно исследован и теоретически осмыслен в кн. [Cienkowski 1972].

лингвистического направления в изучении древней славянской духовной культуры, прежде всего ее наиболее архаических мифопоэтических и языковых форм [Толстой 1983; Толстой 1982], а также в связи с работой над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» [СД].

Обилие материала по народной этимологии и этимологической магии, содержащегося в фольклорных источниках (особенно в текстах так называемых малых жанров) и этнографических описаниях (записи обрядов, верований, мифологии), ставит перед исследователем задачу выработки определенных принципов его систематизации и интерпретации. Приемы, применяемые в собственно лингвистических работах по народной этимологии, оказываются здесь явно недостаточными ввиду большей сложности самого объекта: в качестве единицы описания в данном случае выступает не лексическая пара семантически сближенных созвучных слов, а, как правило, целый, нередко достаточно пространственный текст, в пределах которого только и может быть выявлена мотивировка самого сближения. Это не значит, что лингвистический, собственно этимологический аспект для фольклорно-этнографического материала не представляет интереса, — напротив, этот материал способен значительно расширить рамки народной этимологии как в количественном (большее число слов), так и в структурном (большее число типов) смысле и пролить новый свет на механизм самого явления народной этимологии и природу «этимологического сознания» носителей языка. Поэтому накопление, систематизация и собственно лингвистический (формальный и семантический) анализ фольклорно-этнографических фактов народной этимологии остаются насущной задачей науки о языке². Однако это являлось бы

² Судя по всему, имеющийся материал по народной этимологии славянских языков (литературных, просторечных, диалектных, фольклорных и других текстов) вполне допускает лексикографическую обработку и представление в виде особого рода словаря (народноэтимологического, ложноэтимологического, мифопоэтического или тому подобных, ср. словари омонимов, синонимов, паронимов, рифм и т. д.). В статье такого словаря раскрывалась бы исходная семантика и «научная» этимология заглавного слова, ставшего объектом народной этимологии (по терминологии В. Ченковского, слабого), и его новая внутренняя форма (новая этимология), приводилось бы слово или слова, на основе которых произведена этимологизация (по терминологии В. Ченковского, сильные), с их значением, и минимальные контексты, подтверждающие новое осмысление заглавного слова. При этом заглавное слово может иметь несколько «этимологических» версий. Подобный словарь может быть составлен как для отдельных типов текстов, так и

лишь первым, в значительной степени внешним подступом к проблеме, способным отразить поверхностный, формально-языковой уровень народноэтимологических текстов.

Второй, более глубокий уровень рассмотрения интересующего нас явления связан с анализом народной этимологии и этимологической магии как мифопоэтического приема, включающегося в сложную семантическую и поэтическую организацию целого текста, т. е. связан с изучением функции народной этимологии в структуре текста.

И, наконец, третий уровень (или аспект) рассмотрения предполагает выход за пределы вербальных текстов и обращение к ритуально-магическим формам поведения, к обрядовым «текстам», мифологии и верованиям, необязательно имеющим языковое выражение или устойчивую текстовую форму. Роль народной этимологии (этимологической магии) в текстах этого типа может быть определена как мотивирующая и генерирующая, т. е. порождающая обрядовые действия. Примером ритуальных действий, мотивированных и порожденных народной этимологией, могут служить следующие свидетельства: болг. среднегорск. «При первом кормлении ребенка грудью повитуха держит над матерью *сито* с кусочком хлеба, чтобы ребенок был всегда сыт (*да е сито детето*)» [Вакарелски 1961: 57]; юж.-серб. сретечскожупск. «Первый хлеб кладут в *сито*, чтобы был сытый год (*сита година*)» [Николић 1961: 126]); зап.-полес. волын. «Чтобы жито хорошо *трубило* <шло в трубку>, во время сева *трубят* в *трубы*». Народная этимология может мотивировать также представления: центр.-полес. «На Ивана *Купала* солнце *купається*»³; приметы: центр.-макед. «Если ребенок родится на *заходе* солнца (*заод* солнце), он будет *заходиться* (*ке заоди*) плачем» [Ковачев 1914: 48]; запреты: полес. «На *Паликону* <св. Пантелеймона, 27.VII ст. ст.> нельзя в поле работать: будэ *пальти копы*» и т. п.

Можно говорить, таким образом, о языковой, мифопоэтической и ритуально-магической функции народной этимологии и соответственно — о трех аспектах ее изучения: в рамках лингвистики (лексикологии и этимологии), в рамках поэтики (структуры текста) и в рамках духовной культуры (обрядность, верования, мифология).

К текстам, изобилующим примерами этимологической магии и народной этимологии или даже в значительной степени построенным

для отдельных языков или культурных традиций, или даже, когда речь идет об архаическом круге текстов, — для славянской традиции (славянских языков) в целом.

³ Материалы, почерпнутые из Полесского архива [ПА], приводятся в данной работе без документации.

на их основе, относятся такие малые фольклорные формы, как разного рода приметы, толкования сновидений, запреты и предписания (точнее, их мотивировки), заговоры, загадки и т. п., т. е. тексты не повествовательного, а ритуально-магического характера. Из повествовательных жанров могут быть названы в этой связи ономастические (топонимические и антропонимические) и этиологические легенды. Каждый тип текста, имеющий свою особую поэтику и функцию, накладывает свой отпечаток на содержащиеся в нем этимологические фигуры и формулы. В каждом типе текстов народноэтимологические сближения занимают разное место и по-разному соотносятся с другими поэтическими приемами.

Наиболее естественную и внутренне обусловленную позицию занимает народная этимология в приметах, построенных по схеме «Если x , то y », предполагающей причинную связь между x и y ($x \rightarrow y$), например: вост.-полес. черниг. «Если кто-либо до Благовещения *novisiti* на дворе белье, то в селе *višial'niki* будут»; рус. «Кто на *Палея* <св. Пантелеймона — 27.VII ст. ст.> работает, у того гроза хлеб *спалит*» [Даль 1957: 890]; полес. брест. «Як прошла *Прэчыста* <15.VIII/8.IX>, то стала ў рэцэ вода *чыста*». Созвучные компоненты обеих частей такого текста принимают на себя семантическую и символическую интерпретацию этой связи, ее мотивировку. Разумеется, символическая связь между частями такого текста может не иметь поддержки в языковом тождестве или сходстве (ср. русскую примету: «Если на Рождество небо звездное, будет урожай грибов»), в таком случае мотивировка остается за пределами текста. Формула «Если x , то y » далеко не всегда воплощается в тексте приметы в своем полном, развернутом виде, но ее логический смысл сохраняется и в свернутой конструкции типа русских календарных примет: «Феодор *Студит* землю *студит*»; «На *Студита стужа*»; «*Сечень* <февраль> *сечет* зиму пополам»; «В *апреле* земля *преет*»; «Со дня *Руфа* земля *рухнет* <оттаивает>»; «Василий *Парийский* землю *парит*»; «На *Карна карпы* ловятся»; «На *Тихона* солнце идет *тише* и птицы *стихают*»; «*Макрида мокра* — и осень *мокра*»; «Борис и *Глеб* — поспел хлеб»; «Св. *Сила* прибавит мужику *силу*»; «Со *Спаса Преображения* погода *преображается*»; «На *Луна* лны *лунятся*»; «*Покрова* — или листом, или снегом *покроет*» и т. д.

К формуле «Если x , то y » ($x \rightarrow y$) в сущности могут быть сведены и тексты, называемые запретами (схема: «Нельзя делать x , а то будет y », или: «Не делай x , чтобы не было y ») и предписаниями (схема: «Следует делать x , чтобы был y », или: «Делай x , чтобы был y »), а в конечном счете и тексты, формулирующие некий обычай, правило поведения, особенно если они снабжены мотивировкой целевого или причинного характера (схема: «Принято делать x , чтобы y », или: «Приня-

то делать *x*, так как *y*)). Те же по содержанию календарные и другие приметы нередко имеют вид запрета, предписания или «обычая», ср. примеры, собранные в Полесье: «На Благовищенне и на Антония хлеб не *печуть* <пекут>, щоб росы не *запекать*»; по той же причине не ставят *изгородей* — «щоб не *загородить* дощ»; «На *Кривую* сере-ду <в среду перед Троицей> не мона <нельзя> полоць, бо *покривее* <покривится> стебло у жыти»; «У *падь* <фаза луны> не зачинають робить, як бы *падае* ўсё, шо будеш робить». На том же основании сновать старались — «под *повну* <фаза луны>, щоб было в утку *повно*»; «На *молодику* у нас не снують, кажуть, оснуй на *молодику*, дак буде *молодое* <т. е. редкое> полотно»; «*Палыкопа* у жныва, нычо нэ мона робыць, бо будэ *палыць копы*»; «Празник *Сёмен* у яки день недели попаде, нельзя весной *сеять*».

Если формулы запрета, предписания или обычая не содержат синтаксически оформленной мотивировки, то эта мотивировка заключается в самом звуковом повторе, ср. полес. «На *Купайлу купаяца*, кажуть, русалки»; «Сонцэ *купаеца* на *Купального* Ивана»; «На *Маковея мак* светят»; «На *Покрову прикриваюца* ўси гадости — ужы и ўси. Земля ўсё *прикрывае* на *Покрова*»; «До *Ушэстыя* <Вознесения> *шэсть* недель не сновалы»; «На *Здвижэнне* <Воздвижение> сонцэ *здвигаецца*»; кашуб. «Na *Strěmannŏ pěrši strěmin jize pod lodą* (На Благовещенье первый ручей бежит подо льдом) [Sychna 3: 59]. Отношение мотивирующего и мотивируемого в формулах такого типа не очевидно: светят ли мак, потому что праздник Маковей, или, наоборот, праздник этимологизируется как Маковей, так как светят мак? Это можно обозначить как $x \leftrightarrow y$.

Разновидностью примет можно считать и толкования снов, построенные по стереотипной схеме: «Видеть во сне *x* означает *y*», очевидно сводимой $x \rightarrow y$. Значительная часть снотолкований построена на звуковой близости *x* и *y*: рус. *гора* (подниматься в *гору*) \rightarrow *горе*; серб. *сир* ‘сыр, брынза’ \rightarrow *осиротеть, сирота*; рус. *печь* \rightarrow *печаль, хлопец* \rightarrow *хлопоты, девка* \rightarrow *диво, снег* \rightarrow *смех, жито* \rightarrow *житье, воля* \rightarrow *воля, грибы* \rightarrow *нужда (пригребется), корова* \rightarrow *корогви* ‘хоругви’ (т. е. к покойнику), укр. *бульба* \rightarrow *бульботити* ‘болтать, сплетничать’ и т. д.

Число примеров можно многократно увеличить. Семантические сближения этого типа в большей степени, чем приведенные выше календарные приметы, запреты, предписания и обычаи, основаны не на собственно языковом толковании слова (его внутренней формы), а на символическом толковании слова, которое не заменяет общезыковое, а надстраивается над ним. Вместе с тем, эти символические объяснения не являются индивидуальными, они достаточно устойчивы.

По степени формальной близости семантически притягиваемых слов материал фольклорных и ритуально-магических текстов не отличается от собственно лингвистического. Здесь наблюдаются как случаи полного тождества не только корневых морфем, но и словоформ (*Студит — студит*), и случаи чистой омонимии (*Карп и карп*, *Сила и сила* и т. п.), так и примеры паронимии, т. е. частичного звукового совпадения, коих большинство. Частным случаем паронимии можно считать созвучие по типу рифмы, которое характерно и для языковой, и для мифологической народной этимологии. Ср. рус. «*Федосеевы морозы — худосеи*»; «Не всяк *Панкрат* хлебом *богат*»; «На *Евтихия* день *тихий*»; «*Федот* тепло *дает*»; «*Стратилат* грозами *богат*»; «На *Феклу* копай *свеклу*»; «С *Ерастом* жди *ледяного наста*»; «*Введение* разбивает *ледение*»; «На св. *Прокла* поле от росы *промокло*»; «*Илья* наробит *гнилья*»; серб. «*Благовести — враговести*» и т. д.

Крайним случаем паронимии является нулевое, или скрытое созвучие, когда второй член этимологической фигуры представлен в тексте своим синонимом. Например, рус., вост.-слав. «Если во сне выпал зуб и показалась *кровь*, то умрет кто-нибудь из близких родственников» (*кровь* — *кровный*, *кровны* ‘родственник’; *кровное родство*); полес. «На *Зилота* собирай траву (*зелье*)»; «До *Пэрэплавной* сэрэды <среды на 4-й неделе после Пасхи> нэльзя купатысь (*плавать*)»; «На *Благовіщенне* не *печуть* хліб, бо говорят, що буде засуха (*свека* ‘засуха’)»; серб. «Во сне яйца (*jaja*), яблоки (*jabuke*) или земляника, клубника (*jabode*) предвещают горе (*javk* ‘стенание, стон’, *jao!* ‘ой!’)».

Семантическая аттракция может еще дальше отойти от формального (звукового) подобия, когда магическая связь устанавливается между словами, лишенными формального сходства, но обладающими определенным семантическим сходством, т. е. имеющими пересекающиеся значения (общие семантические элементы). Ср. черногорское поверие: «Не ваља се *Бијеле* нећеље бријати ни косу резати, јер би онај коме се то ради врло рано морао *posuјeditи*» (Нельзя на Масленицу бриться и стричься, так как тот, кого будут стричь и брить, очень рано поседеет) [Дучић 1931: 326], где связь между значением ‘белый’ и ‘седой, поседеть’ опосредована семой ‘белый’, входящей в значение ‘седой’. То же в польском мазовецком обычае: «*Jak się ciasto piecze, osoba, która go w piec kładzie, nie powinna siadać, póki się nie upiecze, bo opadnie*» (Когда пекут тесто, особа, которая кладет тесто в печь, не должна садиться, пока тесто не испечется, а то оно осядет) [Kolberg 1970: 399], где глаголы *siadać* и *opadać* (*opadnąć*) связаны общим значением ‘опускаться’. Вместе с тем сближения такого типа опираются в определенной степени и на формальную связь, хотя она здесь явно ослаблена и опосредована: седые волосы могут быть на-

званы *белыми*, а о тесте или хлебе можно сказать, что они *осели*. Еще труднее восстанавливается формальная связь в болгарском примере: «На заход-слънце пък не бива да се дава оцет, защото ще се развали, и так също жерава и квас» (На заходе солнца нельзя давать из дому уксус, а то испортится погода (пойдут дожди), также нельзя давать горящие угли и закваску) [Ковачев 1914: 48], однако она существует. Уксус и *квас* ‘дрожжи, закваска’ семантически соотносятся с понятием ‘ненастье’ (*ще се развали*), хотя и по-разному: *квас* — через значение ‘мокнуть’, которое может трактоваться и как омонимическое, и через сему ‘кислый, киснуть, скисать’, которое присутствует в понятии ‘дождь’ (ср. рус. *кислая погода*, серб.-хорв. *киша* ‘дождь’ и др.); уксус же связывается с понятием ненастья лишь через сему ‘кислый’. Только эти связи, хотя и не очевидные, позволяют объяснить мотивировку процитированного выше болгарского запрета давать из дома взаймы после захода солнца уксус и закваску (дрожжи). Что же касается упомянутых в том же тексте углей, то этот запрет по всей вероятности мотивирован, наоборот, опасностью засухи (в соответствии с обычной символикой горячих углей).

В последних примерах мы встречаемся, таким образом, с нарушением основного условия народной этимологии — наличия звукового (формального) подобия взаимодействующих слов при отсутствии их смыслового сходства. Здесь мы имеем, наоборот, более или менее явную семантическую близость при неявной, опосредованной и слабо выраженной формальной близости.

С другой стороны, в фольклорно-этнографических текстах широко представлено явление магического взаимодействия таких элементов языка, которые обладают и формальной, и смысловой близостью, т. е., как правило, являются этимологически родственными, и, следовательно, не рассматриваются обычно как объекты народной этимологии ⁴.

⁴ Исследователями народной этимологии не раз обращалось внимание на относительность противопоставления народной этимологии и научной как ложной и истинной. Различие между ними заключается не в том, насколько они соответствуют действительной истории и этимологии слов (многие слова в этимологическом словаре любого языка могут иметь, как известно, несколько этимологических версий, доказательность которых изменяется со временем), а в том, что научная этимология ищет этимологической интерпретации лексики того или иного языка из чистого интереса к языковой истории и теории и стремится к максимальной исторической (хронологической) глубине, тогда как народная этимология ограничивается прояснением внутренней формы «темных» слов и удовлетворяется ближайшими семантическими сопоставлениями, а этимологическая магия подчиняет этот механизм целям мифопоэтического творчества.

Для того чтобы этимологически родственные слова (морфемы) могли стать объектом семантического притяжения и этимологической магии, необходимо, чтобы они достаточно далеко разошлись в своих значениях, чтобы их родство перестало ощущаться и они, таким образом, в языковом сознании уподобились этимологически неродственным созвучным словам. Так, например, можно предположить, что корень *втор-* в названии дня недели *вторник*, имевший первоначально значение порядкового числительного, но впоследствии фактически утративший его (в частности, и потому, что в ряду названий дней недели эта семантическая модель не абсолютна), оказался семантически оторванным от того же корня в глаголе *повторить*, где он к тому же означает не ‘второй по счету’ а ‘еще один (раз)’ (ср. возможность повторить три, пять, десять и т. д. раз). Нарушение семантической связи привело к тому, что слова *вторник* и *повторить* стали восприниматься как этимологически не связанные и оказались подверженными семантической аттракции наравне с другими, этимологически неродственными словами. Ср. болг. «В вторник и в петък се не годъват. — В *вторник* за да не *повтори*, а в *петък* за да му не е *запето*» (Во вторник и пятницу нельзя обручаться. — Во вторник, чтобы это не повторилось, а в пятницу (*петък*), чтобы это не было в тягость, насильно) [Чолаков 1872: 41]. То же явление можно наблюдать и в украинском приговоре, относящемся к журавлю: «Не зви ми^ене журау́ликом, бо буде^ш жури́ц'я́, а зви ми^ене ви^есели́ком, шчоби ве^шсе^шли́ц'я́» [Кабайда 1966: 88], где в первом случае представлена собственно народная этимология (т. е. ложная), а во втором — сближение двух этимологически родственных слов с далеко отстоящими значениями: ‘журавль’ (*веселик*) и ‘веселиться’.

Стертость внутренней формы болг. *празник* обуславливает его новое притягивание к родственному прилагательному *празен* ‘пустой’: зап.-болг. видин. «Кога пръв път роди дърво, трябва да се обира делничен ден, а не в *празник*, за да не е *празно* от плод и занаяпред» (Когда в первый раз плодовое дерево даст плоды, нужно их собирать в будний день, а не в праздник, чтобы дерево потом не было бесплодно (*празно* от плод)) [Гъбюв 1926: 155]. Надо полагать, что точно так же внутренняя форма слова *перун* и глагола *прать* ‘бить, колотить, стирать’, благодаря их сопоставлению, взаимно восстанавливается: ср. полес. «На Благовисны тыждень нельзя *праты* — *перуны* <громы, удары грома> будут бить; нельзя *сноваты* — *хмары* <тучи> *сноватыся* будут».

Семантическая разветвленность корня *благ-* (ср. болг., макед. *благ* ‘сладкий’, ‘кроткий, мягкий’, ‘скромный’, а также серб. *благо* ‘деньги, имущество’, ‘скот’ и др.) приводит к разнообразным народнопоэтическим истолкованиям названия праздника *Благовец*, *Благовещение*, *Благовести*. В Кюстендилско (зап. Болгария) «в деня на Благовеще-

ние или *Благовец* <25.ІІІ. ст. ст.> засявят леща и тикви, за да са *благ*и» (На Благовещение засевают чечевицу и тыкву, чтобы они были сладкими) [Любенов 1887: 14], а в Велесе (Македония) полагают, что на Благовещение змеи выползают из земли и поэтому, «за да бидат *благ*и и да не апат, у секоя кука им прават *благо* и ядат» (чтобы они были кроткими и не кусались, в каждом доме им готовят что-то сладкое и едят его) [Шишманов 1893: 555], в то время как в зоне Битоля (Македония) в тот же день (25.ІІІ) девочки старше десяти лет начинают месить хлеб. Это происходит на *Благовец* для того, чтобы у них всегда был «*благ* лебот» (сладок хлеб) [Георгиева 1931: 78]. В Боснии и других сербских этнографических зонах широко распространено поверие, что в канун Благовещения (*Благовести*) горят скрытые клады (*блага*) и тогда можно увидеть, где они зарыты в земле [Филиповић 1949: 131].

К этому же типу аттракции относится магическое сопряжение разных значений глагольного корня *греб-*/ *греб-* ‘грести’ и ‘захватывать’: серб. «Кад чобани увече (уочи Ђурђев дана) дотерају стоку у тор, онда планинка узме *грабуље* и стане *грабити* око њих уз ове речи: „Ја не *грабим* ничије, него своје!“». Затем свуда око тора поспе пепео, да одбије набачене чини на стоку» (Когда пастухи вечером (в канун Юрјева дня) пригонят скот в загон, тогда хозяйка, ведающая молочными продуктами, берет грабли и начинает грести граблями вокруг пастухов, говоря: «Я не захватываю (граблю) ничего чужого, а только свое!>). Затем она посыпает пеплом вокруг загона, чтобы отвести от скота насланную на него порчу) [Петровић 1948: 242]. То же можно сказать о значениях корня *вис-*/ *веш-* ‘висеть’ и ‘вешать’: польск. «Jeżeli w wilje Bożego Narodzenia po zachodzie słońca *wiszą* suszące się chusty (bielizna), będą się ludzie *wieszać* w tym roku» (Если в Рождественский сочельник на закате солнца будет висеть белье для сушки, в наступающем году будут вешаться люди) [Fischer 1921: 59]; значениях глагола *обилазити* ‘пробовать (пищу)’ и ‘обходить’: вост.-серб. «Не ваља мушко да *обилази* (проба, куша) јело, јер ће га *обилазити* срећа» (Нельзя мужчине пробовать еду, потому что его будет обходить счастье) [Грбић 1925: 186]; двух значениях глагола *парить*ся: рус. «В продолжение всего сева пахарю нельзя будет *парить*ся», так как парятся на подстилке из соломы, а, по принципу подражательной магии, так же может «запариться и хлеб, который будет посеян» [Зернова 1932: 24], и т. д.

В ряде случаев этимологическая магия снимает различия между частным, узким, специальным значением слова и его общим, широким значением. Так, эпитетом *чистый* в календарных названиях (например, *Чистый понедельник*, *Чистый четверг*), означающим ‘постный’, нередко мотивируются действия по наведению чистоты в доме,

или обеспечению чистоты посевов; технический термин ткачества *сновать* может магически взаимодействовать с глаголом *сновать* в более общем значении разнонаправленного движения (ср. полесские запреты на снование в определенные дни года, мотивируемые тем, что «волки будут *сновать* у села» или «хмары *сноваться* будут»); *полный* в отношении к луне (*полнолуние*) взаимодействует с *полный* в общем значении, ср. белор. витеб. «Рыболовные снаряды нужно всегда делать во время *полнолуния*, будет всегда *полная* сеть рыбы» [Иванов 1910: 208].

Закрепление некоторого слова в терминологическом употреблении ослабляет его связь с родственными словами и, следовательно, создает условия для их вторичного, народноэтимологического сближения. Это явление можно наблюдать, например, на народных названиях праздников, которые подвергаются магическому истолкованию на базе тех корней и слов, которыми они исторически мотивированы: *Сретенье* ↔ *встреча* (в восточной Сербии, в Тимоке и Болевце существует поверие, что девушка выйдет замуж за того парня, «когда *сретене* на *Сретенье*», т. е. которого встретит на Сретенье [Костић 1968–1969: 378]), *Введе* ↔ *водить(ся)* (в Полесье, на Черниговщине, «на первой няделе Пилипаўки *Ваденё*: тагды ужэ гавораць — ну пашли валки *вадица* течкамі»); *Воздвижение* ↔ *двигать* (в Полесье на западной Пинщине говорят: «После *Звиження* добре рукою *дзвигай*, гушчэй сеяць»). Терминологизация полесского слова *забуток* ‘хлеб, который забыли вынуть из печи вместе с другими хлебами’ вызывает его вторичную связь с глаголом *забыть*: на Черниговщине «кажуть, не їж *забутка*, а то *забудуть тебе* люди, що ти є дівка, не будуть сватать; нехай той *забуток* для воробей, щоб вони *забули* проса и не їли» [Заглада 1931: 142].

Особенно сильно обособляются и отрываются от родственных слов, превращаясь по существу в их омонимы, названия растений и болезней. И именно они чаще всего подвергаются магическому истолкованию в народных верованиях. Ср. сев.-макед. скопск. *дебелика* (растение) ↔ *дебел* ‘полный, толстый, тучный’: «Чтобы быть полными (*дебели*), опоясываются травой *дебеликой*, а чтобы скот тучнел, *дебеликой* обвязывают и маслобойку» [Филиповић 1939: 398]; *лепавец* (травя) ↔ *лепи се* ‘липнуть, прилипнуть’: «Девушки, чтобы к ним липли (*да се лепат*) парни, опоясываются травой *лепавец*» [там же]; серб. крушевацк. *наврат*, *навала* (растения) ↔ *наврати се* ‘заходить, заворачивать’, *навалити* ‘валить валом’: «Многи мајстори држе у дућану или носе око себе ушивено у каници *наврат* и *навалу*, те би се муштерије *наврати́ле* и с послом *навали́ле*» (Многие ремесленники держат в лавке или носят зашитой в своем поясе траву *наврат* и *нава-*

ду, чтобы клиенты к ним *заворачивали* и с заказами *валом валили*) [Мијатовић 1928: 145]; боснийск. «На Божић омрсе се маслом и медом и рекну: „Пијем масло с *огња*, да не лежим од *огња*“» (Пью масло с огня, чтобы не лежать с огненной лихорадкой) [Пећо 1925: 371]; зап.-полес. дрогичин. «Як подпалываеш *корыною*, будэ у дитя *корына* <корка, лихорадка> на язычку». Вообще этимологическая магия, основанная на омонимах (независимо от их происхождения), относится к наиболее распространенной. Ср. белор. витеб. «Чтобы посеянная пшеница не выросла с *головней*, нужно сеять ее, когда еще в деревне никто не затопил печки. Отправляясь сеять, нужно положить в сеялку *головню* <обгоревший кусок дерева>» [Иванов 1910: 210]; хорв. чакав. «Otroku, ki ni *grešan*, daju pojist tri *grašice*... da bi razagnali *grašicu*» (Непорочному мальчику дают проглотить три горошины..., чтобы разогнать град) [Jadras 1957: 316], где *grašica* 1. ‘горошина’, 2. ‘град’. Сербские заклинательные тексты из Драгачева, сопровождаемые маханием каким-либо сакральным предметом (свадебным венцом, бёрдом, серпом, ситом и т. п.) и применяемые для отгона градовой тучи, насыщены омонимичными фигурами типа: «Машем ти *вијенцем* — иди *вијенцем*», «*Брдом* те бијем — *брдом* иди! *Брдом* ти машем — *брдом* иди!», см.: [Толстые 1981: 72], где *вијенац* 1. ‘свадебный венец’, 2. ‘горная цепь’; *брдо* 1. ‘бердо’ (деталь ткацкого станка), 2. ‘гора’.

Кроме терминологизации, этимологическому притяжению исконно родственных слов способствует их фразеологизация (характерная и для терминов) и метафорическое употребление. Ср. юж.-полес. ровен. «В четверг перед свадьбой у жениха и невесты пекутся небольшие ржаные пирожки, которыми взаимно обмениваются дома жених и невеста. В середину пирожков накладывается *нетолченый мак*. Толочь для этой цели мак считается предосудительным: иначе новобрачные будут „*товктысь* цилый свій вік“» [Степанец 1910: 165]; вост.-серб. буджакск. «Велики *магарећи* кашаль лече млеко од *магарице*» (Коклюш — *магарећи кашаль* — лечат молоком от ослицы) [Пантелић 1974: 222].

Таким образом, как показывают приведенные выше примеры, в фольклорно-мифологических текстах (в отличие от языка вообще) невозможно разграничить случаи собственно народной (или ложной) этимологии и этимологии «истинной», т. е. семантического притяжения родственных слов, ибо их функции в текстах такого рода совершенно одинаковы и определяются механизмом вербальной магии (любое осознаваемое сходство на уровне формального языкового выражения становится знаком внутренней связи денотатов). Такое неразличение внешнего, случайного звукового совпадения или подобия и внутреннего этимологического родства было бы неверно объяснять

«ненаучностью» носителей языка. Оно обусловлено особенностью народного языкового и мифологического сознания, в котором всякое внешнее сходство предполагает, подразумевает, сигнализирует внутреннюю связь и символическое тождество. В данном случае сходство звучания свидетельствует об определенном тождестве смысла, а само соположение сходно звучащих слов в тексте актуализирует их символическую связь и возможность магического взаимодействия.

В то время как обычное языковое сознание как бы игнорирует звуковое тождество омонимов, близость паронимов, не замечает внутренней связи далеко разошедшихся значений одного слова (или корня), значений, связанных отношением метафоры или закрепленных за разными фразеологическими контекстами, древнее мифопоэтическое сознание не только не упускает из виду этих затемненных или стертых в языке связей, но и актуализирует, напрягает или даже воскрешает их, нагружая их дополнительной символической или магической функцией. То же в сущности происходит в поэтическом сознании и в поэтическом языке (языке поэзии), где из соположения сходных звуковых форм рождается поэтический образ. Различие состоит в том, что сближение в поэтическом тексте имеет эстетическую, а не магическую функцию и является актом индивидуального творчества; оно однократно, ограничено рамками одного текста и в принципе невоспроизводимо (ср. народную этимологию Велимира Хлебникова), тогда как в фольклорно-мифологическом тексте оно более устойчиво, повторяется не только в разных текстах и жанрах, но нередко и в разных традициях.

Но, в отличие от собственно языковой народной этимологии, этимологическая магия затрагивает не только «темные» слова, лишенные внутренней формы. Магической аттракции могут быть подвержены и слова с отчетливой внутренней формой, этимологически прозрачные и имеющие очевидные словообразовательные и семантические связи. В то время как народная этимология исходит из единственности внутренней формы и однозначности этимологии, этимологическая магия принципиально допускает множественность этимологических толкований и семантических притяжений слова не только в разных языковых системах (диалектах), но и в пределах одной системы (культурного диалекта) в разных этнолингвистических контекстах⁵.

Народная этимология может порождать как чисто вербальные тексты (ср. выше приметы, приговоры), так и тексты чисто акциональ-

⁵ В этом отношении этимологическая магия также оказывается ближе к поэтическим приемам художественного творчества, чем к языковым явлениям народной этимологии. Ср. об аналогичном соотношении внутренней формы слова в прагматическом и поэтическом языке в [Шпет 1927: 141–146].

ные (т. е. ритуальные действия и целые обряды) или смешанные (вербально-акциональные). Внеязыковая и внетекстовая функция народной этимологии отчетливо проступает уже во многих примерах, рассмотренных выше, и особенно — в текстах запретов и обычаев, за которыми стоят определенные поверия или мотивированные этимологической магией действия. Наличие самого текста как жанрово определенной устойчивой структуры не является обязательным, и во многих случаях народная этимология порождает непосредственно поверие или ритуал. Например, у хорватов и сербов народноэтимологическая трансформация имени *Bartolomaeus* (*Варфоломей*) в *Vratolomije* (собственно языковой уровень) порождает поверие, что в день этого святого (у православных 11.VI ст. ст., у католиков 24.VIII нов. ст.) никто не смеет лезть на дерево, потому что сломает себе шею (*врат* ‘шея’)⁶. И если в Сербии в Груже на *Вратолому* именно так и поступают — не лезут на дерево и не взбираются на кручи [Петровић 1948: 247], то в северной Македонии в Скопской Черной горе в селе Раштак на *Вртолома* вертятся вокруг священного дуба, называемого также *Вртолом*, обходят его с зажженными свечами в руках, со священником и с молитвою [Филиповић 1939: 503, 504]. В последнем случае название праздника этимологизируется через глагол *врти се* ‘вертеться’, *врти* ‘вертеть’. Этот пример демонстрирует возможность порождения ритуального действия непосредственно (без участия текста) из этимологического осмысления слова. Того же характера уже упоминавшийся болгарский и сербский обычай класть хлеб в *сито* при первом кормлении или при первом новом хлебе, чтобы были *сито детето* (сыт ребенок) и *сита година* (сытый год), или полесский волинский обычай *трубить* в *трубы*, чтобы жито *трубило* (шло в трубку).

Если же народная этимология (Э) оказывается источником и текста (Т), и ритуала (Р), то соотношение всех трех элементов может быть различным: этимология может порождать текст, а текст в свою очередь порождать ритуал (Э → Т → Р); этимология может порождать ритуал, а ритуал — текст (Э → Р → Т), этимология может порождать текст и ритуал одновременно, причем текст и ритуал эквивалентны, т. е. являются взаимным переводом, либо само произнесение текста и есть обряд (Э → Т = Р), этимология может, наконец, породить независимо текст и ритуал (Т ← Э → Р). Примером первого типа (Э → Т → Р) может служить приведенный выше (с. 234) сербский обычай, совершаемый в Груже вечером в канун Юрьева дня: «Кад чобани увече дотерају стоку у тор, онда планинка узме *грабуље* и стане *грабити* око њих уз ове речи: „Ја не *грабим* ничије, него своје“» [Петровић 1948:

⁶ На этот пример обратил внимание еще П. Скок [Skok 1957; Скок 1959: 92].

242], причем в акциональном тексте представлено одно значение слова *грабити* ('грести'), а в вербальном — другое ('захватывать'). Второй тип ($\text{Э} \rightarrow \text{Р} \rightarrow \text{Т}$) репрезентирует другой сербский обычай, исполняемый в день св. Витта (*Видовдан* — 15.VI ст. ст.). Связывая название праздника с корнем *vid-* 'зрение', сербы из Фрушкой Горы (Срем) выходят в этот день до восхода солнца, собирают руками утреннюю росу, умывают росой глаза и лицо и произносят: «О, *Видове, Видовдан*, што очима ја *видео*, то руками створио» (О, Видов, Видов день! Что я увидел глазами, пусть то сделаю, сотворю и руками!) [Шкарић 1939: 96]. Близкий к этому по смыслу обряд-текст ($\text{Э} \rightarrow \text{Т} = \text{Р}$) засвидетельствован у банатских гер — в этот день матери подводят дочерей с какой-нибудь женской работой в руках к забору и произносят: «*Видо, Видовдане*, што год очима *видим*, све да знам радити» (Вид, Видов день, пусть все, что я вижу глазами, я буду уметь делать!) [БХ: 312]. Примером независимого порождения вербального и акционального текста ($\text{Т} \leftarrow \text{Э} \rightarrow \text{Р}$) может служить обычай варить в день св. Варвары (4.XII ст. ст.) панспермию, т. е. кашу из разных злаков (серб. *варица*), и приговор: серб. «*Варварица вари*, а Савица 'лади, Николица куса» (Варвара варит, а Савва холодит, Никола кусает) [Шкарић 1939: 97], ср. аналогичные восточнославянские приговоры типа «Варвара заварит, Савва поправит, а Никола гвоздем забьет».

Примеры, подтверждающие важную роль народной этимологии и этимологической магии в порождении и организации традиционных фольклорных и этнографических текстов, можно было бы многократно умножить. Жанровая структура и объем этих текстов могут быть весьма различными, степень выраженности данного приема также может меняться, но при этом сама установка многих текстов на этимологическое заострение (напряжение) не подлежит никакому сомнению. Ср. следующее описание одного из компонентов юрьевского обряда, сделанное Вуком Караджичем: «У Боци се састану по три дјевојке које су већ за удају, па на Ђурђевдан рано отиду на *воду*, носећи једна у руци *проса*, а друга у њедрима *грабову* границу, па једна од ове двије запита ону трећу: „Куда ћеш?“ А она одговори: „Идем на *воду*, да *воде* и мене и тебе и ту што гледа про тебе“. Онда она запита ону што носи *просо*: „Шта ти је у руци?“ А она јој одговори: „*Просо* да *просе* и мене и тебе и ту што гледа про тебе“. Потом упита ону што има *грабову* границу, шта јој у њедрима, а она јој одговори: „*Граб*, да се *грабе* и мене и тебе и ту што гледа про тебе“» (В Боке Которской на Юрьев день собираются три девушки, которые уже на выда- нье, чтобы пойти рано поутру по воду. При этом одна из них несет просо, а другая за пазухой грабовую ветку. Затем одна из этих двух спрашивает третью: «Ты куда?», на что получает ответ: «Идем по во-

ду, чтобы вели (да *воде*) на свадьбу и меня, и тебя, и ту, что за тобой, букв.: что смотрит тебе в спину». Тогда третья спрашивает ту, что несет просо: «Что у тебя в руке?», и та отвечает: «*Просо*, чтобы пришли *просить* руки и моей, и твоей, и той, что за тобой». Потом третья спрашивает ту, которая несет грабовую ветку, что у нее за пазухой, и та отвечает: «*Граб*, чтобы брали (да се *грабе*) и меня, и тебя, и ту, что за тобой») [Карачић 1957: 32]. По сути дела весь приведенный текст построен на двух магических и ритуально-поэтических приемах — на трехкратном ритуальном диалоге [см. Толстой 1984] и на трехкратной народной этимологии.

Народная этимология, имеющая весьма ограниченное распространение в языке как таковом, приобретает функцию одного из наиболее продуктивных приемов организации мифопоэтического и ритуально-магического текста и превращается в особый вид магии, который здесь был назван этимологическим. Благодаря этимологической магии язык оказывается неразрывно связанным с другими компонентами архаических типов культуры и мифопоэтического сознания.

МАГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ОТРИЦАНИЯ В САКРАЛЬНЫХ ТЕКСТАХ

В данном случае речь идет не о грамматических и не о логических свойствах и функциях отрицания, а о том, что можно назвать прагматикой отрицания [Antas 1991], о том, с какими целями употребляются отрицательные конструкции в сакральных фольклорных текстах — заговорах, заклинаниях, оберегах, проклятиях и т. п. Поскольку эти тексты отличаются повышенной «иллокутивной силой» — они не просто должны воздействовать на действительность, но этим воздействием каждый раз решается вопрос жизни и смерти, — постольку и отдельные компоненты этих текстов, обычно вполне нейтральные, прагматически не маркированные, попадая в столь сильное поле, приобретают способность «заряжаться» и становятся одним из инструментов воздействия на положение вещей в мире. Подобные, выходящие за рамки грамматики прагматические функции могут приобретать, например, такие грамматические категории, как число, род, время глагола, некоторые синтаксические конструкции, в частности, перечислительная, и др. (о грамматическом роде существительных в этом аспекте см. [Толстой 1991; Топорков 1993]). Отрицание при этом может превращаться в особый речевой акт или особый магический прием, сознательно используемый для достижения определенной, чаще всего защитной, цели.

Прежде чем рассмотреть несколько таких прагматических функций отрицания, необходимо сказать, что тексты, о которых здесь идет речь, отличаются особенной насыщенностью отрицательными конструкциями, что объясняется их преимущественно охранительным назначением и связанной с этим необходимостью противодействовать вредоносным и злокозненным силам. Ср., например, белорусский заговор, содержащий 11 отрицаний: «К кароўцы саджуся, *нікога не* баюся — *ні* змея-чарадэ́йніка, *ні* змяі-чарадэ́йніцы. Я ім камянем зубы павыб’ю, а пяском вочы засыплю, штоб чарадэ́йнік і чарадэ́йніца к маёй скаці́нцы *не* падышлі, у маёй скаці́нкі малака *не* ўзялі: *ні* ў полі, *ні* ў доме, *ні* на дарозе, *ні* на раду, *ні* на хаду» [Замовы 1992: № 103]. Естественно, что в других текстах, например, в так называемых благопожеланиях, доля отрицательных конструкций будет значительно меньше. Все это, конечно, не значит, что в заговорах и заклинаниях отрицание не используется в своих обычных грамматических функ-

циях и в своем основном значении «неверно, что», но и такие «нейтральные» случаи отрицания нередко приобретают здесь устойчивые культурные коннотации мифологического характера.

Первая, наиболее общая и важная функция отрицания в заговорах и заклинаниях — это магическое уничтожение злых сил: болезни, порчи, колдовства. Отрицание этих сил понимается как их уничтожение или устранение. В явной форме это выражено в текстах, которые прямо адресованы этим силам и содержат отрицание при предикате: «Урок и спуд, тут табе не хадзіць, сэрца не знабіць» [Замовы 1992: № 906]; (к звиху) «Тут табе не бываць, тут табе не гуляць і раб<е> божай Ганне касцей не ламаць, гарачай крыві не разліваць, сэрца не знабіць, белага цела не пушыць, не таргаць, не калоць, не балець, а навек занямець» [там же: № 523] и т. п. Здесь прямо звучит повеление «не бывать», и, таким образом, общее значение отрицания «неверно, что» сменяется значением «пусть не будет этого, не бывать этому».

Но эту же функцию и семантику могут иметь и отрицания, формально не относящиеся к виновникам бед, а относящиеся к другим компонентам текста, даже к помощникам и защитникам, к локативным, временным атрибутам и др. Вот примеры общего отрицания-уничтожения через отрицание места: «Гад-змзя Шкурлупея... ня будзець вам памесця нігдзе — ні ў грудзі, ні ў нары, ні на сухапуці. У грудзі я цябе агнём спяку, у нары перунам заб'ю, на сухапуці вадой залю...» [там же: № 307]; «Я, раб божы, я цябе вупрашаю, я цябе высылаю із касці, із машчэй, із ясных вачэй, із буйнай галавы, із рацівага серца, із усіх жыл, із усіх палусустаў, штоба раб божы балесць перастаў» [там же: № 707]. Во втором примере имеет место семантическое отрицание, его формальным носителем является глагол *высылаю*, значение которого можно расшифровать как «делаю так, чтоб тебя не было (в перечисленных локусах)». Другой способ уничтожения — отрицание времени, т. е. как бы вытеснение злой силы из временной системы бытия: «...і на гэту пару вячерняй і ўтрэнняй зары не бываць ні маладзіком, ні сходам» [там же: № 741]; «Ідзіце, кароўкіны ўроцы, на мхі, на балоты, на ніцыя лозы каменне гладаць і вадку хлібаць, каб у кароўкі ўроцам не бываць ні ў маладзіку, ні ў віташку, ні ў круглым гадку. Уроцы, уроцы, гарыце на агні. Амін.» [там же: № 274].

Подобные формулы отрицания-уничтожения создают как бы отрицательную рамку всего текста. Абсолютный характер отрицания подчеркивается часто употребительными в заговорах и заклинаниях перечислительными конструкциями, которые представляют собой не что иное, как развернутые перечни, соответствующие по своей семан-

тике в контексте отрицания абсолютным отрицательным словам *нигде, никогда, никакой, никто*. В белорусском заговоре «от сглаза» содержатся такие перечни самого разного свойства — цветовые, локативные, семейно-родовые, временные, астрономические, анатомические, зоологические и т. п.: «Царыца-вадзіца, ...абмый і сцалі рабу гэту нядужную ад першага вока аднавокага, і ад карага, і ад ярага, і ад белага, і ад шэрага; ад стрэчнага, ад пупярэчнага, ад падзіўнага і пасьмешнага, ад падумнага і пагляднага, ад прыгаворнага і наброднага; ...ад вадзянага і сухавейнага, ...і сьветавога, і агнявога, і гаравога, і палявога; ці схода, ці маладзіка, ці пад поўная; ад часіны, ад хвіліны, і дзённага, і ночнага, і ранняга, і вячэрняга, і паўночнага, і паўдзённага; ...ці панскага, ці цыганскага, ці дзякоўскага, ці жыдоўскага; ці мушчынскага пад вянцом, ці жаноцкага пад чапцом, ці хлапецкага пад шапачкай, ці дзявоцкага пад завіткай, ці ўдовіна, ці ўдаўцова, ці дзядова, ці бабіна, ці бацькіна, ці маткіна, ці братава, ці сястрына, ...ці дзядзькіна, ці цёткіна, ці ад старых старыкоў, ад старых старушак, ад ведзьмінскіх і чараўніцкіх... Выходзіца вы, зглаз-уроки, з раба гэтага нядужнага, з буйнай галавы, з жоўтага мора, з белага ліца, з ясных вачей, з чорных бравей, з слухавых вушэй, з баявых наздрей, з рацівага сэрца, з сільнага жывата, з чорнай печані, з белага лёгкага, з гарачай крыві, з пальчыкаў, з сустаўчыкаў, з русых кос...» [Замовы 1992: № 872]. Такого рода конкретные, «индуктивные» перечни, вероятно, обладают большей магической силой отрицания-уничтожения, чем соответствующие «абсолютные» слова и выражения; именно они служат гарантией полного устранения опасности. Вместо «индуктивных» перечней могут употребляться в тех же контекстах эквивалентные им по содержанию двучленные аналитические конструкции типа «суженый и несуженый», «горы и доли», «живое и мертвое», серб. «знамо и незнамо», «венчано и невенчано», макед. «криво и слепо» и т. п.

Вторая функция отрицания в заговорах и подобных им сакральных текстах — обозначение «того света». Здесь уже нет отрицания-уничтожения, но есть отрицание как знак «обратности». Все, что характерно для земного мира, мира жизни, имеет свой обратный коррелят в мире потустороннем, который фигурирует в заговорах и заклинаниях как локус, куда изгоняются болезни и прочие злые силы. Способ их обезвреживания в данном случае состоит в том, что они локализируются в мире «со знаком минус», не соприкасающемся с земным миром. Стандартные признаки того мира — небытие, неявление, недействие, нелокусы, невремя и т. д.

В сербском заговоре градовая туча отсылается «в пустую гору Галилею, где солнце не светит, где дождь не идет, ветер не дует, где

нет детишек, нет скотинки, нет козлят, нет ягнят, нет поросят и т. д.» [Раденковић 1982: № 605], а демонические существа «бабицы», вредящие роженицам и новорожденным, изгоняются на мифическую «Калевскую гору», где не только нет признаков земной жизни («петухи не поют, люди не гомонят, дети не плачут, козы не блеют»), но и нарушены, перевернуты все установления человеческого бытия: «там девушка от брата ребенка родила, без попа его крестила, без мира его миром помазала, без повойника повила» [там же: № 134].

В белорусском заговоре от бешенства тот свет описывается так: «Я табе хлеб нагавару 'д шалёнага сабакі і кусакі. І шалёных сабак зганю я за шчырыя бары, за цёмныя лясы, за мхі, за балоты, за гнілыя калоды і за лютыя воды, а дзе людзі ня ходзюць і зьверы ня бегаюць, і пціцы ня лятаюць; там ня слышна ні кароўскага рыку, ні пяхувага крыку, — там ім прападаць, шалёным сабакам і кусакам, і назад не ўзварачацца» [Замовы 1992: № 432]. В другом подобном заговоре тот свет — это мир, где «і сонца не грэець, і месяц не свеціць, і зьвёзды не глядзяць» [там же: № 443]. Но чаще всего встречаются описания того света как места, лишённого звуков жизни, молчащего, немого, «где петух не кукарекает, где собака не лает, где кошка не мяучет, где коровы и быки не мычат, где овцы не блеют, где церкви нет, и колокольного звона не слышно» [Раденковић 1982: № 94].

Отрицательные перечни, создающие образ иного мира, могут быть более или менее подробными; возможны и обобщенные формулы типа сербской «Иди туда <на галилейскую реку>, где церкви нет, где попы не читают... где нигде ничего нет» [Раденковић: № 102; то же № 606]. Часто используется также имплицитное, семантическое отрицание, содержащееся в таких характеристиках, как молчание, пустота, неподвижность.

Еще одна, **третья, функция** отрицания обнаруживается в формулах, которые можно назвать «**формулами отрицания**». Это очень типичная для заговоров и заклинаний фигура, которая связана с коммуникативными особенностями сакральных текстов, а именно с тем, что отправитель этих текстов, т. е. лицо, произносящее заговор, не является и не считает себя автором текста и даже настоящим его исполнителем (так же, как знахарь не считает себя «автором» сопровождающего текст магического действия). Знахарь, шептун хорошо осознает свою заместительную, посредническую роль между неким высшим божеством или потусторонней силой и своим пациентом, с одной стороны, и тем злом, которое он изгоняет, с другой. Многие восточнославянские заговоры кончаются формулой типа укр. «Не я говорю, сам Господь говорить, я з словами, а Бог з помочю» [Номис 1864:

№ 8350] или «Баба з річчю, Бог з помоччю» [там же: № 801]. Аналогичные концовки имеются и в белорусских заговорах: «Баба з рачамі, а Гасподзь Бог з помаччу; не я знаю — Гасподзь зная, маць Прачыстая святым сваім духам падыхая, на стану сустаўляя» [Замовы 1992: № 801]. Не только слова, но и сопровождающие их действия приписываются Богу: полес. «Нэ сама я прыступаю, а сам Господь прыступае, бородивочки забирае, расилае по мохах, по болотах, по пушчах, по нэтрах, на шырокі стэп, на сухі дуб» [ПА]; «Не я зачэрчаю, не я загаварую — зачэрчая, загаваруя сам Гасподзь Бог Ісус Хрыстос і Прасвятая маці Багародзіца са ўсімі святымі ангаламі і архангаламі; яна зачэрчая і загаваруя і ўсіх пад зубамі чарвякоў у раба божыя вымарывая» [Замовы 1992: № 597]; «Не я гавару — Гасподзь, не мая сіла — гасподня, не мой дух, а гасподні» [там же: № 906]. То же в польском заговоре: «Nie swoją mocą, tylko Boską mocą, Najświętszej Panny i wszystkich świętych pomocą» [Ветухов 1906: 274]. Кроме Бога и Богородицы, истинным целителем и спасителем может быть святой: «Не сама собою помогаюсь — св. Михайлом-Рахайлом, Божим угодничком, помощничком. Помогі, пособи!» [Романов 1891: 15]. Наконец, целителем может быть и такой персонаж, как бабушка-Соломонида в русском заговоре от бессонницы: «Парю-парю рев-полуношницу. Не я тебя жарю, не я тебя парю; парит, жарит бабушка Соломонида с легкими руками, с добрыми делами, на сон, на угомон, на доброе здоровье» [На путях 1989: 284].

Это отречение от своих действий и слов и передача их чаще всего Богу, но также и Богородице, реже — святым, нередко поддерживается начальными формулами обращения к Богу за помощью в деле заговаривания, например, «Господы мылостывый! Поможы мени, Матерь Божя, од нежиду (грудницы) шептаты...». Затем идет обращение к самой болезни: «Нежыде-нежыдище! И витряный, и прозирный, и часовый, и минутный, и хлопьячий, и дивчачый, и чоловічий, и жыночий...». А далее — формула отречения: «Сам Господь вызвав и выкликав ангалив на помич посылав» [Ветухов 1906: 251].

Во многих заговорах, однако, произносимые слова оставляет за собой лекарь, тогда как само действие этих слов отдается Богу или Богоматери, например, «Я з словам, а Божа маць у помачы» [Замовы 1992: № 525]; «Маі словы, а божэнны дух» [там же: № 684]; «Я з духам, словам, а Гасподзь на помач» [там же: № 902] и т. п. Богу, таким образом, отдается «дело», «думы» и иногда «дух» («не мой дух — божы» [там же: № 1196]), хотя чаще «дух» остается за исполнителем заговора («Ад Бога помач, а мой — дух» [там же: № 1096, 1097]; «Гасподня помач, а я з сваім духам» [там же: № 1209]; «Ад Госпада Бога помач, а ад мене дух лёхкі» [там же: № 925] и т. п.

«Формулы отречения» характерны не только для заговоров, но и для обрядовых приговоров и ритуальных диалогов, причем верховным субъектом совершаемых действий оказывается не только Бог, Богородица, святые, но и сакральные предметы, символизирующие магическую силу. В Полесье в Рождественский сочельник хозяин брал миску с кутьей, выходил во двор, обходил хату и стучал в стену. Из хаты спрашивали, кто там. Он отвечал: «Сам Бог». В другом полесском селе хозяйка спрашивала из хаты: «Хто там стукае?», а хозяин отвечал со двора: «Сам Бог стукуня». Этот тип диалога с «отречением» известен и в других районах Белоруссии и Украины.

У русинов Пряшевщины хозяин в доме стучал плугом и бороной, а хозяйка из чулана спрашивала: «Хто там дуркоче?» Хозяин отвечал: «Сам пан Бог вечеряти хоче». В этих ритуалах инсценируется приход на рождественскую трапезу Бога (которого нередко приглашают на ужин специальными формулами; см. [Виноградова, Толстая 1993а, 1995]), подобно тому как в заговорах инсценируется божественное лечение. Кроме того, в апелляции к Богу можно видеть способ сакрализации всей обрядовой ситуации. Так же, вероятно, можно трактовать случаи «отречения» в пользу предметов. Широко известен приговор, произносимый в Вербное воскресенье при ритуальном битье освященной веткой вербы, ср. полес. «Не я бью, верба бье. За тыждень Великдень. Будь здорова, як вода, расти, як верба»; подробнее см. [Толстой 1982а]. На Псковщине при отправлении свата к невесте его били поясом со словами: «Не я бью, удача бьет!» [Морозов, Толстой 1995: 177]. В подобных случаях очевидно желание сакрализовать действие битья и сообщить ему желаемую силу воздействия на объект.

Наконец, **четвертая функция** отрицания — быть знаком черной магии. Так, в целях порчи произносят молитву «Отче наш», добавляя к каждому слову отрицание: «Не отче, не наш и т. д.». Точно так же стандартному зачину русских заговоров «Стану я, раб божий (имя рек), благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверями, из двора воротами, выйду в чистое поле...» соответствует анти-зачин с отрицанием: «Стану я, раб Божий (имя рек), не благословясь, и пойду, не перекрестясь, из избы не дверьми, из ворот не в ворота...» [Майков 1994: 23, № 33] и даже «Стану я, раб дьявольский (имя рек), не благословясь, пойду не перекрестясь...» [там же: 28, № 48]. В известной книге Гальковского приводится следующий любопытный текст завещания отца сыну (XVIII в.) с предостережением против обращения к волхвам и шептунам и с упоминанием «отрицательного письма»: «Аще, сыне мой, найдет на тя какая беда или болезнь тяжка, не моги ты призывати к себе какова колдуна или шептуна, дьявольскою силою помо-

гающего. И аще от таковых станет ти что давати ясти или пити, отнюдь не приемли. Или кто от какия-либо болезни, а наипаче от трясовичныя, напишет какое *отрицательное письмо* (выделено мною. — С. Т.) и велит тебе съести, аще и сожженное, отнюдь не яждь» [Гальковский 1916: 247].

Таким образом, отрицание в сакральных текстах можно считать магическим приемом, разновидностью «языковой магии» (ср. также этимологическую магию, с. 226–240; табуирование, магию имени и именования и др.), используемой при контактах с нечистой силой и потусторонним миром в защитных целях. Этим языковым магическим приемам в акциональном коде культуры соответствуют ритуальные действия по символическому уничтожению или изгнанию нечистой силы (путем сжигания, потопления, разрывания на части и т. п. символизирующих ее предметов). Отрицанию придается также смысл «обратности», оно становится маркером потустороннего мира, и в этом своем значении оно находит параллель в магических действиях по переворачиванию предметов [Толстой 1990].

Современная лексическая семантика в своем стремлении наиболее полно очертить сферу значения отдельного слова приходит к необходимости, помимо собственно лексической семантики (в ее экстенциональном, денотативном и — интенциональном, сигнификативном смысле), описать коннотативную семантику, т. е. область «надстраивающихся» над лексической семантикой прагматических, символических, культурных, энциклопедических и т. п. «созначений», актуализирующихся лишь в особых, периферийных, вторичных, поэтических, метафорических и др. «непрямых» употреблении слова. Дальнейшая разработка проблемы значения идет в двух противоположных направлениях — по линии структурирования и дифференциации видов значения и — по линии интеграции, целостного представления всей семантической сферы слова. Дифференциация касается как самого ядра лексического значения (отражаемого в толковании слова, в его словарной дефиниции, в наборе «необходимых и достаточных» семантических признаков), так и — особенно — семантической периферии, т. е. коннотативной семантики, в которой выделяется область лексической коннотации, т. е. «вторичных» значений, не входящих в дефиницию, но получающих формальное языковое подтверждение в явлениях семантической деривации, и область экстралингвистической (энциклопедической, культурной) коннотации, безусловно, влияющей на языковой узус, но не получающей отражения в языке [Апресян 1974: 67–69; Иорданская, Мельчук 1980; Tokarski 1987, 1988].

С другой стороны, интенсивно развиваются в славистике такие направления языковой и логической семантики, как когнитивная семантика, теория прототипов, концептуальный анализ [Wierzbicka 1985, 1989, 1991; Bartmiński 1988, 1988a; Kardela 1988; Когнитивные аспекты 1988], культурная семантика и изучение «языковой картины мира» [Językowy obraz 1990; Культурные концепты 1991], теория и практика описания языковых стереотипов [Bartmiński 1984, 1985, 1988; 2007; Бартминьский 2005; SSSL], в которых объектом изучения становится семантика слова во всем ее объеме. В таком целостном представлении семантики границы между разными типами (или уровнями) значений

* Соавтор — Н. И. Толстой.

(собственно лексическим значением, лексическими коннотациями и культурными коннотациями) не нивелируются, а в полной мере сохраняют свою релевантность. Задача же целостного описания состоит в том, чтобы выявить внутренние связи между всеми уровнями значения, раскрыть логику того «образа», который закреплен за словом в сознании носителей языка.

При этом поиски формальных подтверждений выделяемых исследователем значений (семантических признаков) с необходимостью должны быть распространены и на область экстралингвистической (культурной) коннотации, которая пока что представляется лишенной какой бы то ни было структуры (впрочем, относительно недавно столь же аморфной казалась и область лексической коннотации). Критерии семантической деривации, с помощью которых удостоверяется релевантность коннотативных значений, хотя и называются лексическими, в действительности нередко выходят за рамки лексики. Даже такой стандартный способ выявления коннотативного значения, каким слову *черепаха* приписывается признак «медленный» на основании выражения *черепаший шаг* ‘медленно’, лишь с некоторой натяжкой может быть признан лексическим; еще дальше от лексики способ выявления признака на основе сравнения, например, признака «легкий» у слова *пух* на основе выражения *легкий, как пух*. Не будучи в строгом смысле слова лексическими, эти критерии, безусловно, остаются языковыми, поскольку они подтверждают релевантность приписываемого слову значения языковыми контекстами, причем в данном случае контекстами достаточно стандартизированными, клишированными, и потому близкими к лексическим.

Граница между лексическими (лингвистическими) и экстралингвистическими коннотациями не может считаться строго установленной раз и навсегда, да и не является строгой по своей природе. Для каких-то экстралингвистических коннотаций пока еще просто не обнаружены языковые подтверждения, а какие-то из них являются лишь потенциальными языковыми коннотациями и в будущем смогут приобрести статус языковых, когда экстралингвистический сопутствующий признак станет основой для языковой номинации или семантической деривации [Толстой 1968: 357]. Трудно сказать, имеет ли коннотация «траур» для слова *черный* языковое подтверждение в русском языке, но то, что это значение может приобрести языковую релевантность, подтверждается, например, сербскохорватским *црнина* ‘черная, траурная одежда’.

Очевидно, что эта граница проходит по-разному не только в разных языках и диалектах, но и в разных «культурных идиомах». Неслучайно современные семантические исследования подчеркивают

свою строгую ориентацию на обыденный языковой узус и наивное (а не научное) сознание носителей языка. Языковая семантика самым непосредственным образом связана с «языковой картиной мира», а она различна у ученого-биолога и крестьянина-земледельца, у современного «среднего, наивного» носителя языка и представителя традиционной культуры архаического типа. Более того, один и тот же субъект может быть манифестантом разных культурных моделей — обыденной и научной, обыденной и религиозной; обыденной, мифологической и религиозной и т. п.

Каждый тип культуры вырабатывает свой символический язык и свой «образ мира», в котором и получают свои значения элементы этого языка. Язык культуры (как и язык науки) пользуется естественным языком, поэтому слова и другие единицы естественного языка приобретают в нем дополнительную, культурную семантику (точно так же слова естественного языка, становясь научными терминами, приобретают «научную» семантику). Однако единицами языка культуры могут быть не только вербальные символы, но и знаки другой природы — предметы, действия, изображения и т. п., чьи символические значения могут быть тождественными семантике вербальных элементов, а могут создавать с ними сложное синкретическое целое. В символическом языке традиционной культуры носителем семантики «траур», безусловно, является сам черный (иногда белый) цвет или, точнее, одежда черного цвета. Но в языковом сознании представителя этой культуры слово *черный*, *чернота* является не только выразителем семантики «черный цвет», но и вербальным символом траура, а слово *веник* обозначает не только бытовой предмет, но и приобретаемые им ритуальные функции оберега от нечистой силы и орудия защиты от нее [Виноградова, Толстая 1993].

Иначе говоря, слова обыденного языка получают в языке культуры особые символические значения (культурную семантику), которые надстраиваются над всеми прочими уровнями значения: собственно лексическим, лексическими коннотациями, экстралингвистическими (энциклопедическими) коннотациями. Культурная семантика, хотя и носит преимущественно символический характер, как правило, не является абсолютно конвенциональной (подобно, скажем, запретительной семантике красного цвета светофора), а обнаруживает определенные, закономерные связи с прочими компонентами значения слова. Так, например, «отгонная» культурная семантика слова *веник* (или *метла*) строится на магическом и мифологическом осмыслении таких признаков обозначаемого словом бытового предмета, как «контакт с мусором, нечистотой», «выметание, устранение, очищение» и т. п., ко-

торые входят либо в ядерное, лексическое значение (дефиницию), либо в лексическую коннотацию, либо в экстралингвистическую зону коннотации.

Лексическая семантика и концептуальный анализ, при всей близости их содержательных задач и целей, в определенном смысле противоположны, зеркальны друг другу, поскольку первая идет от единицы языковой формы (лексемы) к семантическому содержанию, а вторая — от единицы смысла — понятия, образа, концепта к языковым формам их выражения, ср. [Толстой 1968: 353]. И то, и другое направление стремится учесть все существующие узусы слова и все способы выражения одного смысла. Но лексическая семантика больше ориентирована на парадигматику и видит свою задачу в идентификации лексемы относительно других лексем и способов выражения (отсюда решающая роль дефиниции и «необходимых и достаточных» признаков), тогда как концептуальный анализ не отвергает признаков, носящих не дифференциальный характер, не выделяющих объект (понятие) из круга других объектов (понятий), а объединяющих их с другими объектами (понятиями).

Признаки, по которым слово, реалья или понятие совпадают с другими словами, реальями или понятиями (входят в «синонимические» ряды), имеют не меньшее значение для их интерпретации и узуса, чем признаки, выделяющие их из подобных рядов. Так, например, культурный концепт такого хозяйственного орудия, как борона, включает несколько релевантных признаков, каждый из которых объединяет борону с другими рядами реалий и соответственно вводит в другие ряды символических значений. Наличие зубьев (а также характер их действия) относит борону к ряду предметов с фаллической символикой (палка, пест и т. п.); острота зубьев объединяет ее с рядом колющих предметов, используемых в качестве оберегов и орудий защиты (нож, коса, серп, игла и т. п.), а наличие переплетений (у архаического типа бороны), ячеек и «узлов» — с такими предметами, как сеть, решето, сито, редкое полотно и т. п., за которыми закреплены преимущественно защитные функции [Гура 1994]. Одна и та же реалья (вещь, предмет, действие, лицо, свойство и т. д.) может, таким образом, стать основой нескольких самостоятельных символов с разными значениями. Например, зеркало в традиционных обрядах и верованиях может символизировать границу между земным и потусторонним миром (подобно реке, дороге, меже, порогу, окну и т. п.), а может выступать в ряду «женских» символов вместе с венком, лентой, фартуком, венком, веретеном и пр. [Толстая 1994].

В символическом языке культуры знаки разных субстанций (вербальные, реальные, изобразительные и т. п.) имеют разный семиоти-

ческий статус. «Первичное» символическое значение принадлежит «реальным» знакам, т. е. вещам, действиям, субъектам, существам, явлениям, свойствам реального мира. Слово или изображение получают эту семантику «отраженно», вторично — от обозначаемой ими реалии. Так, культурная (символическая) семантика слова *веник* — лишь отражение символического значения самого предмета (точнее — концепта, образа предмета), а семантика изображения вербовой ветки на пасхальном яйце (писанке) — вторична по отношению к символической семантике вещи (вербовой ветки) [Толстой 1982]. Получая символическое значение, реалия из обозначаемого (денотата или десигната), каковым она была для естественного языка, превращается в знак, становится означающим, «словом» языка культуры, в то время как называющее ее настоящее слово приобретает вторичную, символическую семантику, становится знаком «вдвойне».

Многослойность, многоуровневость знаковых структур — неотъемлемое свойство языка культуры, обеспечивающее смысловую глубину культурных текстов. Несколько уровней символики может быть присуще и предметным (реальным) знакам. Та же реальная метла, выставленная у дверей дома, метонимически замещает (символизирует) типичное для этого орудия действие выметания, отгона, удаления нечистой силы или стихийных бедствий. В этом случае реальный предмет оказывается символом реального действия, приобретающего символическое и магическое значение. Зерно во многих обрядах используется как символ множества, обилия (эти же значения могут иметь искры, капли воды, песок, муравьи, маковые зерна, хвоя сосновой ветки и т. п.), а осыпание зерном — как символ наделения множеством благ, богатством. Здесь мы имеем двухступенчатую символику: зерно символизирует множество, а множество символизирует изобилие, богатство.

В качестве знака, означающего в культурных текстах могут выступать не только предметы и вербальные единицы (слова, фразеология, формулы и т. п.), но и абстрактные признаки и понятия (концепты), которым может придаваться символическое значение и магические функции. Одним из ярких примеров подобной символизации абстрактных понятий в традиционной славянской народной культуре может служить культурная семантика и функции славянских слов, производных от **vesel-* и обозначающих веселье, удовольствие, радость. Сравнительно с общеязыковой семантикой этих слов в современных славянских литературных языках круг значений, присущих им в контексте традиционной обрядности, верований и фольклора, намного шире и богаче. Могут быть выделены следующие основные семантические сферы, в которых представлена семантика и символика веселья: 1. рождение и Рождество, 2. весна и весенние праздники, 3. свадьба,

4. смерть, 5. светила и стихии — солнце, месяц, звезды, радуга, огонь, вода. Рассмотрим их подробнее.

РОЖДЕНИЕ И РОЖДЕСТВО. Общим, инвариантным символическим значением слав. **vesel-* следует считать значение ‘нового, рождающегося, молодого, растущего, процветающего’. Наиболее полное выражение эта семантика находит в верованиях, обрядности и терминологии, связанных с праздниками Рождества и Нового года (иногда и Крещения), причем она одинаково характерна для текстов дохристианского (языческого) содержания и для фольклорных и обрядовых форм, тяготеющих к народно-христианской традиции. Лексика, восходящая к праслав. **vesel-*, занимает одно из ключевых положений в терминологии рождественской и новогодней обрядности всех славянских народов (наряду с терминами **kolęda*, **sur’va* и др.), а мотив веселья, которому придается магическое значение благопожелания, является стержневым мотивом рождественской обрядности и фольклора.

Мотив веселья и термин **vesel-* становится знаком и атрибутом всего комплекса представлений, образов, ритуалов, связанных с Рождеством. Сами праздники Рождества и ритуально и мифологически объединяемого с ним Нового года (дня св. Василия) получают эпитеты *радость* и *веселье* на основе мифопоэтического сближения слов *Рождество* — *радость*, *Василий* — *веселье*, ср. рефрен белорусских колядок: «За гэтым словам живица з Богам! / Мы вашаго двора дай не минаем, / Светым Василлем поздроўляем, / Светое *Рожаство* *радось* принясло, / Светое *Василя* *взвеселило*, / Светое Хришчэння воду хрысьціло, / Воду хрысьціло, на свет пусьціло» [Шейн 1/1: 89]. Болгарские колядки девушке или парню завершаются словами: «*С веселила*, / с доб’р вечер / тебе пеем, / малка мома (или: доб’р іунак)» (С весельем, с добрым вечером, тебе поем, маленькая девушка / добрый молодец) [СБНУ 1896/13: 12, 13]. В Панагюриште мальчики-сурвакары, приходя на Новый год в дом, трижды осыпают всех пшеницей и произносят: «Тука радост и Свети Васил!» (Здесь радость и Святой Василий), где *радост*, безусловно, отсылает к прошедшему празднику Рождества, а ассоциация *Васил* — *весел* поддерживается произносимыми далее словами: «Сурва година, *весела* година и до година с здраве!» (Новый год, веселый год и здоровья на целый год!) [Арнаулов 1943: 47], ср. укр. поговорку «Поки *Василя*, поти *весілля*» [Номис 1864: 175].

Календарная семантика **vesel-* закреплена в хрононимах — польском *Веселая Щедруха* ‘канун Нового года’ (брест.), сербском *веселник дан* ‘рождественский сочельник’ [БХ: 194], словенском *veseli post* ‘рождественский пост’ [Kuret 1970: 131]. В польских колядках Рождество называется *wesola chwila* (веселая минута) [Kolędownie 1986:

161], в хорватских звучит рефрен «*Vesel, vesel ovi dan!*» (Веселый, веселый этот день!) (Далмация) [Milčetić 1917: 22–25, 41, 42], а в болгарских и македонских новогодних приговорах-поздравлениях магический эпитет *весела* регулярно придается слову *година*, обозначающему наступивший новый год: «Сурва, сурва година, / *Весела* година, / Голем клас на нива. / Удри, бабо, по г...а / Да потече масленица, / Сурвааа, уд година *повесело!*» (Новый, новый год, веселый год, большой колос на поле, ударь бабу по ж..., чтобы потекло масло. Новый год, с этого года будет веселей!) (Радовиш, вост. Македония) [ГЕМС 1960/1: 144]; «Сукова, сукова / година *весела* / живо и здраво / догодина, до амина!» (Новый, новый год веселый, будем живы и здоровы в этом году, аминь!) (Благоевградско) [Василева 1988: 76]; «Сурва, сурва година, / *Весела* година, / Голям клас на нива, / Живо, здраво до година! / М-и-й-иу / М-я-я-яу!» (Новый, новый год, веселый год, большой колос в поле, будем живы-здоровы в этом году! М-и-й-иу, м-я-я-яу!) [Маринов 1914: 338].

Этому хрономимическому значению эпитета **vesel-* соответствует известное всем славянам представление, что если весело провести первый день нового года (или канун его), то целый год будет «веселым» и благополучным. Ср. укр. «„Богатий вечір“ стараються провести як найвеселіше (щоб веселитись увесь рік)» [Доманицький 1912: 89], хорв. чакав. «Na Mlado leto se judi cel dan vesele ča jače moru, aš deju, da ki j' Novo leto vesel, da će bit so leto» (На Новый год люди целый день веселятся как можно больше и говорят, что кто на Новый год весел, весь год будет весел) [Jadras 1957: 37]; пол. мазовец. «W święte wieczory nie wolno było pracować, należało się tylko bawić. Do wybuchu II wojny światowej powszechnie wierzono, że nieprzestrzeganie tych zasad przynosi szkody gospodarstwu» (В святые вечера нельзя было работать, надо было только развлекаться. До начала Второй мировой войны повсюду верили, что несоблюдение этого правила приносит вред хозяйству) [Drozd-Piasecka 1991: 84].

Семантической доминантой слав. **vesel-*, однако, является не просто соотносительность со всем комплексом символических значений Рождества — Нового года, а специальная закреплённость за центральным ритуалом колядования, которое получает в народной культуре мифологическое осмысление и магические функции [Виноградова 1982]. Все элементы, аспекты и мотивы колядных обходов могут обозначаться словами этого гнезда. Так, *веселыми* называются сами колядники (ср. др.-рус. *веселые люди* ‘скоморохи’ [СРЯ XI–XVII 2: 112]), т. е. участники рождественских или новогодних обходов и исполнители поздравлений-благопожеланий — макед. *весели гости*, ср. также рефрен хорватских далматинских колядок: «*Veselo, braćo kole-*

dari, *veselo!*» (Весело, братья-колядники, весело!). *Веселыми* оказываются и адресаты благопожеланий, т. е. хозяева, к которым приходят обходники, ср. белор. колядку, обращенную к хозяйке: «Гаспадынечка, / *Всялінечка*, / Запалі свечачку, / Пайдзі у клетачку...» [Зімовыя песні 1975: 431], а также дом, двор, куда приходят колядники: «От сему дому, от *веселому*, / Ци повелите колядовати...» [Головацкий 3: 1], «Ід цему двору ід *веселому* / Прийшли гостеве у рік до тебе / Ци дома, дома наш пан господар?» [Колядки 1965: 63]; «Ой Овсень! Ой Овсень! Походи, погуляй! По святым вечерам, / По *веселым* теремам!» [Снегирев 1838: 111].

Глаголом **veseliti* обозначаются действия колядников, т. е. глагольный смысл, цель и функция ритуала колядования и произнесения благопожеланий. Серб.-хорв. диал. *veseliti* означает 'kolendati, koledati, pjevati, prikazivati koledu' (колядовать, петь, славить коляду): «Došli smo vam *veseliti*, vodokršća dan čestiti» (Мы пришли вас веселить, поздравить вас с Крещением) (сев. Далмация, о. Корчула) [RHSJ 20: 768]. В польском Подлясье колядники, подходя к дому, спрашивали у хозяев разрешения колядовать: «Panie gospodarzu, pani gospodyni, / Pozwólcie swój dom *poweselić*, / Boskim słowem pocieszyć, / Aby dom był *wesoły*. / Czy *weselić* czy nie?» (Пан хозяин, пани хозяйка, позвольте ваш дом повеселить, божьим словом порадовать, чтобы дом был веселый. Веселить или нет?) [Drabik 1992: 87–88]. Там же они начинали свои поздравления словами: «My przysli Chrysta Boha chwalić, / Wasz dom *weselić* / Wam i nam *wiesiołym* być. / Śpiewać czy nie?» (Мы пришли Христа Бога славить, ваш дом веселить, вам и нам веселыми быть. Петь или нет?) [там же: 26]. Аналогичные зачины имели колядки на Украине: «Пане господарю, / Ци спите, ци чуєте? / Ци дома ночуєте? / Ци скажете щедровати, / Свой дом *звеселити*, / Дробны дети побудити, / Сами *веселыми* быти?» [Головацкий 3: 141]. Ср. также болг. «...да ми дойд'т момци коладници, да ми попеят, да ме *развеселят*» (...пусть придут ко мне парни-колядники, споют мне, развеселят меня) [СбНУ 1896/13: 12–13]. В Овручском Полесье перед началом ужина в Рождественский сочельник приглашали мороз «повеселиться»: «Мороз, мороз, ходи кутьби ести! / Тут тобі сегоння *взеселица* / А летом тобі не бývати. / Будем пугом поганяти» (Тхорин Овручск. р-на Житомир. обл.) [ПА].

В польской традиции рождественского колядования и в самих колядных песнях, где преобладают религиозные мотивы прославления Рождества, эпитетом *wesoły* нередко определяется само событие рождения Христа, называемое *kolanda*, ср. отрывок из колядки, записанной в недавнее время на Люблинщине: «Pójdziemy, bracio, w drogã z wieczora, / wstãpiemy najprzód do tygo dwora, / bẽdziemy śpiwãli wzan-

dzie / o tak *wesołej* kolandzie, kolanda!» (Пойдем, братцы, в дорогу с вечера, войдем сначала в этот двор. Будем петь везде о веселой коляде, коляда!) [Kolędowanie 1986: 100], а также: «Dzieciątko sie narodziło, / wszystkim świat *uweseliło*» (Дитяtko родилось, весь мир развеселило) [там же: 182], «Stała nam sie nowina miła, / Panna Maryja Syna powiła. / Powiła go z wielkim *weselem*, / będzie on naszym zbawicielem» (Пришла к нам радостная весть. Дева Мария сына повила. Повила его с большим весельем, будет он нашим спасителем) [там же: 162]. Рождение Христа принесло «веселье» миру, «развеселило» людей, стало «веселой» вестью: «Anioł pasterzom zwiastował, że sie narodził, / nas *uweselił*» (Ангел пастухам возвестил, что он родился, нас возвеселил) [там же: 161]; «Rozkwitnęła sie lelija, / a to jest Panna Maryja. / Zrodziła nam Syna, / *wesoła* dla wszystkich nowina» (Расцвела лилия, а это Дева Мария. Родила нам Сына, веселая для всех весть) [там же: 141]; «Przylicieli, przylicieli, tak śliczni anieli, / wszyscy w bieli, złote piórka mieli. / Przynieśli nam *wesoło* nowine: / Panna czysta, zrodziła Dziecine» (Прилетели, прилетели такие прелестные ангелы. Все в белом, с золотыми перьями. Принесли нам веселую весть: Чистая Дева родила Младенца) [там же: 150]. Те же мотивы «веселых гостей» (колядников), «веселой вести» (о рождении Христа) и «веселья хозяина» присутствуют в македонской колядке: «*Veseli* се домаќине / *Veseli* гости ти дојдоа, / *Vesel* абер та донесоа...» (Веселись, хозяин. Веселые гости к тебе пришли. Веселую весть тебе принесли) [РМНП 1: 245].

Наконец, веселье (хозяев и всех обитателей дома) — главный мотив произносимых колядниками благопожеланий, ср. белор. «Сею, сею, засяваю, / 3 Новым годам паздраўляю, / 3 Новым годам, / 3 новым шчасцем! / Штоб *вясёленька* жылі / Да й па чарачцы пілі» [Зімовыя песні 1975: 435]; пол. «Śpijże, Jasieńku, bądź *wesół*, / a nam kolędnicom dobru kolęde *obiecuje*» (Спи же, Ясенька, будь весел, а нам, колядникам, доброе Рождество обещай) [Kolędowanie 1986: 123]; словац. «...aby ste boli *veselí*, ako v nebi anjeli» (...чтобы вы были веселы, как в небе ангелы) [Horváthová 1986: 62]; хорв. «Čestito vam božić, / da se *veselite*, / bog i boginje, / zdravlje i *veselje* / i duhovno spasenje. Amen» (Поздравляем вас с Рождеством, веселитесь, бог и богиня, здоровья, и веселья, и душевного спасения. Аминь) (Дубровник) [Milčetić 1917: 50]; словен. «*Veselo* novo leto vam želim!» (Веселого Нового года вам желаем) [Möderndorfer 1948: 132] и т. п. В заключительных формулах болгарских колядок противопоставляется веселье как благо, даруемое колядниками, здоровью как благу, исходящему от Бога: «От Бога ти много здраве, / От юнаци — *веселенье!*» (От Бога тебе доброе здоровье, от колядников — веселье!) [Обредни песни 1981: 54, 107, 123 и др.], «Тебе пеем, млада булке, / Тебе пеем — много здраве. / От Бога ти

много здраве, / А от назе *веселие!*» (Тебе пою, молодка, тебе пою, будь здорова. От Бога тебе крепкое здоровье, а от нас — веселье!) [там же: 268]; «От дружина — *веселбина*» (От дружины — веселье) [там же: 100] и т. п.

В сербской рождественской обрядности, где главным символом Рождества служит ритуально сжигаемое на очаге полено «бадняк», именно этот ритуальный предмет получает номинацию посредством слова **vesel-*. По свидетельству П. А. Ровинского, в Черногории бадняку дается «более нежное название — *блажено дрво* или *веселяк*» [Ровинский 1901: 169]. Там же, в Катунской нахии, к бадняку обращались с такими словами: «*Badnjače, veseljače, ja ti dajem vino i pogače, a ti nama i vina, i pogače, i svake dobre plemenite sreće*» (Бадняк, веселяк, я тебе даю вино и лепешки, а ты нам <дай> и вина, и лепешек, и всяческого благодатного счастья) [ZNŽO 1933/29: 148]. Так же именовался бадняк в западной Сербии — в Шабачком крае [Милићевић 1984: 162], в Чачанском крае [Јовашевић 1971: 207] и в Герцеговине [Грђић-Бјелокосић 1986: 92]. Хозяин, отправляя парней из своего дома в лес за бадняками, напутствовал их словами: «Здраво нам момци ове године по *веселяке* одлазили! Одлазили много лета и година и *веселяке* здраво кући догонили, те нам кућа здраво и *весело* била! Ако Бог да!» (Отправляйтесь бодро, ребята, за бадняками-веселяками в этом году. Еще много лет вам за бадняками-веселяками ходить и домой их привозить, чтобы в доме у нас было здоровье и веселье! Дай Бог!) [там же]. В Черногории и прилегающих к ней районах Герцеговины и южной Далмации ветка или щепка от бадняка, предназначенная для разгребания углей в печи в рождественскую ночь, называлась *веселица* [РСХКНЈ 2: 541].

Глаголом *veseliti se* обозначалось горение бадняка, которому придавалось сакральное и магическое значение. По герцеговинскому обычаю, хозяин, уложив бадняки на очаг и держа в руках чашу с вином, произносил здравицу-заклинание: «Ове године *веселяке весело привеселили*, дай Боже да нам се момци и јунаци вазда и увијек *веселили, весело* на сваки рад одлазили, а још *веселије* кући долазили, ако Бог да! Здрави сте ми, моји бадњаки, моји *веселяци*! *Весело* ми горили, а око вас момци *весело* винце пили и *веселе* проводили, као сретни и Богу мили Срби, ако Бог да!» (Пусть в этом году бадняки-веселяки весело перегорят-перевеселятся, дай Бог, чтобы наши молодцы-ребята всегда и везде веселились, весело отправлялись на всякую работу, а еще веселее домой возвращались, дай Бог! Будьте здоровы, мои бадняки, мои веселяки! Весело горите, а возле вас ребята пусть весело вино пьют и веселятся, как причислует счастливым и Богу угодным сербам, дай Бог!) [Грђић-Бјелокосић 1986: 95].

Всю ночь следовало бодрствовать, пока бадняк не перегорит, т. е. не распадется на головешки. Не упустить этот момент было делом чести для хозяина и всех мужчин в доме [СЕЗб 1934/50: 24]. Перегорание бадняка символизировало «веселье», т. е. здоровье, процветание, благополучие в наступающем году. На перегоревший бадняк лили вино накрест и говорили: «Здрав, бадња́че, мој *весели весељаче!* сретно нам *се превеселио!* налагао те наше огњиште пуно лета и година да Бог да!» (Будь здоров, бадняк, мой веселый веселяк! Счастливо тебе перегореть! Ложиться тебе на наш очаг еще много лет! Дай-то Бог!) [Врчевић 1883: 26]. Сербь Фрушкой Горы перегоревший пополам бадняк тушили вином, а на Рождество после обеда выносили его из дома в сад, вешали на плодовое дерево и при этом пели: «Наш бадња́че, наш бадња́че, буди нам *весео!*» (Наш бадняк, наш бадняк, будь весел!) [СЕЗб 1939/54: 88].

Словом *веселяк* могли обозначаться и другие ритуальные предметы сербских и хорватских рождественских обрядов. В Черногории *веселяк* — лопатка, сделанная из бадняка, которой утром на Рождество подкладывают под бадняк чесницу — рождественский хлеб [РСХКНЈ 2: 543]. В Славонии и на Военной Границе около Карловца это название самого рождественского хлеба [ГЕМБ 1935/10: 124], который в других областях назывался *веселица*. Сербь-граничарь на Рождество пекли два калача — *веселицы*, один клали в решето и оставляли на столе, а другой надевали на вертел вместе с мясом, когда готовили другое обязательное блюдо рождественского стола — «печеницу», т. е. жареное мясо [Беговић 1887: 94]. С тем же значением *веселица* известна у сербов в Грбле около Боки Которской [СЕЗб 1934/50: 56]. В Босанской Краине в Сочельник готовили копченое мясо и называли его *veselak* [RHSJ 20: 772]. В Поповом Поле в этот день хозяин шел в загон для скота и выбирал там поросенка для праздничного стола. Заклание поросенка обозначалось глаголом *превеселити* [Мићовић 1952: 143]. В Герцеговине и горных районах Боснии вместо поросенка иногда закалывали овцу и называли ее *заоблица* или *веселица* [Грђић-Бјелокошић 1986: 95; СМР: 33]. Вместе с чесницей (ритуальным хлебом) *веселица* — главное блюдо рождественского обеда [Лилек 1894: 380]. Хорваты Боснии и Герцеговины барана для праздничного стола кололи на бадняке и называли *veselica*, причем в других случаях (например, на свадьбе) жареный баран назывался не *veselica*, а *pešenica* [Marković 1940: 32].

Подобные явления окказиональной ритуальной номинации характерны и для других элементов сербской и хорватской рождественской обрядности. Наделение предмета или лица новым именем на определенный обрядом срок повышает его семиотический статус, особенно

если это имя имеет ключевую символическую функцию. В Боке Которской в Сочельник *веселицей* называли лопатку на очаге, а в другое время она так не называлась [ZNŽO 1962/40: 494]. В Среме (Воеводина) ритуальное имя получает одно из главных лиц рождественского обряда — полазник, т. е. первый посетитель дома в день Рождества. Его встречают и провожают с большими почестями и называют именем *Радован* все то время, пока он находится в доме [ГЕИ 1971/ 16–18: 141]. Так же зовут полазника в Груже (Шумадия). В Поповом Поле по этому имени обращаются друг к другу хозяин и полазник; в других случаях оно дается хозяину, когда он вносит в дом три бадняка, а другое лицо изображает хозяина и называется *domaćin* [Marković 1940: 53]. Там же имя *Радован* получает на три рождественских дня каждый вол и конь. У сербов Боснии полазник называется *весельяк*; хозяйка, обращаясь к нему, говорит: «Устани, *весельяче*» (Вставай, веселяк) [РСХКНЈ 2: 543].

Сакральное «веселье» Рождества, согласно народным представлениям, освящает и каждое земное рождение, которое становится источником «веселья». Ср. серб. «Кад се роди дете, настане *веселье* у кући» (Когда рождается ребенок, настает веселье в доме) [ГЕМБ 1985/ 49: 131]. Это относится прежде всего к рождению мужского потомства, поскольку именно оно отсылает к «протособытию» рождения Христа, «взвеселившего мир». Ср. словен. *veseli dogodek* (веселое событие) ‘о рождении мальчика’ [SSKJ 5: 412]; хорв. чакав. «U njih je *veselje*, rodi in se sin» (У них «веселье» — родился сын) [Hraste, Šimunović 1979: 1319], др.-пол. «Szona thvoya ... porodzy thoye syna ..., a bądzyc *vessele* tobye u radoscz» (Жена твоя ... родит тебе сына ..., будет тебе веселье и радость) [SS 10/1: 80]; макед. «Деца су у породици *расонка*, т. ј. *увеселявајућа* бића» (Дети в семье — «пробуждение», т. е. существа, приносящие веселье) [Тановић 1927: 272]; укр. «Як син родиця, то й угли радующя» [Номис 1864: 179] и т. п.

ВЕСНА. Созвучие слов **vesna* и **vesel-* в славянских языках и их вероятное этимологическое родство [Skok 3: 578, 579] служит основой их символического и мифопоэтического сближения в языке традиционной духовной культуры, где календарное и ритуальное время весны в той же или даже в еще большей степени, чем время Рождества и Нового года, воспринимается как начало нового природного и хозяйственного года, требующее специального ритуального оформления, для того чтобы год был благополучным («веселым»).

Если в комплексе представлений о Рождестве немалую роль играл культурно-религиозный концепт божественного рождения как протособытия, сквозь призму которого воспринимается и природный смысл этого времени (перелом зимы, поворот солнца к лету и т. п.), то

в представлениях о весне, безусловно, доминирует именно эта, природная семантика воз-рождения и за-рождения жизни, вегетации, расцвета, роста и т. п.

В польском Подлясье весь год делится на веселое и грустное, печальное время: *wesoły czas* (веселая пора) — это прежде всего весна и первая половина лета (в связи со сказанным выше показательно, однако, что «веселое» время иногда отсчитывается от Рождества и Нового года), а *czas smutny* (печальная пора) начинается со времени уборки урожая [Drabik 1992: 87, 88].

Веселая — постоянный эпитет весны в белорусских веснянках: «Вясна наша *вясёлая* — гу! / *Развесяліла* зямлю, ваду — гу! / Зямлю, ваду, мяне маладу — гу!» [Веснавыя песні 1979: 149]; «Ой вясна, вясна *веселая*, / Нарасла трава зялёна. У-у-у! / Да *ўзвеселіла* ўсе горачкі, даліначкі, / Дзе парабочкі, там дзевачкі. У-у-у!» [там же]; «Вясна мая *вясёлая*, / Пусці воду па вуліцы, / Пусці воду па вуліцы, / У чыстым полі па даліне...» [там же: 148]. Так же может определяться и лето: «Табе, панічок, песня спета, / Песня спета проці лета, / Лета цёплага і *вясёлага*» [Валачобныя песні 1980: 396]. Релевантность признака «веселый» для образа весны (и коннотативной семантики слова *весна*) подтверждается устойчивыми сравнениями «веселый, как весна», ср. белор. «...Будзь здароў, як вада, / А расці, як вярба. / Будзь здароў на ўвесь год. / Будзь так *весел*, як *вясна*. / Будзь так моцны, як зіма...» [Веснавыя песні 1979: 488]; укр. «Бувай здорова, як риба, гожа, як вода, *весела*, як *весна*, робоча, як бджола, багата, як земля святая» [Номис 1864: 89]; пол. подляс. пожелание молодоженам: «*Żeby byli wesoli jak wiosna i bogaci jak jesień*» (Чтобы были веселые, как весна, и богатые, как осень) [Drabik 1992: 87].

Как видно из приведенных выше весенних белорусских песен, главное действие (типичный предикат) весны — «веселить мир», т. е. возрождать, пробуждать его к новой жизни. Эпитет **vesel-* получают на основе метонимии все атрибуты весны и прежде всего — зелень, трава, поля, весеннее солнце, благодатный весенний дождь, прилетающие птицы: «Pola, które obchodzono na św. Jerzego, Zielone Świątki lub w innym wiosenno-letnim terminie, były *wesole* i pachnące. Ptaki *radowały się* przylatując, a *smutno* odlatywały jesienią. *Wesoły* jest majowy deszczyk, a w listopadzie deszcz *smutny*» (Поля, которые обходили на св. Юрия, на Зеленые Святки либо в иной весенне-летний день, были веселые и благоухающие. Птицы с радостью прилетали и с грустью улетали осенью. Весел майский дождь, а в ноябре дождь грустный) [Drabik 1992: 88]. Ср. также украинский обычай называть весной журавлей *веселиками*, иначе «будешь журитися <т. е. печалиться> весь год» [Гринченко 1: 141].

В полесских приговорах, сопровождающих ритуальное битье вербовыми ветками в Вербное воскресенье, свойство «веселья» приписывается вербе и должно магически передаться адресату и объекту ритуала: «Вярба бье, да й не я. / Будзь *весела*, як *вярба*, / Будзь здорова, як вада. / Будзь багата, як зямля» (Великое Поле Петриковск. р-на Гомел. обл.) [ПА]. Болг. диал. *весел* по отношению к растению, к зелени означает ‘свежий, сочный’ в противоположность значению ‘увядший, засохший, поникший’. В ночь на Ивана Купалу в юго-зап. Болгарии был обычай класть под подушку «иванов цвет» (*еньофче*) и наутро гадать: если цветок увянет, предстоящий год будет безрадостным; если останется свежим, год будет «веселым» и счастливым («Ако увенче, че ти е нерáдосна годíна; ако е *весéло*, и на тебе че ти е *весéла* годíна» [СБНУ 1958/49: 696]). В болгарском юрьевском обряде венков, сплетенный из специально собранных до восхода солнца цветов и трав, надевают на «кроткую» овцу и называют его *веселым*, считая, что «веселье» венка, т. е. его свежесть и жизненная сила, передадутся овце: «Както е *весел* венецът, и ти да си така *весела*!» (Как весел венкок, так и ты будь веселой!) [Арnaudов 1943: 94].

Семантическая близость признаков «зеленый» и «веселый» находит подтверждение и в многочисленных примерах поэтического параллелизма типа серб. «Усадиx лозу сред винограда, / Наведох воду са три хладенца, / Да ми је лоза вазда *зелена*, / Наша невјеста вазда *весела*» (Посадиx лозу посреди виноградника, провел воду из трех колодез, чтобы была лоза всегда зеленой, наша невеста — всегда веселой) [Карацић 1953: 90]. На связь весны, зелени и веселья в славянском фольклоре сто лет тому назад обратил внимание А. А. Потебня: «*Весна*, светлая, блестящая называется *веселою*, потому что и это последнее слово, происходя от того же корня, выражает то же основное представление; но она же зовется и *зеленою*, и в следующем месте: „Ой веселая весна да *звеселила* усі гірочки, Да не так гірочки, як долиночки“; *звеселила*, м. б. значит покрыла зеленою» [Потебня 1989: 311].

По отношению к полям **vesel-* означает не только ‘свежий, зеленющий, растущий’, но и ‘изобильный, плодородный, урожайный, благодатный’, ср. др.-рус. значение глагола *веселитися* и прилагательного *веселоватый* в следующих примерах: «Тѣлеса убо подобно вештѣския приемлюшта пишта, растутъ же и *веселятсѧ* до повелѣния таковыми въздрастѣи мѣры и лѣта. Ефр. Корм., 1. XII в.»; «Около того острова, 168 верстѣ поля хлѣбородные зѣло тучные *веселоватые*, хлѣбом и овощи всякими хвалитсѧ и *веселитсѧ*. Козм. 325. 1670 г.» [СРЯ XI–XVII 2: 111].

Мотив веселья как неотъемлемый компонент мифопоэтического образа весны, естественно, находит отражение в весенней обрядности

и обрядовом фольклоре. Особенно насыщены этим мотивом у западных и восточных славян весенние обходные обряды (волочебный, «конопелька» и др.), а у южных славян — центральный весенний обряд Юрьева дня.

Белорусский волочебный обряд, исполняемый на Пасху, обнаруживает ту же символику веселья, что и зимнее колядование. Пасха, как и Рождество, ассоциируется с радостью и весельем: «Дай жа, Божа, / Гэта святца праважаці, / Свята вялічка дажыдаці! / Да й у *радасці*, у *весялосці* / Тры дні святца чырвоным яечкам разгаўляцца» [Валачобныя песні 1980: 123]. Ср. также гадание, практиковавшееся в Силезии: в сочельник, ложась спать, клали под подушку сборник церковных песнопений, а утром открывали его наугад, и если попадалась посто-вая песня, считали, что грядущий год будет печальным, а если рождественская или пасхальная — год будет радостным [Broda 1959: 131].

Как и в колядовании, главная цель волочебников — «развеселить» хозяев и пожелать им веселья на целый год до следующей Пасхи: «Ды с хазяінам павіталіся, / Ды хазяюшку *павесялілі*» [Валачобныя песні 1980: 243]; «Стой, калінка, стой, не хіліся, / Слаўная пані, *развесяліся*» [там же: 96]; «Ото ж табе, пане гаспадару, / Песня спета напроці лета, / Тэн рок правадзіці, / Другога дачакаці / У *радасці*, *весялосці*, / У боскай апатшносці» [там же: 188]; «Будзь <жа> здароў, як зімою вада, / Да будзь жа багат, як у летку зямля, / Да із дзеткамі, да з сямейкаю, / Да з сямейкаю *весялейкаю*, / Проціў новага лета песенька спета...» [там же: 184]; «Слаўны пане, / Аддарыся, / Адплаціся. / Жыві сабе, / *Весяліся*, / Год ад году, / Век ад веку» [там же: 132].

Называние хозяина, хозяйки, их дома и двора *веселыми* приобретает магическую силу надделения их весельем, благополучием, процветанием: «Добры вечар гэтаму дому! / Вясна красна на ўвесь свет! / Гэтаму дому свянцонаму, / Гаспадарыку *вясёламу*» [там же: 132]; «Хазяйскі двор шырок, *вясёл*. / Шырок, *вясёл*, на сем сажон» [там же: 189].

Близкий к волочебному обряду «конопелька», распространенный в восточных районах Польши, исполнялся с вечера Светлого воскресенья и до утра пасхального понедельника и состоял в обходе домов группой парней, которые под окнами домов, где жили девушки, пели песни и получали за это вознаграждение в виде пирогов, сыра, колбасы, а чаще всего яиц. Начиналось исполнение песней религиозного содержания «*Chrystus zmartwychwstaje, nam na przykład daje*» (Христос из мертвых встает, нам пример подает), а затем предводитель обходников обращался к хозяевам: «*Pozwólcie Państwo swój dom rozweselić i nam wesolem być*» (Позвольте ваш дом развеселить и нам веселыми быть) (ср. приведенные выше аналогичные формулы рождественского колядования). Если хозяева соглашались, им исполняли песню «*Wesoły*

nam dziś dzień nastał» (Веселый день для нас сегодня настал) и «Kopielka» [Dworakowski 1964: 88].

Третий из весенних обрядов, включающий мотив магического веселья, — хорватский (отчасти известный и словенцам) обряд «Zeleni Juraj» — тоже представляет собой обход домов группой молодежи, в состав которой входит персонаж, изображающий св. Юрия. Это мальчик, с ног до головы укрытый зелеными ветками. Его водят от дома к дому, от его имени поют или произносят поздравления и благопожелания хозяевам, в его пользу («для него») собирают дары. Подобно колядникам, «Зеленый Юрий» магически наделяет хозяев весельем и благополучием: «Hvaljen Isus i Marija! / Kruto jako *veseli se*, / Kano drvo zeleni se. / Kano drvo u zelenju / Sve ptičice u *veselju* <bis>» (Слава Христу и Деве Марии! Веселись вовсю, как дерево, зеленой. Как дерево в зелени, так все птички в веселье <дважды>) [Huzjak 1957: 19].

Следующие юрьевские благопожелания по содержанию и структуре чрезвычайно близки к рождественским благопожеланиям поланника: «Dobro jutro, gazda i gazdarica! / Došao vam je zelen Đurađ na zelenom konju, / u zdravlju i *veselju*, svinskom prašenju, / kravljem telanju, konjskom ždrebenju, / kokošjem, purjem, račem i guščem položanju!...» (Доброе утро, хозяин и хозяйка! Приехал к вам Зеленый Юрий на зеленом коне, со здоровьем и весельем, со свиным приплодом, коровьим отёлом, кобылым ожеребом, куриным, индюшачьим, утиным и гусиным выводком!...) [Huzjak 1957: 23]. В работе И. Милчетича «Коляда у южных славян» приводится вне связи с обрядом «Зеленый Юрий» припев далматинской юрьевской песни, не просто сходный, но и прямо перекликающийся с припевами колядных песен: «Slava, slava, Jurjev-danu. / Bila dobra godinica, a rodilo vino, pšenica / *veselo, veselo, koledo!* / Navijesti nam blaga kiša. / Oj *veselo* Jurjev dane / na zelenu konicu / *veselo, veselo, koledo, koledo!*» (Слава, слава Юрьеву дню! Пусть будет добрый урожай, пусть уродит вино, пшеница! Весело, весело, коляда! Пошли нам доброго дождя! Ой веселый Юрьев день на зеленом коне! Весело, весело, коляда, коляда!) [Milčetić 1917: 47, 48].

В сербском варианте юрьевского обряда отсутствуют обходы и связанные с ними благопожелания, но мотив магического наделяния «весельем» может присутствовать в виде рефрена песни, исполняемой группой девушек и женщин, возвращающихся в село после ритуального сбора трав в Юрьев день. Так, в Хомолье пели: «Зелени се, зелен венче, — *весело!* / Ми идемо преко поља — *весело!* / А облаци преко неба — *весело!* / Ми идемо кроз то село — *весело!* / Киша поли наша поља — *весело!* / Чије цвеће понајлепше — *весело!* / Ђурђево је понајлепше — *весело!*» (Зеленей, зеленый веноч, — весело! Мы идем по

полно — весело! А тучи по небу — весело! Мы идем через это село — весело! Дождь полил наши поля — весело! Чьи цветы самые красивые — весело! Юрьевские самые красивые — весело!) [Милосављевић 1913: 54]. Совершенно очевиден заклинательный характер этого припева, имеющего ту же цель, что развернутые формулы, эксплицитно выражающие пожелание «веселья», т. е. жизненной силы, роста, плодородия, изобилия.

Магическое «веселье» могло иметь не только вербальные, но и чисто ритуальные, акциональные формы выражения. Смех, шутки, громкое пение, танцы и т. п. часто бывали не просто проявлением удовольствия и радости, но ритуально предписанным поведением, преследующим определенные практические цели. По свидетельству В. Драбик, в Подлясье при начале весенних полевых и др. работ считалось необходимым веселиться, шутить, петь и т. п., чтобы начатое дело было успешным [Drabik 1992: 88]. На Гуцульщине колядники должны были спеть хозяевам-пчеловодам какую-нибудь веселую песенку, «аби бджоли були *весели*» [Воропай 1958: 88]. В Полесье женщины, половшие лен, катались по полю, шутили, смеялись, чтобы лен уродился (Великий Злеев Репкинск. р-на Чернигов. обл.) [ПА], а в день, когда сновали основу, с утра молились Богу, ничего не ели, надевали все чистое и «старались быть очень *веселыми*» (Хоромск Столинск. р-на Брест. обл.) [ПЭЛС: 236]. Украинцы, когда белили хату, пели веселые песни и смеялись, «чтобы в хате жилось *весело*» [Иванов 1889: 46; Шевченко 1926: 91]. В Польше известен обычай, по которому крестные родители, неся ребенка из костела после обряда крещения, должны были петь по дороге или, придя в дом, с ребенком на руках исполнить несколько тактов польки, чтобы у их крестника была «веселая жизнь».

Помимо продуцирующей магии, ритуальное веселье у славян широко использовалось в качестве оберега и средства защиты от потусторонних сил (подробнее см. [Толстой 1995a]).

СВАДЬБА. Роль мотива и концепта веселья в сфере представлений, связанных с браком и свадебной обрядностью у славян, становится ясной уже из того, что само понятие свадьбы в украинском, белорусском, польском языках обозначается словом **veselbje*. В том же значении это слово известно некоторым чешским, восточнословацким, южно- и западнорусским диалектам [Eckert 1965: 195–197; Дзендзелівський 1969: 29, 30; СРНГ 4: 179, 181]. В серб.-хорв. и болг. *веселье* и *веселба*, употребительных, главным образом, в фольклорных текстах, значение ‘свадьба’ еще неотделимо от исторически предшествовавшего ему значения ‘пир, торжество’ (в том числе и ‘свадебный

пир'). Ср. серб. «Ал' Ђорђија два *веселья* гради: / Брата жени, а сестру удаје» (А Георгий две свадьбы готовит: брата женит, сестру замуж выдаёт) [PCXKHJ 2: 544]; хорв. «Da se mojā sestrā bŭjase lāni oženī, bŭjajomo jeī činŭt vĕlo ves'el'je» (Когда моя сестра в прошлом году выходила замуж, мы устроили ей большую свадьбу-веселье) (о. Сусак) [HDZb 1: 182]. Ср. также словен. *veseli dan* 'помолвка или свадьба' [SSKJ 5: 412].

Хотя значение 'свадьба' для слав. **veselbje*, несомненно, является вторичным — оно зафиксировано в украинском языке с XV в. [Тимченко 1: 223], в белорусском — с XVI в. [ГСБМ 3: 143], а в польском — только с XVIII в. [Brückner 1957: 607], — практически во всех славянских языках в той или иной мере дериваты праслав. **vesel-* (и **rad-*) оказались вовлеченными в круг свадебной терминологии в качестве названий (или эпитетов) свадебных чинов, отдельных ритуалов и актов обряда, ритуальных предметов и т. п. [Гура 1981a: 265, 266], ср. хорв. *veselnik* 'музыкант, сопровождающий сватов в обряде сватовства' [RHSJ 20: 770; ZNŽO 1962/40: 100]; морав. *vesel'nik* 'гость на свадьбе' [Bartoš 1906: 480]; *радостник* 'ритуальный свадебный хлеб, специально украшенный и предназначенный невесте' (словаки Воеводины) [ГЕИ 1971/16–18: 150]; сев.-рус. *веселый стол* 'вечер у молодых на второй день свадьбы'; яросл. *друженько веселый* [ТОРП: 248], ю.-рус. *веселое утро* 'утро после свадьбы' [СРНГ 4: 181] и т. п.

Семантика **vesel-* в славянской свадьбе не исчерпывается ни исторически производным значением 'свадьба', ни исходными для него значениями 'пир, торжество, веселье' и 'веселье, радость, удовольствие'. Как и в рассмотренных выше семантических комплексах Рождества и весны, **vesel-* в свадебных текстах и обрядовой номинации приобретает символическое значение 'жизненная сила, здоровье, плодородие' и магическую, заклинательную функцию наделения участников свадьбы, а прежде всего ее главных персонажей — жениха и невесты — этими свойствами. Веселье, пение, смех, шутки на традиционной свадьбе носят вполне ритуализованный характер (что не исключает, конечно, естественного проявления положительных эмоций). Действующие лица и гости на свадьбе должны веселиться, чтобы молодые и их семьи были здоровы и благополучны, ср. вост.-слав. свадебные заклинания: «*Весяліцєся, людзі, / Ой весяліцєся, людзі...*» [Вяселле 6: 108]; «Улезь, медзьведзь, на клець, / а з клеці да на сцёбочку, / а з сцёбочкі да ў коробочку, / а в коробоццы насінейко. / *Весёлое нам весілейко*» [Moszyński 1928: 248]; «Світи, світилко, свічку <2 раза>, / ясную, восковую, / Щоб було виднесенько <2 раза>, / Вечером *веселесенько!*» [Весілля 1: 175]; «Котилося колесце з клітки. <2 раза> / Обніміться хорошенько, діткі, / Щоб вам солоденько, / А нам *веселенько*» [там же: 135].

Сам акциональный план свадебного обряда определяется глаголом **veseliti se*. В белорусских песнях невеста-сирота, приглашающая покойных родителей на свою свадьбу, получает от них такой ответ: «*Весяліся, дзіятка, з госпадам Богам і з сваім родам*» или «*Весяліся, дзіятка, весяліся, маладое*» и т. п. [Вяселле 3: 93–95]. Обряд предприсывал веселье, смех, шутки при печении коровай [ГЕМБ 1927/2: 22], при бужении молодых после первой брачной ночи и во многие другие моменты свадьбы. Цель этого ритуального веселья выражается обычно так: «чтобы молодые были веселы» (болг. «за да *се весели* младите») [Телбизови 1963: 223].

Функция «веселить», принадлежащая прежде всего Богу, божеству (ср. серб.-хорв. благопожелания типа *Бог те весели* (дай Бог тебе веселья) [RHSJ 20: 768]), в календарных (рождественских и весенних) обходах символически передается колядникам или волочебникам как посредникам между обыденным, земным и сакральным миром (см. выше), а в свадебном обряде эта функция передается жениху и невесте (и самому акту их брачного соединения). Жених, муж — источник «веселья» для невесты и молодой жены. Ср. белор. брест. «*Месячык свеціць — відненька будзе, / Сонейка грэе — цёпленька будзе, / Жанішок едзе — вяселенька будзе*» [Вяселле 1: 287], рус. смолен. «*Роўный муж — / Звисялитель мой, — / Старый муж — Разслезитель мой! / Роўный муж — / звисялитель мой! / Звисялю мою головушку, / Дявоучую красотушку*» [Добровольский 1914: 61].

Что касается невесты, то она приобретает способность быть «веселой» и «веселить» других только во второй половине свадьбы, после венчания и первой брачной ночи, т. е. с преодолением границы девичества и получением нового социального статуса. Свою прежнюю, досвадебную девичью веселость (ср. рус. твер. «*развеселое* житье девичье, распроклятая жизнь замужняя» [ТОРП: 102]) невеста утрачивает сразу после просватанья, ср. полесскую песню: «*Ой дзіўко, дзіўко Марьянко, / почому ж ты вчора весёла була, / а сегодня раненько хмурненько? — / Ой якжеж бо мне весёлой буці, / што осела меня чужина, / ўсе ж Петруськова родзіна*» [Moszyński 1928: 275]. В русской костромской традиции невеста после просватанья («сговоренка») просит подруг *развеселить* ее: «*Вы попойте-ка, подруженьки, / Веселы да песни, radoшны. / Возвеселите-ка, подруженьки, / Вы меня да молодешеньку!*» [ТОРП: 100]. В белорусской свадьбе отец жениха, поджидая молодых, спрашивает: «*Ці едуць мае госценькі. / Ці ўсе вясёленькі, / Ці пяюць песенькі? Адна невясёла, / Што ад бацька прывязэна. / Прывязэна ў ночы, / Заплаканы вочы*» [Вяселле 6: 95].

После венчания и брачной ночи молодая не только сама становится «веселой» («*Катенька веселая, / Катя чернобровая*» [ТОРП: 285]),

но и приобретает способность магически «веселить» весь свой род: «Ой казали превражіі люде, / Що Маруся недобрая буде; / Аж вона да добренькая, / Свому роду *веселенькая*» (укр. полес.) [Весілля 1: 386]; «Зелена калина весь сад *взвеселила!* / Как наша Марыюшка да Ивановна / Весь род *взвеселила!*» (рус. яросл.) [ТОРП: 296]. В белорусском обряде свекровь встречает невестку благопожеланием: «Распусці долю / Да па сваём полі, / Шчасце пры долі / Па маем падвор'і / Каб у мяне на полі / Да жыта радзіла, / Каб мая сямейка / *Вясёла* хадзіла» [Вяселле 6: 104, 105].

Из всего сказанного следует, что славянский свадебный обряд, помимо своей основной функции — оформления акта «перехода», смены социального статуса вступивших в брак и их родственников, имеет еще и ярко выраженную сопутствующую магическую функцию наделения всех участвующих в обряде лиц «весельем», т. е. здоровьем, силой, процветанием, благополучием, что сближает его с рассмотренными выше календарными обрядами рождественского и весеннего циклов.

СМЕРТЬ. Если в семантических сферах Рождества, весны и свадьбы концепт веселья занимает вполне естественное положение и хорошо согласуется с другими существенными для них понятиями (прежде всего с идеей символического начала), то для области смерти и погребальной обрядности символика веселья кажется не только не мотивированной, но и противоестественной (ср. серб. *весело је умро* — букв.: весело умер [Миљанов 1990: 5, 6, 24]). Тем не менее некоторые, пока немногочисленные и достаточно случайные примеры магической (но уже не продуцирующей, а охранительной) функции веселья (и соответствующей лексики) могут быть приведены.

Кроме известных восточнославянских игр и развлечений при покойнике [Кузеля 1914–1915; Bogatyrev 1926] и святочных игр «в покойника» [Гусев 1974; Савушкина 1976], а также обычая устраивать в случае смерти незамужних похороны-свадьбу, иногда с буйным весельем, музыкой и играми [Bednarík 1943: 68], в связи с данной темой следует прежде всего упомянуть южнославянские обычаи, относящиеся к похоронам детей. Так, в Лесковацкой Мораве (вост. Сербия), если в семье умирали дети, то после смерти очередного ребенка мать заставляли петь при выносе его тела из дома. При этом ей прикрепляли к одежде или волосам букетик базилика, что служило символом веселья и радости [Ђорђевић 1958: 497]. В Хомолье умерших детей-первенцев украшали цветами и перьями, «што је требало да значи *веселье*» (что должно было означать веселье) [Милосављевић 1913: 251]. Если похороны приходились на воскресенье или праздник, когда в селе на пло-

щади или лужайке танцевали «коло», муж и жена, родители умершего ребенка, украшенные букетиками, шли в круг танцевать, а вернувшись домой, они пели песню. Так же поступали, когда умирали престарелые родители [Милосављевић 1913: 251; Шневајс 1929: 270].

В Полицах (Далмация) после смерти малого ребенка было принято устраивать *радовање*: родители с соседями радовались тому, что семья получила заступника на небесах в виде ангелочка [Шневајс 1929: 270]. В Таково (Сербия), если в доме случалось подряд несколько смертей, выбирали в семье одного человека, который после похорон, пока служилась панихида, должен был в доме во весь голос петь какую-нибудь песню. Верили, что так можно остановить смерть. Иногда пели и во время погребения, когда гроб опускался в могилу [Филиповић 1972: 175]. Такого рода магическая песня, способная преодолеть смерть, могла носить название *веселица*, ср. «Пастирка, седећи са преслицом у руци на неком гробу пева из свег гласа неку *веселицу*» (Пастушка, сидя с прялкой в руке на могиле, поет во весь голос какую-нибудь «веселицу») [РСХКНЈ 2: 541].

У славян широко распространен запрет оплакивать и провожать на кладбище умершего младенца-первенца. В Болгарии в этом случае не соблюдался траур. Мать не только не ходила на кладбище и не носила траурную одежду, но и украшала себя цветами, что считалось средством предотвратить смерть будущих детей [Вакарелски 1990: 154].

В сербском народном языке для обозначения покойника часто употребляется эвфемизм *веселник* [Чајкановић 1973: 59; Бандић 1974: 109], имеющий ироническое значение ‘бедняга, несчастный, неудачник’ [РСХКНЈ 2: 542; RHSJ 20: 767, 770]. По-словенски *šel je v nebeško veselje* означает ‘умер’ (букв.: ушел на небесное веселье, торжество, пир) [SSKJ 5: 414], ср. также др.-пол. *wesele niebieskie, rajske, wieczne*, означающее ‘смерть, загробное существование, вечное блаженство на небесах’ [SS 10/1: 80; 10/2: 81]. Любопытно отмеченное Б. Сыхтой кашубское *veselë* ‘осенний отлет птиц’ — «Ptàǫ̧ z b'ërajǫ są na *veselë*, bōże vnet jesëń» (Птицы собираются на «веселье» — скоро осень) [Sychna 6: 142], которое в свете приведенных фактов может толковаться не только как метафора свадьбы (в ряду таких выражений, как серб. *мечка се жени* (медведь женится) и под. ‘грибной дождь’ [Толстой 1976: 58, 59]; вост.-слав. *черт / ведьма женится* ‘вихрь’, пол. подляс. *wesele bydła* ‘праздник скота’ [Drabik 1992: 90]; вост.-слав. обряд «свадьба ступы с толкачом» и т. п.), но и в связи с представлениями об ирее, куда улетают птицы, как о загробном мире.

СВЕТИЛА И СТИХИИ. *Веселый* — обычный эпитет солнца, солнечного дня, солнечной погоды (о связи веселья со светом см. [Потебня 1: 48–53]). Более специальное значение может иметь применительно к солн-

цу глагол *веселиться*. В восточных областях Польши и в некоторых районах Полесья им обозначается так называемая «игра солнца», когда солнце при восходе или на закате переливается разными цветами. По народным верованиям, это явление можно наблюдать в дни больших праздников (на Пасху, Воздвижение, Купалу, Благовещение и др.). Увидевшему оно сулит здоровье, счастье, удачу, однако не каждый может увидеть игру солнца — это доступно только праведным. Ср. «Na Boże Ciało słońce się weseli» (На праздник Божье Тело солнце веселится) [Niebrzegowska 1985: 130]; «Weseliło się słońce na Zwiastowanie albo na Wielkanoc czy św. Jana i chodzono o wschodzie lub zachodzie oglądać jak igra bądź skacze» (Веселилось солнце на Благовещение, или на Пасху, или на Ивана Купалу, и ходили на восходе или на закате смотреть, как оно играет или скачет) [Drabik 1992: 88]. Глагол *веселиться* входит в данном случае в синонимический ряд с глаголами *играть*, *радоваться*, *купаться*, *гулять*, *скакать*, *танцевать*, *кружиться*, *кружиться*, *двигаться*, *дрожать* и др. [Толстая 1986; Niebrzegowska 1985]. Можно предположить, что в белорусских волочечных песнях представлено именно это значение: «Ва нядзельку паранюсенька / ўзышло сонца *весељусенька*» [Валачобныя песні 1980: 83]; «— Чым пахвалішся, яснае сонца? / Як я ўзыйду рана ў нядзелю, / Дак *парадуецца* ўвесь мір раждзёны» [там же: 55].

В народном восприятии с играющим разными цветами солнцем сближается многоцветная радуга, обозначаемая в восточнослав. языках дериватами корней **vesel-* (*веселка*, *веселуха* и т. п.) и **rad-* (*радуга*, *радовица* и т. п.) [см.: Толстой 1976].

В сербской фольклорной традиции известны формулы-обращения к молодому *месяцу*, где он называется *весельак*: «Здрав здрављаче, *весельаче*! Венац ти на главу, а мени здравље и *веселье* у кућу!» (Будь здоров, здоровяк, веселяк! Венец тебе на голову, а мне здоровье и веселье в дом!) [Милићевић 1984: 62] или «Здрав, здрављаче *весельаче*, ти нама здравје и *веселье*, а ми теби колач и јабуку» (Будь здоров, здоровяк, веселяк, ты нам здоровье и веселье, а мы тебе пирог и яблоко) [РСХКНЈ 2: 543]. Таким образом, месяц, устойчиво ассоциируемый в народных представлениях с потусторонним миром, с царством мертвых, в неменьшей степени, чем солнце, трактуется как источник, податель «веселья» людям.

Vesel-* может относиться и к земному огню, но прежде всего в тех случаях, когда это сакральный и ритуальный огонь. Так, у сербов Грбля в обряде «слава» говорят не «погаси свечу», а *обесели* (ob-veseli*), причем берут кусочек хлеба, макают его в вино, а после того, как погасят им свечу, съедают хлеб [СЕЗБ 1934/50: 23, 25]. Македонцы окрестностей Скопье по тому, как горит свеча в Сочельник — «весело» или тускло, гадали

о будущем, веря, что того, чья свеча «самая веселая», ждет счастливый год, здоровье и удача во всем [Кличкова 1960: 220]. В окрестностях Дубровника обряд возжигания костров накануне Иванова дня, Петрова дня или Видова дня называли *радовање* [СЕЗб 1926/38: 103].

Наконец, свойство «веселить», т. е. оживлять, питать жизненными соками, может принадлежать воде: рус. арханг. «Речья у нас така *весела*, быстра» [АОС 3: 152], ср. также ст.-слав. «Рѣчна стрѣмѣнѣ *веселятъ* град бѣжи» (Енински апостол, XI в.) [Мирчев, Кодов 1965: 169], др.-пол. «Rzeczna bistroscz *weseli* masto bosze» (Течение реки веселит град Божий) (Флорианская псалтырь, 1400 г.) [SS 10/2: 82].

* * *

Рассмотренные выше культурные контексты, в которых выступает слав. *vesel-*, а именно — комплекс рождественской обрядности и фольклора, свадебная обрядность и фольклор, обряды и верования, связанные со смертью, представления о небесных явлениях и светилах, — при всей их видимой разнородности содержат общий семантический компонент, объясняющий закрепление за ними одного и того же номинационного знака **vesel-*. Наиболее ярко этот общий компонент выражен в рождественском комплексе, где магическое «благопожелательное» значение веселья неотделимо от общей семантики сакрального начала (годового и жизненного цикла). В круге весенних обрядов и текстов эти значения имеют достаточно сильную природную мотивировку. Смысловое родство свадьбы и Рождества, свадьбы и весны, проявляющееся как на ритуальном уровне, так и в терминологии, делает понятным использование в свадебном фольклоре дериватов слав. **vesel-* в тех же значениях, ‘жизненная сила, здоровье, процветание, плодородие’. Две последние сферы представлений — область смерти и верхний, небесный мир — реализуют преимущественно те значения концепта «веселье», которые связаны с апелляцией к источнику, подателю соответствующих благ (жизненной силы и процветания), пребывающему за пределами земной жизни.

Эти доминирующие в культурных контекстах «глубинные» значения, сакрализующие семантику веселья, создают как бы второй план или верхний уровень значений слав. **vesel-* по отношению к собственно языковой семантике, в которой преобладают значения, связанные с эмоциональным состоянием и поведением человека. Любопытно, однако, отметить, что эти глубинные значения совпадают с реконструируемыми для слав. **vesel-* протозначениями ‘живущий, здоровый, хороший и т. п.’ [Skok 3: 578, 579; БЕР 3: 136, 137; Младенов 1941: 63 и др.].

Некоторые общеязыковые употребления дериватов **vesel-*, явно находящиеся на периферии и носящие скорее метафорический харак-

тер, несколько расширяют семантический спектр «веселья», ср. огонь *весело* горит; *весело* бежит ручей; *веселое* утро, *веселый* ветер, *веселое* место и т. п., а в отдельных случаях «прорываются» в круг культурных и символических значений. Примеры такого рода приводились выше при изложении материала, здесь к ним можно добавить хорв. диал. *veselo* 'быстро': «Divjô trôvâ *veselo* rēste» (Дикая трава быстро растет) [Dulčić 1985: 716]; рус. пск. «Кагда граза да гром, растенье *висялица*» [ПОС 3: 111]; арханг. *весело* 'светло', *веселка* 'светелка', *веселить* 'заквашивать': «*Веселю* дрожжами» (жить, наживать), *веселиться* 'подыматься на дрожжах, бродить' [АОС 3: 150, 151; СРНГ 4: 179]; близки к ним значения, передающие воздействие на человека вина (ср. рус. *навеселе*); сербские и болгарские личные имена *Весела*, *Веселин*, *Веселина* и т. п., кашуб. *Vesolka* [Sychta 6: 138], безусловно, понимавшиеся как магические, заклинательные, защитные, и соответствующие имена домашних животных — коз и овец (*веселица* [РСХКН 2: 541]), ср. также серб.-хорв. *veselica*, *ptica veselica* 'птица, приносящая веселье, сулящая радость, в противоположность птице зловещей' [RHSJ 20: 766].

До сих пор семантика и символика слав. **vesel-* рассматривалась главным образом на материале народной, фольклорной традиции. Другие значения или акценты характеризуют семантику «веселья» в языке книжной культуры и церковнославянской письменности, где **vesel-* выступает в устойчивой корреляции с **rad-*. Радость и веселье составляют не только семантическую пару с разным для разных контекстов соотношением значений (от полной синонимии до антитетического противопоставления), но и риторическую фигуру стилистической симметрии [Лихачев 1965]: «Уповай, земле, *раду́йся* и *веселу́й*, яко возвеличи господь..., яко древо принесе плодъ свой. Великие минеи четьи. Окт. 19–31, 1851. XVI в.» [СРЯ XI–XVII 2: 111]; «Бысть же... *радость* велика и *веселование*. Великие минеи четьи. Окт. 13–15, 914. XVI в.» [там же]; «Тогда іспльнѣть сѧ *радості* оуста наша і ѧз(ы)къ нашъ *веселиѣ*» (Синайская псалтырь. XI в.) [SJS 1: 181]; «*Радостию радуи сѧ* и *веселиемъ весели сѧ*» (Синайский евхологий) [там же].

Подобным парам (кроме *радость* — *веселье*, к ним относят пары *мир* — *тишина*, *честь* — *слава*, *житие* — *жизнь*, *истина* — *правда*, *дивнѣ* — *страшнѣ*, *благодать* — *милость* и др.) посвящена большая литература [Лихачев 1965; Лотман 1967; Успенский 1983: 112–113; Толстой 1984б; Hafner 1981]. Как и другие пары, оппозиция *веселье* — *радость* в средневековых церковнославянских текстах может строиться на признаках «обыденное — сакральное» («земное — небесное»), «телесное — духовное», «внутреннее — внешнее».

В символическом языке церковных текстов **vesel-*, хотя и относится часто к земному бытию, к человеку, однако определяет его духовное

устремление к Богу в особые, наиболее сакральные моменты, в частности, в праздник Пасхи: «В няже дѣни ѿчистившисѧ дѣша празднующѣ свѣтло на Вскрѣсныѣ Гсѣне *веселѧщисѧ ѿ Бзѣ*» [Лаврентьевская летопись 1997: 184]; «Яко же обычаи есть христѧномъ въ тыя дни о Бозе *веселѧт(и)сѧ*» (Казанская летопись. XVII в.) [СРЯ XI–XVII 2: 113]; ср. также «Воскресения день, *веселимся*, людие, Пасха, Господняя Пасха!» и т. п.¹

Оппозиция **vesel-* — **rad-* по признаку «небесное, божественное — земное, человеческое» отчетливо выражена в ст.-слав. «Да *веселѧтъ сѧ* н(е)б(е)са і *радоуетъ сѧ* землѣ» (Синайская псалтырь. XI в.) [SJS 1: 181], то же др.-рус. «Да *веселуютъ сѧ* нбса и да *радуется* земля» (Успенский сб., 340, XII–XIII вв.) [СРЯ XI–XVII 2: 111]; ст.-слав. «Съ *радостію* же великою похвалиша Бога и *весели сѧ* Богъ ѿ семъ зѣлѡ» (Житие Константина, XV в.) [SJS 1: 181] (ср. также приведенные Хафнером примеры из сербской редакции церковнославянского языка [Hafner 1981: 85]).

Тяготение **vesel-* к сакральному полюсу значений, отмеченное уже при анализе народной рождественской традиции, находит отражение и в таких языковых явлениях, как словен. *veselo oznanilo* ‘евангелие’ (букв.: веселая весть), серб.-хорв. *muke paklene i veselja rajska* (адские муки и райское веселье) [RHSJ 20: 773]. Любопытно, однако, что в более поздних формах «народного христианства» номинация посредством **vesel-* часто закрепляется за семантической сферой Рождества, тогда как пасхальная тематика использует преимущественно дериваты слав. **rad-*. Соотношение *веселье* — *радость*, в котором *веселье* связывается с сакральным, а *радость* — с земным, человеческим началом, может претерпевать инверсию (ср. словен. *veselega človeka ima že bog rad* (веселому человеку Бог рад) [SSKJ 5: 412]), подобно тому, как это произошло с оппозицией *правда* — *истина*. В современном русском узусе *радость*, несомненно, воспринимается как более возвышенное, духовное переживание, ср. [Пеньковский 1991], чем *веселье*, ассоциирующееся с эмоциональным состоянием удовольствия. Но и в древнерусском тексте «Изборника Святослава» 1076 г. «веселие света сего» имеет то же значение, что и в нашем языке, т. е. выступает как антитеза божественному, сакральному, небесному веселью: «Не възхошти *веселова(ть)сѧ* въ мирѣ семъ все бо *веселие* свѣта сего съ плачѣмъ коньчаветъ сѧ» [СРЯ XI–XVII 2: 111].

Во многих контекстах в современных славянских языках *радость* и *веселье* оказываются абсолютными межъязыковыми (часто и внутриязыковыми) синонимами. Так, в соответствии с укр. «Я тобою, пташ-

¹ Ср. магическую формулу в заговоре: «Крестом крещусь, крестом веселюсь» [Майков 1994: 152, № 345].

ка, *веселюся*» (Т. Шевченко) в русском языке возможно только *раду-юсь*. Точно так же словацкому выражению *zo žitia sa veselili* соответствует рус. *радовались жизни*, словен. *iz veselega srca* эквивалентно рус. *с радостью*; **vesel-* и **rad-* одинаково представлены в слав. названиях радуги [Толстой 1976], ср. также близкие по значению и употреблению русские прилагательные *веселый* и *жизнерадостный*. Случаи синонимии **vesel-* и **rad-* отмечались нами и при анализе культурных контекстов **vesel-* (ритуал *радование*, личное имя *Радован* и др.). Существенным для семантической характеристики дериватов корня **rad-* является значение, представленное в вост.-слав. *Радуница* ‘поминальный день на Фоминой неделе’, не имеющее прямого соответствия в номинационном поле **vesel-*.

Из других лексико-семантических корреляций, в которые входит **vesel-*, наиболее интересна пара *веселье* — *игра*. Как и в случае оппозиции *веселье* — *радость*, здесь можно наблюдать семантическое притяжение, обусловленное не столько контекстуальной смежностью или фразеологической связанностью двух лексем (ср. др.-рус. *веселье играти* ‘играть свадьбу’, синонимию глаголов *играть* и *веселиться* при обозначении «игры солнца» и т. п.), сколько общими для них значениями «жизнетворности», жизненной силы, роста. У дериватов **jьgra* эти значения получают более сниженную трактовку (в том числе и значение ‘*futuere*’; о семантическом спектре этого слова см. [Lunt 1977; ЭССЯ 8: 208–210]), тогда как **vesel-* остается в сфере «высокой» семантики и сакральной символики. Подобные же отношения связывают **vesel-* с семантическим полем глагола *гулять*, рус., белор. *гулять свадьбу* и *играть свадьбу*; полес. *солнце играет* и *гуляет*, выражение корова *погуляла* — о случке и т. п.; см. с. 102–113 настоящей книги.

Выше приводились примеры, демонстрирующие корреляцию *веселый* — *здоровый*. Синонимия этих слов опирается на тот же общий признак жизненной силы и то же, что и в предыдущей паре, распределение значений между высшей, небесной, сакральной сферой (*веселье*) и земной, человеческой сферой (*здоровье*). Как можно видеть из приведенного материала (особенно текстов благопожеланий), во многих случаях эта пара слов образует устойчивую риторическую формулу, наделяемую магической силой заклинания, способного обеспечить физическое здоровье и духовное «веселье». Наконец, для полноты семантической характеристики слав. **vesel-* необходимо учесть и анти-тетические корреляции, в которых веселье противопоставляется печали, слезам, унынию, мукам и т. п.

Возвращаясь к общим рассуждениям о культурной семантике и символике, можно заключить, что семантическая структура языково-

го знака (слова, морфемы и др.), его смысловой стержень определяется не только как инвариант синонимического или перифрастического ряда (**vesel-*, **bъdr-*, **radostъn-*, **sъčęstъliv-* и т. д.), но и как инвариант значений всех его дериватов, всего словообразовательного или этимологического гнезда (*veselъ* — *veseliti* — *veselica* — *veselъka* и т. д.). С другой стороны, его семантический спектр зависит не только от оппозиций с другими языковыми знаками, но и от семантических скрещений с ними (**vesel-* / **rad-*, **vesel-* / **sъdorv-*, **vesel-* / **mold-*, **vesel-* / **jъgr-*, **vesel-* / **zelen-* и т. д.). Что же касается символического значения, то оно явно выходит за рамки языка, его носителем может быть как слово, так и реалия внешнего мира (предмет, ритуальное действие и т. п.), а также и прежде всего ментальный коррелят и слова, и реалии — объединяющий их «концепт».

Слово *кривой* известно всем без исключения славянским языкам и потому с полной уверенностью причисляется к праславянскому лексическому фонду. Из обширного круга его значений общим для всех языков, пожалуй, является только его «первичное», основное (условно «пространственное») значение, которое большинством словарей определяется как ‘непрямой, изогнутый’. В частности, Даль толкует *кривой* как ‘непрямолинейный, идущий не по прямой черте; уклонившийся от прямой черты, гнутый, лучковый, лучковатый, излучистый’ [Даль 2: 495]. Во всех словарных дефинициях на первом месте стоит ‘непрямой’, и это неслучайно, поскольку *кривой* всегда понимается как антитеза *прямого*, причем это касается не только первичных значений, относящихся к пространственным параметрам физических объектов (собственно к их форме), но и вторичных значений, относящихся к абстрактным сущностям (ср. *криводушный* и *прямодушный*, поговорки типа «Богат, да крив, беден, да прям», «Не всяк судит по праву, иной и по криву», «Суд правый кривого дела не выправит, а кривой суд правое скривит», «Рожа крива, да душа пряма» [там же] и т. п.).

Этой антитезы, однако, недостаточно для толкования слова *кривой*. Ни один словарь не обращает внимания на очевидно присущий семантике слова *кривой* (причем уже в его первичном, «физическом» значении) оценочно-нормативный компонент. Ведь далеко не всякий «непрямой» предмет может быть назван кривым. Мы не назовем кривым колесо или коромысло, хотя они удовлетворяют определению — они не прямые и изогнутые. Мы назовем кривым лишь тот предмет, в котором нарушены его стандартные, нормальные пропорции, лишь тот предмет, который в норме является прямым или хотя бы может быть, бывает прямым (ср. *кривое дерево*, *кривая палка*, *кривой нож*). Именно этот компонент «ненормативности» лежит в основе всех вторичных общеязыковых значений слова *кривой* в славянских языках и всех его так называемых культурных (или мифопоэтических) значений. В них на «ненормативность» накладывается еще и истинностная или морально-идеологическая отрицательная оценка; в первом случае мы получаем значение ‘неверный, ошибочный, ложный’, во втором — ‘неправедный, несправедливый, виноватый, грешный, плохой’.

В большинстве славянских языков *кривой* может быть применено к человеку, точнее, к физическому человеку, к его телу. При этом прини-

маются во внимание почти исключительно ноги и глаза. В русском языке *кривой* в значении ‘одноглазый’ отмечено с XIII в. [СРЯ XI–XVII 8: 55]. Как видим, в этом случае корреляция с *прямой* не имеет места: отсутствие одного глаза трактуется как аномалия, асимметричность, «односторонность», своего рода перекося. Мотив глаз отмечен также в верхнелужицком и белорусском, однако со значением не ‘одноглазый’, а ‘косой’: в.-луж. *křiwu* [HSS: 99], белор. *крывы* [Станкевіч б/г: 590].

В других славянских языках, как и в ряде русских говоров (например, рязанских [Даль 2: 495]), *кривой* применительно к человеку значит ‘хромой, припадающий на одну ногу, колченогий’ или ‘одноногий’: укр. *кривий* ‘хромой’, экспр. *криванжэ* ‘то же’ [Гринченко 2: 303], диал. бойк. *кřивати* ‘хромать’ [Онишкевич 1: 387], белор. *крывы* ‘хромой’ [БРС: 402], но также и ‘косой’ (см. выше), белор. диал. *крыву* ‘хромой, безногий’ [ТС 2: 241] и *крывы* ‘кривоногий’ [СПЗБ 2: 540], *кываньдзяка* ‘хромой’ [Станкевіч б/г: 589], *кывэнджа*, *кывендзя* ‘то же’ [ТС 2: 241], пол. *krzywy* ‘хромой’ [SJPD 3: 1221] и ‘безрукий’ [SW 2: 600], чеш. диал. *křivěti* ‘хромать’ [КЧДС], морав. *křivý* ‘хромой’ [Bartoš 1906: 164], словац. *kriván* ‘хромой’, *krívkat* ‘припадать на одну ногу’ [SSJ 1: 772]; макед. *крив* ‘хромой’ [PMJ 1: 365]; болг. *кривя* ‘хромать’ [БЕР 3: 10], болг. диал. *крівим*, *кріва* ‘хромать, ковылять’ [Софийски край 1993: 287], серб. *крив* ‘хромой’; вост.-серб. *кривити* ‘хромать’ [РСХКНЈ 10: 532], однако серб. диал. лесковацк. *крівча* ‘кривоногий человек’ [Митровић 1984: 157].

В западнославянских языках находим еще региональное значение ‘горбатый’: пол. диал. *krzywy człowiek* ‘сгорбленный’ [Brzeziński 2: 142], кашуб. *křěvi* ‘горбатый’ [Sychta 2: 273]. Ср. белорусское верование, по которому беременной женщине запрещается наступать на «кривые» предметы, например, на оглоблю, дугу, хомут, обручи и т. п., иначе ребенок будет горбатым [Никифоровский 1897: 4].

Значение слова *кривой* применительно к человеку также акцентирует сему «аномальность» и не имеет отношения к семантической оппозиции «прямой — кривой», в отличие, например, от выражения *кривые ноги, кривоногий* и т. п. (но не *кривобокий*, который характеризует не кривизну каждого из боков, а несимметричность фигуры в целом).

Из, условно говоря, конкретных значений, известных более чем в одном языке, заслуживают упоминания еще две группы фактов. Во-первых, это субстантивные дериваты от **kriv-*, обозначающие «кривые» части тела — ноги и руки: зап.-укр. *кривул’і* ‘нога’ [Горбач 1965: 55], бойк. *кривák* ‘нога’ [Онишкевич 1: 387], пол. *krzywak* ‘то же’, болг. диал. *кривáч*, *кривáчка* ‘горсть, пригоршня’ [Добруджа 1974: 405; БД 7: 71], серб. диал. *кривáча* ‘то же’ [Митровић 1984: 157], ср. также чеш. *křivan* ‘мужской член’ [КЧДС]. Во-вторых, это два «метеорологиче-

ских» примера. У южных славян словом **kriv-* мотивированы названия ветров разного направления (чаще северных или восточных): с.-х. *крѣвац* [РСХКНЈ 10: 527–528; RHSJ 5: 565], макед. *кривец* ‘сильный ветер, который дует без определенного направления’ [РМНП 3: 468], болг. *кривѣц* [БЕР 3: 6; Dukova 1992: 50; Софийски край 1993: 287], словен. *krivec* ‘холодный восточный ветер’ [SSKJ 2: 496], а у восточных славян — названия грибного дождя: смолен. *кривѣй дождь* [Добровольский 1914: 359], орлов. *кривой дождь* [СРНГ 15: 245].

«Конкретные» значения дериватов от **kriv-* широко представлены в ботанической терминологии, в топонимии, а также в разного рода технических производственных терминах, например, болг. *криву́лки* [БЕР 3: 9], чеш. диал. *křivýj štíh* [КЧДС] и т. п. в ткачестве и вышивке (название узора), рус. смолен. *кривина́* ‘ошибки, неровности в тканье’, ср. приговор «Кривина у лес, прямина у кросны» [Добровольский 1914: 359], *кривѣина* ‘плохая солома, остающаяся от молотбы’ [там же], укр. львов. *криву́лька* ‘палица, клюка, палка с изогнутой ручкой’ [Горбач 1965: 55], чеш. диал. *křivák* ‘нож’, *křivá* ‘солома’ [КЧДС] и т. п. Сюда же можно отнести рус. *кривые башмаки* (сапоги) — шитые «на *кривой колодке*, для левой и правой ноги, в отличие от прямых, которые шились на одну ногу» [СРЯ XI–XVII 8: 55].

К группе условно «пространственных» значений относится и значение *кривой* ‘левый’, отмеченное в редких ю.-слав. примерах: болг. родоп. *крѣва рѣка* ‘левая рука’ [БД 5: 182]; болг. дедеагач. *крѣвъ срѣнь* ‘левая сторона’ [БД 5: 230], см. также [БЕР 3: 6; Dukova 1992: 50–51]; хорв. диал. *kriva ruka* ‘левая рука’ [Tentor 1925–1926: 209]. Это значение этимологи считают не семантическим архаизмом, а закономерным развитием значения ‘кривой’ [ЭССЯ 12: 172–173; см. также: Толстой 1965]. В свою очередь слав. **lěv-* возводится к и.-е. **laīco-* ‘кривой, искривленный’ [ЭССЯ 15: 31]. Связь значений ‘кривой’ и ‘левый’ подтверждается также наличием параллельных номинаций с лексемами *кривой* и *левый*, ср. болг. *крѣво гърло* и *лѣво гърло* ‘дыхательное горло’, *криво-ляво* ‘кое-как’ [БЕР 3: 586–587]; фольклорные формулы *крива лева кобиличка*; *криви пътови*, *ляви друмови* и т. п. [Dukova 1992: 46]; рус. названия черта *кривой* [Власова 1998: 268] и *левый* [Максимов 1899: 11]. В кашубском *křěvi* обнаруживает то же вторичное значение, что и *левый* во многих языках, а именно — ‘нелегальный, незаконный’: «*křěvi zǎrobk*» (левый заработок), «*provažęc křěvi hańdel*» (вести нелегальную торговлю) [Sychna 2: 273], ср. рус. *левый заработок*.

Подводя итог рассмотрению «первичных», «пространственных» значений слова *кривой*, необходимо еще раз определить их отношение к концепту «прямой» и соответствующим лексемам, с одной стороны, и концепту «косой» и слову *косой*, с другой. Концепт «прямой» вы-

руживают значения, близкие к «вторичным», непространственным значениям слова *кривой*, о которых речь пойдет ниже.

Отчетливую связь с прямым значением сохраняет известный во многих языках глагол *кривить(ся)*, имеющий значение ‘искривлять(ся)’, ‘смотреть искоса’ (белор. диал.) и ‘кривить рот, лицо’ с дальнейшим развитием ‘выражать неудовольствие’, ‘плакать, капризничать’: чеш. *křivý* ‘плаксивый’ [КЧДС], полес. *кóлысо крывёе* ‘о расплававшемся, капризничавшем ребенке’ [сообщил Ф. Д. Климчук] и болг. *крѣвы му колата* ‘то же’ [Геров 2: 415]. Ср. еще рус. смолен. «Дятенык кривляйтца. Нешта іон стаў кривляйтца, — знать захвораў» [Добровольский 1914: 359].

Обратимся теперь к вторичным значениям корня **kriv-* и прежде всего самого прилагательного *кривой*. Они основаны на том же общем семантическом компоненте «ненормативности», что и «пространственные» значения, но здесь этот компонент полностью доминирует, а собственно пространственный по существу вообще не присутствует (в еще большей степени это относится к синонимичному *лукавый*). В зависимости от того, какая именно «норма» нарушена, эти значения могут относиться к одной из следующих основных семантических групп: 1. *кривой* — ‘ложный, не соответствующий истине, действительному положению дел’ — отрицательная истинностная оценка; 2. *кривой* — ‘незаконный, не соответствующий праву, неправый, виноватый, несправедливый’ — отрицательная нормативная (правовая) оценка; 3. *кривой* — ‘неправедный, неверный’ — отрицательная моральная и идеологическая оценка. Между этими группами нет четких границ, и, кроме того, каждая из них может включать и некоторые более специальные (узкие) оценочные значения. Для всех этих вторичных значений актуальна оппозиция с *правый* в соответствующих значениях — ‘верный, истинный’, ‘правильный, законный, справедливый’ и ‘праведный’.

Значения первого типа (‘неверный, ложный’) манифестируются прежде всего лексемной оппозицией *правда* — *кривда*, известной в качестве одной из идеологических основ славянского средневековья («Правда у Бога, а кривда на земле», «Кривью жить — не у Бога быть» [Даль 2: 496]), ср. также пол. устар. *krzywy* ‘ошибочный, неверный, ложный’: *krzywe rozumienie* (ошибочное понимание), *krzywe położenie* (ложное положение), *krzywe zeznania* (лживые показания) [SJPD 3: 1221], каш. *běc na křěvě drodze* (быть на неверном пути) ‘заблуждаться, ошибаться’ [Sychta 2: 273]. В современных языках имеются и более узкие значения этого типа: серб. *криви новац* ‘фальшивые деньги’, *криви зуби* ‘искусственные, вставные зубы’, *криви корак* ‘неверный шаг’, каш. *křěvě grěbě* ‘несъедобные грибы’ [Sychta 2: 273], чеш. диал.

křivý prach ‘промах (о стрельбе)’, *křivé slovo* ‘нехорошее, неверное слово’ [КЧДС] и т. п.

Значения второго типа (условно «юридические») представлены преимущественно южнославянским *кривой* ‘виноватый’, ср. серб. *Ja sam kriv* (я виноват), с одной стороны, и западно- и восточнославянским *кривой* ‘несправедливый, наносящий вред, ущерб’ — с другой: др.-рус. *кривой* ‘несправедливый’ [СРЯ XI–XVII 8: 55], рус. диал. *кривота*, *кривда*, *кривь*, *кривство* ‘неправда, несправедливость, криво-суд, обида’ [Даль 2: 496], смолен. *криватость* ‘несправедливость, лукавство’ [Добровольский 1914: 359], укр. *кривда* ‘несправедливость, обида’, *кривдний* ‘обидный, несправедливый’, *кривдити* ‘обижать’: «Хто кривдить людей, той кривдить своїх дітей» [Гринченко 2: 303], белорус. *крыву* ‘неправый’: «Хто праў, а хто крыву» [СПЗБ 2: 540], *крывата* ‘обида’: «У цеснаце — не ў крываце» [Прыказкі і прымаўкі 1: 211], *крывіць* ‘обижать’: «Ня можна, дзеткі, крывіць старага чалавека!», *крывда* ‘обида, несправедливость’: «Бог звідзіць няхай маю крывду, якую цяпілю ад цябе», *крывдзіць* ‘обижать’: «Нашто крывдзіш малага?» [Станкевіч б/г: 589]. Отсюда далее значение ‘незаконный, нелегальный’: кашуб. *křěvi slub* ‘гражданский брак’, *křěvě zecko* ‘внебрачный, незаконнорожденный ребенок’ [Sychta 2: 273].

Третье, «морально-идеологическое» значение известно всем славянским языкам: рус. *кривая вера*, *кривые боги*, *кривые пророки*, др.-рус. *кривые* в знач. сущ. ‘неверные, заблуждающиеся’, *кривосказникъ* ‘сектант’, *кривобразникъ* ‘грешник’, *кривоверие* ‘заблуждение в вере’ и т. п. [СРЯ XI–XVII 8: 55], серб. *кривочиње* ‘суеверие’, *кривопутица* ‘грех’ и т. п. Оно широко представлено в письменной традиции начиная с древнейших старославянских памятников [см. Цейтлин 1996: 167–178].

Все эти отрицательно окрашенные значения естественно привели к такому положению, когда *кривой* стало означать вообще ‘плохой, негодный, неприемлемый, злой, вредный и т. п.’, ср. рус. *пошла кривая* «пошло дело кое-как» (ср. современное просторечное *наперекосяк*), смолен. *криво* ‘неприятно, не по душе’: «Што табе показалось криво? Чаго ты надуўся як клоп?» [Добровольский 1914: 359], волог. *скривиться* ‘ухудшиться (о состоянии здоровья)’: «Скривилось мне, всё болит», «Скривилось дедку, совсем не ходит» [КСГРС], болг. *криво ми е* (мне плохо), пол. *Poszło mi krzywo* (Ему не повезло), чеш. диал. *křivák* ‘бесхарактерный, беспринципный человек’, *křivárna* ‘подлость, бесчестие’ [Kazmír 2001: 141] и т. п. Это же общеоценочное значение могут получать и другие «пространственные» лексемы, ср. рус. карел. *косой* ‘вызывающий осуждение, плохой’: «Что парня-то бросили, косые вы какие-то» [СРГК 2: 440], ср. также значения *правого* и *левого* у Бродского «И, может, жизнь качнется *вправо*, качнувшись *влево*».

Еще одной показательной особенностью семантического развития слав. **kriv-*, сближающей это слово с другими каритивами, является появление у него типичных для этого класса слов значений недостачи, отсутствия чего-л., предполагаемого нормой. Ср. такие примеры, как рус. диал. *кривой обед* ‘обед без соли’, *кривой стол* ‘обед (завтрак или ужин), к которому забыли подать соль’ [СРНГ 15: 245–246]. В этих примерах недостача трактуется как частный случай характерной для *кривого* семантики аномальности.

* * *

Культурные значения славянского **kriv-* не слишком далеки от общезыкового «идеологического» значения ‘неправедный’, но отнюдь не совпадают с ним, а скорее являются его мифологическим соответствием. В народной культуре *кривой* понимается прежде всего как ‘нечистый’, имеющий отношение к потустороннему миру, опасный (ср. русскую пословицу «Душой кривить — черту служить»). Одновременно с этим в символическом языке народной культуры происходит закономерное возвращение слова к его семантическим истокам, к его конкретному, «пространственному» значению ‘кривой, изогнутый’.

Есть две главные сферы представлений, где разрабатывается мотив кривизны и используется вербальный знак **kriv-*. Это, во-первых, представления о ‘нечистом’, *кривом* времени, отраженное в хрононимах — в названиях дней, праздников и периодов народного календаря, и, во-вторых, представления о *кривом* мире нечистой силы, отраженные в названиях мифологических персонажей. Рассмотрим их подробнее.

КРИВОЕ ВРЕМЯ. В белорусской и западнорусской традиции *кривыми неделями* называются четыре отрезка года — святки, масленица и духовская (троицкая, русальная) неделя, на Смоленщине еще и пасхальная неделя, «неделя после Христова дня» [Добровольский 1914: 359]. Именно эти недели считаются временем разгула нечистой силы, когда следует особенно строго соблюдать все запреты и предписания. По свидетельству В. Н. Добровольского, «в эти недели нельзя чинить ничего старого, починять что-нибудь из „посуды“, например, кадки, нельзя городить изгородь, нельзя ничего вить, поправлять в колесах, что нужно. Если все это делать, то какая-то волшебная сила карает, влияя дурно на нарождающееся поколение и „молодятину“: все молодое (скотина и человек) родится уродливое (например, кривоногое, с 6-ю пальцами шестеренькою) [там же].

По другому свидетельству, «в рождественские праздники возбраняется гнуть дуги, полозя, ободья и обручи — в том случае, если в

доме есть беременная женщина или самка домашнего животного: дитя и новорожденное животное будут с кривыми ногами и другими повреждениями» [Никифоровский 1897: 236].

Таким образом, нарушение запретов в *кривые недели* (дни, вечера) грозит рождением уродливого, «кривого» потомства у людей и скота (особенно часто говорится о кривых, скрученных ногах и руках). Нужно сказать, что подобные запреты и по тем же мотивам соблюдались по отношению к названным периодам (не обязательно одинаково строго ко всем) и в тех локальных традициях, где соответствующие недели не назывались *кривыми*. Эти запреты и стоящие за ними верования полностью соответствуют тому широко распространенному представлению, что причиной врожденных телесных уродств человека и домашних животных является нарушение запретов на определенные виды работ в определенные опасные дни.

Кроме перечисленных недель, *кривыми* могут называться отдельные дни этих или — реже — других недель, чаще всего среда после Троицы (иногда перед Троицей; полес. *Кривая середка*), когда, например, на Пинщине «не сажают овощей — капусты, свеклы и др.; если посадить в этот день, то зародится все кривое, малое, червивое» [Булгаковский 1890: 178]. На этой же троичкой, или русальной, неделе опасаются *Кривого четверга*. На Черниговщине, по полесским записям, «после Троицы Кривый четверг. Нельзя работать, капусту саповати — капусту покрывать, понарастан мутьма, варгулий, бородаўки большие на капусте. У той Кривый четверг нельзя ничего робить» (Днепро-ское Черниговск. р-на Чернигов. обл.) [ПА].

На масленой неделе также особенно опасным считается четверг — *Кривой четверг* (Тонеж Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА]. Кроме того, кое-где на Владимирщине известен *Кривой понедельник* — понедельник на масленой неделе [СРНГ 15: 245], а на Смоленщине *Кривой понедельник* — это первый день Великого поста, т. е. Чистый понедельник [там же]. В Белоруссии, на Витебщине, первый день поста также называется *Кривэй панядзелак* или *Кривый день* [Агапкина 2002: 35].

Д. К. Зеленин, который посвятил специальную работу (еще не опубликованную) календарным запретам восточных славян, считал, что *кривые* дни сохранились только у белорусов [Зеленин ркп.]. Между тем, как показывает материал других славянских традиций, это не так.

В некоторых районах Словакии (Верхний Грон, Новоград, Гемер) *кривой* называют среду, с которой у католиков начинается Великий пост (*Krivá Streda*). «В Кривую среду нельзя было женщине приходить в дом, она бы принесла несчастье... Нельзя было шить, иначе куры будут „зашиты“ и не смогут нести яйца. В этот день кур не сажали на яйца, так как считали, что куры начали бы хромать» [CSV: 579] (о се-

мантической связи «кривой — хромой» была речь выше). У словаков отмечено представление, согласно которому из яйца, снесенного в день св. Матее (24 февраля), должен вылупиться уродливый, ненормальный цыпленок; эти яйца называли *krivý Matej*, их не подкладывали курам, а отдавали нищим или забрасывали через забор [ELKS 1: 339]. Так же в некоторых областях называли уродливого птенца, вылупившегося из яйца, снесенного на св. Матея, и даже человека с врожденным уродством [Валенцова 1996: 679–680].

В Болгарии, как и у восточных славян, хрононимы с определением *кривой* относятся к святкам, масленице и русальной (троицкой) неделе, а также к первой неделе Великого поста. В болгарских названиях святков хрононим *криви дни* входит в весьма показательный ряд мифологически окрашенных номинаций: *погани дни*, *дяволски деня*, *караконджерови ноци*, *черни дни*, *глухи дни* (серб. *некрштени дани*, т. е. «некрещенные дни») [см. Седакова 1985: 72]. Все эти эпитеты характеризуют святочный период как «нечистый» и опасный.

В Пловдивском крае опасными днями считаются среда и пятница на сырной, т. е. масленой неделе; они и называются *крива сряда* и *крив петък*. В эти дни запрещаются некоторые работы, которые, по народным представлениям, могут навлечь на село град — это стирка белья с применением валька (здесь отражена магическая связь между битьем вальком и битьем града), вывешивание белых одежд (тоже магическая связь: белые одежды — белый град), а также сучение пряжи и тканье [Пловдивски край 1986: 258]. Точно так же называются среда и пятница на троицкой (русальной) неделе. Всю эту неделю, но особенно строго в «кривую среду» и в «кривую пятницу», остерегаются русалок и ради защиты от них не стирают одежды, особенно женской и детской, воздерживаются от всякой «женской» работы [там же: 274].

В Пиринском крае кое-где *кривым* называют вторник Тодоровой недели, т. е. первой недели Великого поста. О нем говорят: *Крив*, или *Куц*, или *Лош* ('плохой') — все эти значения, как было показано выше, свойственны и общезыковой семантике слав. **kriv*-. В этот день женщины не исполняют никакой работы для своих мужей — не чинят и не шьют мужской одежды, не вяжут и т. д., мотивируя этот запрет весьма характерным образом: «за да не се криви стоката» (буквально «чтобы не кривился», т. е. не хромал скот) [Пирински край 1980: 437]. У южных славян вообще именно вторник признается наиболее опасным и неблагоприятным днем недели, а *Кривой вторник* считается самым опасным из всех вторников года, и кто рождается в этот день, «будет мучиться всю жизнь» [там же]. Если же учесть, что у восточных славян таким неблагоприятным днем считается понедельник, то приведенный выше смоленский хрононим *Кривой понедельник* «поне-

дельник первой недели Великого поста» можно считать достаточно точным соответствием пиринского *Крив вторник* (при том, что оба хрононима в контексте своих традиций единичны).

В сербском народном календаре находим только один хрононим с **kriv-* — это *Крива среда*, среда на русальной (троицкой) неделе, причем он отмечен лишь в северо-восточной Сербии. По народным представлениям, всё, что посажено в этот день, вырастет кривым и корявым, поэтому в *Кривую среду* ничего не сажают и не подрезают в саду [ГЕМБ 1974/37: 112; Недельковић 1990: 125].

Неполнота материала (а он, как правило, плохо фиксируется словарями и далеко не всегда попадает в этнографические описания, см., однако, [Агапкина 2002: 35]) не дает возможности для окончательных выводов о географии хрононимов с компонентом **kriv-*. Однако неслучайность их географической приуроченности и общность их культурного содержания, его соотнесенность с общеязыковой семантикой дает основания думать, что подобная номинация носит общеславянский характер.

Таким образом, в народных представлениях о времени мотив кривизны входит в ряд аналогичных негативных концептов, имеющих отношение к опасному миру.

КРИВАЯ НЕЧИСТАЯ СИЛА. Это в полной мере согласуется с включенностью мотива кривизны в круг народных демонологических представлений, а слова *кривой* — в номинационный ряд, обозначающий персонажей низшей мифологии. В новгородском диалекте *кривой* (в субстантивированном употреблении) обозначает ‘черт’, там же черт может называться *косой*, а об этом параллелизме уже была речь; известно еще русское диалектное обозначение черта: *кривой вражонок* [Черепанова 1983: 71] и всей нечистой силы *кривые бесы*; та же семантическая модель представлена в рус. *лукавый* ‘черт’, *левый* ‘то же’ [Максимов 1899: 11]. Ср. еще волог. *кривой* ‘нечистый (дух)’: «Было и нет — кривой унёс (о пропавшей вещи). Ниточку обвязывали вокруг пальца со словом: „Кривой, кривой, поиграй да отдай!“ Кривого кликали» [КСГРС].

Кривой может быть также эпитетом черта, ср. тульскую потешку:

Крив кривца
Наварил пивца,
Назвал гостей,
Кривых чертей:
Пиво попили,
Кривого прибили <...>

[Шейн 1898: № 199]

На Украине также говорят *кривий дьявол*; дьявола называют еще *куцый, куцак, куцан, кривий, лукавий, той кривенький* [Слащев 1992: под словом *диавол*]. Превращение эпитета в имя, его субстантивация в данном случае, безусловно, стимулированы табуистическими соображениями, по которым нечистую силу ради безопасности лучше не называть по имени.

Б. А. Успенский в «Филологических разысканиях» высказывает предположение (или даже убеждение), что общезыковые значения *кривой* ‘одноглазый’ и ‘хромой’ возникли (перенесены) из названия черта (или других МП, для которых характерна одноглазость и хромота). Он пишет: «Поскольку и леший, и родственные ему представители нечистой силы связаны как с левым началом, так и с одноглазостью и хромотой, слово *кривой* как признак существа такого рода стало означать „одноглазый“ и „хромой“». Таким образом, семантическое сближение этих понятий мотивировано мифологическими представлениями. Ср. такие наименования лешего, как *кривой вражонок, леший одноглазый* и т. п.» [Успенский 1982: 94].

В свете приведенных выше лингвистических данных о семантике слав. **kriv-* в разных славянских языках, большинство из которых не знает собственно демонологического значения у **kriv-*, т. е. не называет черта *кривым*, предлагаемую Б. А. Успенским схему семантического развития трудно признать убедительной. Другое дело, что общезыковые значения *кривой* ‘одноглазый’ или ‘хромой’ содержат некоторый, так сказать, мифологический «привкус», но это объясняется тем, что в народном представлении всякая аномалия, в том числе в облике человека, трактуется как результат «иномирного» вторжения или как некая реплика потустороннего (так, в частности, понимаются слишком густые брови, избыток или, наоборот, недостаток волос на теле и др.).

Сколь устойчива демонологическая коннотация слова *кривой*, можно судить по современным текстам, ср., например, в известной песне Высоцкого:

Вдруг навстречу мне — живая,
Колченогая *Кривая* —
морда хитрая...
Мне плевать, что *кривобока*,
Криворука, кривоока, — только вывези!
Влез на горб к ней с перепугу,
Но *Кривая* шла по кругу —
ноги разные...

На западе восточнославянского ареала, в Калужской и Смоленской областях, отмечены названия русалки *Кривуша* и *Кривуха*, которые соот-

носятся с рассмотренными выше *кривыми* хрононимами троичной недели; мотив «кривого» находит продолжение и в других номинациях, относящихся к русалкам: русалки сидят «на *кривой* березе, на *кривой* дороге», они *кривляются* и дразнят людей и т. п. [Агапкина 2002: 367–368].

Связь кривого с потусторонним и иномирным используется в магических текстах. В болгарских заговорах от сглаза и порчи эпитет *крив-ляв* становится ключевым для всего текста: болезнь, порча наделяются признаками *кривого-левого* и изгоняются в иной мир, откуда они пришли: «Тръгнал е *крив ляв* челяк с *крива лява* ръка. Зел *крива лява* брадва, та отишел в *крива лява* гора, та насякъл *криви леви* пръги, *криви леви* коли; та изградил *крива лява* стърга, издовил *криво ляво* мляко в *криви леви* ведра, че го процедил в *криви леви* цедилки, че го занел на *крив ляв* пазарь. Къкто са пръснал тоя пазарь, така да са пръснат и тия ураки...» (Отправился <в путь> кривой-левый человек с кривой-левой рукой. Взял он кривой-левый топор и пошел в кривой-левый лес, и нарубил кривых-левых прутьев, кривых-левых кольев; и построил кривой-левый загон <для овец>, надоил кривого-левого молока в кривые-левые ведра, процедил его в кривые-левые цедилки и отнес их на кривой-левый базар. Как разлетелся этот базар, так пусть разлетятся и эти уроки...) [Тодорова-Пиргова 2003: 133]. В других аналогичных заговорах сквозным эпитетом могут быть *ляв*, *пуст*, *чуден*, а также цветочные эпитеты *бял*, *черен*.

Еще одним примером номинации мифологического персонажа через **kriv-* является словенское *Krivopeta* — женоподобное существо со стопами, обернутыми назад, обитающее в горах [SSKJ 2: 495]. В словаре ПлETERШНИКА оно называется *Krivopetnica* и толкуется как сказочное существо, имеющее перевернутые ноги, так что пятки оказываются спереди, а пальцы сзади, а для *Krivopeta* дается несколько иное толкование: это то же, что *Divja baba* — обитающее в горных ущельях и пещерах существо с длинными волосами и обернутыми назад руками и ногами [Pleteršnik 1: 470]. По этим описаниям это существо напоминает Анчутку, лешего и других мифологических персонажей. В сборнике словенских сказок и быличек Якоба Келемины об этом демоне сказано еще, что *Krivopete* имеют власть над тучами и над погодой вообще, что они крадут детей, уносят их в свои пещеры, откармливают орехами и затем поедают [Kelemina 1997: 173–175]. Другие примеры, когда бы мифологических персонажей называли *кривыми*, мне неизвестны. У сербов именем *Кривац* называют черного петуха, который начинает петать не вовремя. По народным верованиям, его гонит черт, заставляя петать раньше времени; поэтому, как только он запоет, его сразу режут, чтобы он не навлек на дом какое-нибудь несчастье [СМР: 175].

Мотив кривых ног, устойчиво связанный с демонологическим кругом представлений, имеет отношение и к людям, однако лишь в

ситуациях, когда они так или иначе соприкасаются с потусторонним миром. Например, *кривоногие* — эпитет старцев, калек переходящих, трактуемых как пришельцы издалека, из иного мира. Ср. смоленский приговор: «Вы убогия, кривоногия» [Добровольский 1914: 359].

В свадебном обряде, который оформляет переход из одного состояния в другое и потому всегда чреват вторжением иномирных сил, *кривоногими* могут называться жених и невеста. В этих как бы шуточных и насмешливых обращениях содержится намек на «пограничное» и потому не вполне «чистое» положение этих главных персонажей обряда; возможно, этот намек носит характер оберега. На Смоленщине о женихе говорят: «Яго ноги криваногы, как у чорта роги; яго руки кривы, як у чорта вилы». К невесте же обращаются так: «Невеста, кривая нога, подай пирога» [там же].

На юго-востоке Польши во время свадьбы староста начинает танцевать с невестой, а невеста притворяется кривой и хромой, сгибается, как немощная старуха, а все смеются: «Вот кривая, кривая невеста! И танец ее кривой! Кривую себе посватал, калеку взял!» и т. п. [Kolberg 1974: 329].

Такие «корильные» мотивы достаточно часто обращаются к концепту кривизны, приписывая это свойство не только обрядовым персонажам, но и предметному миру. Поляки в Сандомерской пуще на Новый год пекут «кривой» хлеб: «*szczodroki lub krzywy chleb*» [Kotula 1962: 58]. В западнорусских весенних закличках один из частых мотивов такой: «Приехала весна на кривом веретене (кривой лошади, кривой кочерге)» [Агапкина 1993: 167]. Самим же кривым предметам, например, кочерге, клюке, кривой палке, веретену и т. д., приписывается мифологический смысл и магические свойства, ср. арханг. *напрятъ (напрячь)* на *кривое веретено* ‘при случае отплатить обидой за обиду, отомстить’: «Мы тебе нарядем на кривое веретено!» [СРНГ 15: 246] (возможно, здесь идет речь о прядении «налево», т. е. обратно принятому способу; подобные «обратные» действия совершались с целью порчи).

Особенного внимания заслуживает клюка или кривая палка (серб. *тојага*, *кривац*, болг. *кривак*, *кривей*, и др.) — неперенный атрибут некоторых обрядовых персонажей, например, членов колядных или кукерских дружин в масленичных обходах ряженных. Сам по себе этот атрибут имеет глубокие исторические корни; возможно, им мотивированы имена некоторых «руководителей ритуала», «основателей традиции», ср. прус. *Krive* ‘верховный жрец’ от названия искривленной палки; то же, по мнению В. Н. Топорова, в польском имени *Krak* (легендарный основатель Кракова) от *krakula*, *krakulica* и в рус. *Куи* (легендарный основатель Киева) [Топоров 1984: 203–204].

В вологодских говорах отмечено выражение *стать (ставить) на кривую глобку* (тропинку) ‘заблудиться в лесу’ в результате злокозненного действия лешего, к которому, входя в лес, обращались с просьбой: «Дедушко лесной, дай нам входа-выхода, грибов и ягод, не ставь на кривую глобку» [КСГРС]. С мотивом магического круга, в который заключает человека нечистая сила (черт, леший, колдун) с целью «обмана», наведения на него «мань», морока, лишения человека правильного («прямого») восприятия окружающего мира, связано, по мнению М. В. Жуковой, происхождение известного русского выражения *на кривой не объедешь* ‘не проведешь, не обманешь’ [Жукова 2007: 247–304]. Однако сама по себе отсылка к этому мотиву еще не объясняет внутренней формы этого выражения. Остается непонятным и значение слова *кривая*, и точное значение глагола *объехать*.

Предложенное М. В. Жуковой толкование, согласно которому первоначальной формой фразеологизма было *по кривой не объедешь* со значением ‘не сотворишь магического круга’, а затем под влиянием паремий типа «Долі на коні не об’їдеш», «Суженого на кривых оглоблях не объедешь» он приобрел форму *на кривой не объедешь*, — трудно принять по нескольким причинам. Прежде всего потому, что оно требует «исправления» общеизвестного и многократно зафиксированного выражения (уже одного этого достаточно для того, чтобы отвергнуть данную версию). Во-вторых, потому, что это «исправление» недостаточно мотивировано и, главное, оно отнюдь не проясняет ситуацию, поскольку *кривой* в этом случае должен пониматься как *круговой* (а *по кривой* — как «по кругу»), что вовсе не очевидно и не подтверждается известными значениями *кривого*. В-третьих, потому, что глагол *объехать* в этой версии понимается однозначно в значении кругового движения без учета многозначности как приставки *об-* (ср. в том же значении обмана *обставить*, *облапошить*, *объегорить*, *обмануть* и т. п.), так и глагола *объехать* (*объехать* в значении ‘опередить, обогнать’), ср. то же сочетание значений ‘обмануть’ и ‘опередить, одержать верх, обставить’ у глагола *обойти*. Наконец, при толковании выражения *его на кривой не объедешь (не объехать)* следует обратить внимание не просто на общее значение ‘его не проведешь, не обманешь’, объединяющее его с выражениями *его не обойдешь*, *его не проведешь* и т. п., а на дополнительный смысл ‘его так легко не проведешь’ (ср. «его голыми руками не возьмешь»), который как раз и выражается словами *на кривой (на кривой лошади, на кривых оглоблях)*¹. Как бы далее ни пони-

¹ Ср. еще у Даля: «Бабыя вранья и на свинье не объедешь» [Даль 4: 63], где вообще отсутствует мотив «кривого», но сохраняется значение «состязательности» (вранья так много и оно столь изощренное, что его на свинье не объедешь).

мать *на кривой* — как субстантивированное существительное со значением ‘нечто нестоящее, пустое, плохое’ (ср. *пошла кривая* ‘пошло дело кое-как’) или как эллипсис выражения *кривая лошадь, коза* и т. п., *кривой* имеет здесь негативное оценочное значение, о котором уже шла речь, а акцент на невозможности «легкого» обмана («его так легко не проведешь») указывает как раз не на «круговое», а на «сравновательное» значение глагола *объехать*.

Интерес к лексике и фразеологии традиционной народной культуры славян как со стороны лингвистов-диалектологов, так и со стороны этнолингвистов и этнологов в последние десятилетия, несомненно, дал некоторые результаты. Существенно пополнился корпус изучаемых и введенных в научный оборот фактов (благодаря систематическим полевым исследованиям в Полесье, на Карпатах, на Русском Севере и в других регионах славянского мира, а также обращению к этнографическим и фольклорным источникам), углубилась культурная перспектива рассмотрения языковых явлений (благодаря комплексному этнолингвистическому изучению отдельных фрагментов и элементов славянской обрядности, верований, мифологии). И все-таки изученность лексики духовной культуры значительно отстает от уровня разработки других, более традиционных для диалектологии лексических сфер — географической или ботанической номенклатуры, терминологии орудий труда или предметов быта, лексики земледельческой, скотоводческой или ремесленной. К числу наиболее актуальных и одновременно наиболее перспективных проблем в области изучения языкового кода народной культуры следует отнести:

- систематическое накопление лексических и фразеологических фактов по всем разделам традиционной духовной культуры, устранение заметной неравномерности в этом отношении: так, относительно полно собрана номинативная лексика народной демонологии, номенклатура свадебных чинов, некоторые другие слои лексики, но очень неполно и случайно представлена в диалектных словарях и исследованиях лексика акционального обрядового кода, названия ритуалов и ритуальных предметов и особенно — лексика и фразеология верований, а также весь ономастический культурный код (личные имена мифологических персонажей, сакральных объектов, стихий, животных, предметов и т. п., «культурная» топонимия, в том числе имена мифических мест, лексика народного календаря и т. п.);
- установление принципов и моделей культурной мотивации, лежащих в основе номинации ритуальных действий, обрядовых персонажей, предметов, реалий окружающего мира и т. п.; ср. системную «локативную» номинацию демонов: *водяной, домовый, леший, хлев-*

ник, межник и т. д.; «птичью» номинацию ритуальных печений: *жаворонки, кулики, сороки, голубцы, бусневы лапы* (лапы аиста) или их «орудийные» наименования: *плуги, бороны* и т. д.

- ареальное изучение и картографирование языка традиционной культуры, от которого можно ожидать не только уточнения границ распространения отдельных слов и фразеологизмов, но и установления рядов междиалектной синонимии, ср., например, ряд полесских названий злокозненного залама во ржи: *залом, завивка, закрутка, завить, завязка, кукла, кубло* и т. д.; ряд обозначений порчи, насылаемой колдунами: *пристрек, примуха, подкиды, подум, дане, намовки, уроки* и т. д.; ряд названий грибного дождя: *свинячий дождь, зайцев дождь, цыганский дождь, жидовский дождь, чорт жинку бьет, сирота плачет* и т. п.;
- сопоставление языковых ареалов с собственно культурными и определение зависимости между ними (ср. ареалы глаголов, обозначающих «игру солнца», с одной стороны, и ареалы разных календарных приурочений этого явления, с другой);
- выявление межславянских параллелей в области культурной лексики и фразеологии и их интерпретация как в сравнительно-историческом плане (т. е. возможные заключения о генетическом родстве, типологическом сходстве или заимствовании и т. п.), так и в семантическом плане (ср. возможность семантической реконструкции праформ и моделей ритуалов, верований, символов и т. д.).

Не случайно, что особенно отзывчивыми на импульсы, идущие от этнолингвистики, оказались этимологи. Уже не раз экстралингвистическая информация и, в частности, данные народных верований и обрядов, фольклорные тексты оказывались тем спасительным источником, откуда черпались недостающие мотивировки для принятия или отклонения той или иной этимологической версии. Один пример. В «Этимологическом словаре славянских языков» для слав. **dętelina* 'клевер' предлагается этимология, связывающая это слово с названием дятла [ЭССЯ 5: 27]. Безупречная с формальной точки зрения, эта этимология, однако, вызывала у прежних этимологов сомнение и заставляла выдвигать другие, гораздо менее убедительные версии. Авторы словаря также не смогли указать каких бы то ни было подтверждений подобной семантической связи. Между тем, как показала О. В. Белова, такие подтверждения может дать фольклорный материал: существуют этиологические легенды, рассказывающие о волшебной траве (в том числе о клевере), приносимой обычно черепахой и обладающей разнообразными магическими свойствами. Такие легенды известны всем славянам, но лишь в некоторых из них вместо черепахи фигурирует дя-

тел, приносящий клевер в своем клюве [Белова 1997: 34]. Можно привести множество примеров, когда этимология опирается именно на культурные основания; такова хорошо известная этимология слова *бадьяк*, данная В. Н. Топоровым и базирующаяся на этнографическом материале рождественских обрядов [Топоров 1976], и многие другие.

Хорошо известно и обратное явление, когда на основании языковой номинации оказывается возможным восстановить круг верований, мифологических представлений, культурных стереотипов. Таков, например, славянский номинационный ряд божьей коровки, такова лексика и фразеология, относящаяся к смерти (см. статьи «Божья коровка» и «Агония» в словаре «Славянские древности» [СД 1]), таков обширный ряд названий, относящихся к ряженым, в книге Л. М. Ивлевой [Ивлева 1994] и многие другие.

Естественно, что исследователей проблемы «язык и культура» в первую очередь привлекает так называемая культурная лексика, т. е. имена «культурных» реалий — специальных обрядовых предметов (таких, как коровай, свадебная «красота», обрядовое деревце *май*), названия обрядов и праздников (*Семик*, *Купала*, *Радуница* и т. д.), имена мифологических персонажей (*русалка*, *богинка*, *упырь* и т. п.), культурные концепты (святость, судьба и т. п.) [см. Культурные концепты 1991]. Понятно также внимание к специальной обрядовой терминологии, например, свадебной, погребальной, календарной.

Другое и гораздо более трудное дело — изучение культурной семантики и функции «обычных» слов, слов общепотребительных. Ее труднее вскрыть, и она далеко не всегда фиксируется словарями. Рассмотрим один пример, демонстрирующий культурную семантику «обычного» слова — глагола *найти*, *найтись*, *находиться*.

На Черниговщине отмечен глагол *найтись*, *находиться* в значении ‘родиться, роджаться’: «У шапочках *находяться* дети, то говорили — щчасливае»; «*найшовся* и дитеначек» (Старые Яриловичи Репкинск. р-на Чернигов. обл.) [ПА]. В словаре Гринченко при глаголе *находити* приводится выражение *знайти дитину* со значением ‘родить ребенка’: «А її уже й не турбую, моєї бідної Катрусі, щоб уже благополучно *знайшла*» [Гринченко 2: 171], а для глагола *находити*, *находитися* дается значение (одно из значений) ‘родиться’: «Хлопчик *найшовся* в них, такий чорнявий, у батька вдався» [там же: 531].

В русских говорах аналогичное выражение с глаголами *найтись* и *найтись* отмечается лишь sporadически, причем главным образом в периферийных регионах вне России. По данным СРНГ, оно известно русским говорам в Эстонии, Латвии, Литве (т. е., вероятно, говорам старообрядцев), а также в Азербайджане, а из собственно русских территорий отмечено лишь в Тульской обл. Ср. «Давней не записыва-

лись, пока ребяенок *найдется*, тогда его запишут и сами запишутся» (Латвия) [СРНГ 19: 301–302]; «У ей скоро ребенок должен *найтись*», опять работать не сможет» (Литва) [там же]; «Как Петьке *найтись*, мне видения были» (Азербайджан) [там же]. В ряде говоров у глагола *найти* отмечается значение ‘родить’: «Марютка троих детей *нашла*» (Латвия) или ‘родить вне брака’ [СРНГ 19: 301]. (Однако примеры, якобы подтверждающие второе значение, вызывают сомнение. Ср.: «Ена в девках пятерых детей *нашла*, всех сама вырастила» (Эстония); «Сидориха *нашла* мальчика, покуль муж был в солдатах» (Латвия). Очевидно, что нет оснований включать сему «вне брака» в значение глагола *нашла*, тем более, что она имеет отдельное от глагола воплощение в компонентах «в девках» и «покуль муж был в солдатах»).

Эта же семантическая модель представлена в диалекте сербов-границар (северо-запад Сербии, область Војна Граница): «*Нашло се джетеице* мушко или женско (већ како буде), дошао сам по знамење» («Нашелся» ребеночек, мальчик или девочка — как уж придется, я пришел за именем) — с такими словами обращался отец новорожденного ребенка к священнику с просьбой о наречении именем [Беговић 1986: 195]. Согласно словарю Сербской Академии наук, выражение *нашло се дете* известно также в Боснии, оно встречается в произведениях многих сербских писателей — И. Андрича, Л. Лазаровича, Д. Джукича и др. [РСХКНЈ 14: 562]. Кроме того, оно употребительно в сербских народных песнях: «У Јеле се мушко чедо нашло» и т. п. [RHSJ 7: 247].

То, что речь идет именно о семантической модели, а не просто о «филиации» значения глагола *находить(ся)*, следует из болгарских диалектных форм, в которых используется синонимичный глагол *намера*, *намирам се* с исходным значением ‘найти’, ‘найтись’. Выражение с внутренней формой «нашлось дитя» отмечено в нескольких районах центрально-балканской зоны: ихтиман. «Оште се не беше намерило» (<Ребенок> еще не родился), «Детето са намери по Коледа» (Ребенок родится после Рождества) [БД 4: 122]; панагюр. «Като се намери <роди> детето, умясат турта, та да пуканат света Бугуродица да иде на друго място» (Когда родится ребенок, замешивают хлеб и потом пригласят святую Богородицу, чтобы она могла идти в другое место) [Вакарелски 1961: 58]; карлов. «Пак и съ намери мумичи, пък т’а млогу й съ искъши дъ й мумче» (Опять у нее родилась девочка, а она очень хотела мальчика) [БД 8: 150]; елен. «Детину ни съ нъмери пу Питкодин» (Ребенок родился у нас на св. Параскеву) [БД 7: 199]. В словаре болгарского литературного языка у глагола *намирам се*, *намера се* также отмечено значение ‘родиться’: «Намери ни се момченце» (У нас родился мальчик) [РСБКЕ 2: 168].

Любопытную параллель к рассматриваемым формам находим в кашубском. Словарик А. Лябуды 1960 г. содержит глагол *nalezć sq*

‘родиться’ [Labuda 1960: 39; к сожалению, без иллюстраций]. В семитомном кашубском словаре Б. Сыхты этот глагол снабжен только толкованием ‘найтись, оказаться’ (*‘znaleźć się’*), однако приводимые примеры подтверждают наличие у него значения ‘родиться’: «*Розсаć lataх nalazło są u ních zecko*» [Sychta 3: 365]. Заслуживает внимания также кашуб. *nălăżk* ‘внебрачный ребенок; подкидыш, найденыш’ [Sychta 3: 184] и кочевское *znalazek, znajdek* [Kociewie 3: 134] с тем же значением. Ср. пол. литер. *znajda, znajdek* ‘подкидыш’, белор. *знайдыш, знайдзен*, укр. *знайда, знайдей, знайдена, знайдух* и т. п.

Приведенный материал, который, конечно, не исчерпывает всех манифестаций семантической модели «нашелся ребенок», позволяет все же сделать вывод, что, во-первых, подобный тип номинации известен в разных славянских диалектных зонах, но представлен в них не сплошь, а достаточно рассеянными или периферийными ареалами; что, во-вторых, даже на этих примерах можно наблюдать разные стадии лексикализации и семантизации значений ‘родить, родиться’ у глаголов с основным значением ‘найти(сь), находить(ся)’: если в некоторых примерах можно усмотреть определенную метафоричность употребления, особенно в случаях, когда эти глаголы функционируют наряду с «нейтральными» глаголами **roditi (se)* или **dobyti*, то в таких примерах, как черниговские или диалектные русские, подозрение в метафоричности отпадает, там выражение «нашелся ребенок» вполне нейтрально.

Данная семантическая модель «поддерживается» значениями антонимического глагола *терять* и *теряться*, употребительного в лексическом поле смерти и мотивированного характерным для народной культуры представлением о «зеркальности» прихода человека на этот свет и ухода его на тот свет (*найтись* — *потеряться*). Имеется в виду значение, представленное в общеупотребительных выражениях типа *терять близких* или *большие потери в войне* и т. п., а также в рус. диал. *потеряться* ‘умереть’ (новгор. «...бабки, они состарились, все *потерялись* и в земле сгнили»); «Овца у нас болела, болела, потом и *потерялась*» [Черепанова 1996: 89]; а также *потерять* ‘сгубить, погубить, убить, лишить жизни’: «Чем *терять*, так лучше б не рожать» [Даль 4: 757]), и др.-рус. *теряти* ‘губить, разорять’, *потеряти* ‘убить, казнить’. Ср. также общеслав. глагол **gubiti*, совмещающий в себе в разных славянских языках значения ‘губить, уничтожать’ и ‘терять’ [ЭССЯ 5: 166]. Подобную семантическую связь обнаруживает и другая антонимичная пара: *найти(сь)* — *пропасть*, ср. *скотина пропала*, т. е. ‘погибла, сдохла’.

Наконец, со значением ‘найти’ коррелирует семема ‘прятать’, манифестируемая в славянских языках тремя основными глаголами — **chor-niti*, **chovati*, **preĭtati*, которые также относятся к семантическому полю

смерти, обозначая акт похорон, погребения. Первые два глагола в этом значении широко распространены и хорошо известны, третий же представлен в украинском: *пратати* 1. 'прибирать, убирать', 2. 'погребать, хоронить': «А коли брата прятали?» [Гринченко 3: 495]. Ср. еще укр. карпат. «Сящченик у білому, як пряче молодого» (Синевир Межгорск. р-на Закарпатск. обл.) [КА]. Единичная фиксация этого глагола относится к белорусской диалектной территории: гродн. *пратачь* 'хоронить, погребать' [ЛАБНГ 3: карта 292].

Еще одной областью лексики, где мотив «найденного» ребенка получает достаточно репрезентативное воплощение, является антропонимия. Во всех славянских языках известны (или были известны в прошлом и сохраняют свои следы в фамилиях) личные имена или прозвища с внутренней формой «найденный»: др.-рус. *Найда, Найдун, Найдена* [Тупиков 1903: 266]; ср. также распространенную русскую фамилию *Найденев*; белор. *Найда, Найдзён, Найдзёнак, Найдзёнік* и т. п. [Бірыла 1969: 296]; укр. *Найда, Найдюк* [Vincenz 1970: 486]; пол. *Nalezionek, Naleziony* [SSNO 4/1: 10–11]; ср. также др.-рус. *Налѣзникъ* [Тупиков 1903: 266]; болг. *Найда, Найден, Найдена, Найденчо, Найдю* и т. п. [Илчев 1969: 353; Заимов 1988: 162]; серб. *Нађен, Нађо, Најдан, Најден, Најдин*, а также *Наход* и *Налѣжа* [Грковић 1977: 143; 1986: 133]; хорв. *Najdek, Najden, Najdenac* [Leksik 1976: 453].

Наконец, рассматриваемая здесь семантическая модель «поддерживается» фразеологией, посредством которой детям отвечают на вопрос, откуда берутся дети: рус. диал. *нашли в крапиве, нашли за углом* [СРНГ 19: 301], *нашли в капусте, в лесу, под деревом* и т. п. (см. [Виноградова 1995а; Гаврилюк 1993; 1994]). Эта фразеология, безусловно, отражает народные верования и, вместе с рассмотренными апеллятивными и ономастическими данными, свидетельствует о несомненной значимости мотива «находки ребенка».

Если обратиться к этнографическим свидетельствам, то наиболее ярким и прямым подтверждением этой значимости оказываются южнославянские обычаи ритуального разыгрывания ситуации обнаружения (находки) ребенка случайным прохожим. Этот обряд совершался в семьях, где «не держались» дети, и должен был обмануть судьбу, переломить роковую непреложность и уберечь новорожденного от предписанной ему смерти. Как только ребенок появлялся на свет, повивальная бабка или даже сама мать относила его на дорогу, на распутье или перекресток и, спрятавшись, ждала, пока какой-нибудь прохожий не обнаруживал и не поднимал ребенка. Тогда женщина выходила из укрытия и просила прохожего стать крестным ребенку. От этой роли нельзя было отказаться. Особенно благоприятным для ребенка был кум-иноверец или инородец (турок, цыган, еврей и т. п.), т. е. «как можно более чужой».

У восточных славян и, в частности, в Полесье широко применялось в подобных случаях приглашение в кумовья первого встреченного прохожего, однако подбрасывания и нахождения ребенка при этом не инсценировали. И в южнославянском, и в восточнославянском ритуале магия обмана судьбы основывалась на сакральности случайного — случайно найденного ребенка или случайно встреченного кума, которых воспринимали как пришельцев из иного мира, божественных посланцев, над которыми не властна злая судьба [см. Толстая 1992а]. Отметим, что семантический компонент «случайность, непредвиденность» входит в одно из основных значений глагола *находить* (а именно то, которое не связано с оппозицией *искать* — *находить*).

Таким образом, мотив найденного ребенка, лежащий в основе разных языковых и культурных знаков (апеллятивной лексики, антропонимии, фразеологии, ритуала, верований), имеет во всех случаях единую исходную функцию оберега, магической защиты новорожденного от грозящей ему опасности. Вместе с тем он включен в собственно языковую номинационную модель, по которой для обозначения рождения и смерти используется глагольная лексика с исходным значением «находки–потери», а для обозначения родов и похорон, погребения — со значением «прятать–находить». Мы имеем здесь дело со сложной системной языковой метафорой, уходящей корнями в древние мифопоэтические представления о зеркальности прихода на этот свет и ухода из него, что находит отражение и в ритуальном оформлении соответствующих событий (родов и кончины), см. [Толстая 1990].

БРЕННОЕ ТЕЛО, ИЛИ ИЗ ЧЕГО СОТВОРЕН ЧЕЛОВЕК

В славянском фольклоре известны легенды о создании человека, восходящие к библейским мотивам и апокрифической книжной традиции (см., например, обзор восточнославянских верований и легенд в [Криничная 1989; Кабакова 1999]). Эти легенды, безусловно, повлияли на народные представления об антропогенезе, но не заместили их полностью. Об этом свидетельствуют, в частности, данные славянских языков, которые по-разному отвечают на вопрос, из чего, из какого материала и каким способом сделан, сотворен человек. Этот языковой образ обнаруживает определенное соотношение с фольклорными мотивами творения человека. Имеющийся в моем распоряжении материал (лексика и фразеология), заведомо неполный, группируется вокруг нескольких семантических моделей: «глиняный человек, человек из глины», «человек из теста», «сшитый (скроенный) человек», «вытесанный (вырубленный) человек», «кованый человек» и др.

Семантическая модель «глиняный человек» (человек из глины, из земли, праха) прямо восходит к ветхозаветному мотиву творения человека из земли («И создал Господь Бог человека из праха земного»). Она отражена в старославянском и церковнославянском выражении «бренное тело», отсылающем к христианскому мотиву греховности, низменности, «нечистоты» и тленности плоти в противоположность чистоте и возвышенности бесплотной и бессмертной души. Ст.-слав. *брьна* означает 'грязь' и имеет соответствия в южнославянских и восточнославянских языках и диалектах [см. ЭССЯ 3: 70], а прилагательное *брьный*, соответствующее греч. *πῆλινος*, — 'созданный из грязи, из глины' [СС: 102]; др.-рус. *берныйи*, *берньныйи* 'бранный, тленный', а *бернотвореньи* 'плотский' [СДРЯ 1: 351; СРЯ XI–XVII 1: 148]. Ср. англ. *clay* 'глина', в переносном значении — 'человеческое тело, плоть'.

Эта семантическая модель представлена в польском языке, где о похожих людях говорят: *z jednej (jednakowej) gliny ulepeni, z tej samej gliny ulepeni*, а о людях несхожих: *z innej gliny ulepeni, człowiek innej gliny*. Допускается также качественная оценка, и о достойных (или более достойных) людях можно сказать: *ludzie z lepszej gliny* [NKPP 1: 629]. В русском языке как будто эта семантическая модель отсутствует, если не считать диалектного выражения *высыпать из себя глину*.

Так говорят о человеке, притворяющемся простоватым: «Дурака не строй, глину из себя не высыпай» [СРНГ 6: 36]. Ср. еще о дряхлом старике: *словно живой прах по земле прошел* [Даль 3: 999], разговорное *из него песок сыплется* и т. п.

Мотив «земляного» (или «глиняного») человека, закреплённый в формуле чина отпевания «яко земля еси и в землю отидеши», широко представлен в славянском фольклоре, в устных рассказах и легендах, повторяющих библейский текст или разрабатывающих его, подчас весьма своеобразно.

По одной западнобелорусской версии, «Бўог першаго чалавека злепиў з гліны поцат сваго аблічча. Потым хукнуў на яго і зрабіўсе чалавек» [Federowski 1897: № 780]. Болгарская фольклорная библия говорит, что «Господ е правил ората от кал — като кво грънчара праи грънци, те так и он правил ората. И он ги е ухнал у устата и ин ги е дал душа» (Господь делал людей из глины; как гончар делает горшки, так и он делал людей, и он дунул им в рот и так дал им душу) (с. Гатаница, Берковско) [Бадаланова ркп.: 43]; «Свето се е засветил от двамина светци — от Свети Деда Адъм и Света Буба Ева. Деда Господ ги е напраил и двоицата от земня като кво се праят чирапни (подници). И он ги е ухнал у устата та ин ги е дал душа. Затова човека като умре, телото му си става на земня — що от земня е напраен, а душичката му си изфърча при Господ — що е на Дедо Боже от дъха» (Мир был создан двумя святыми — Святым Дедом Адамом и Святой Бабой Евой. Дед Господь сделал их из земли, как делают глиняные сосуды (хлебные противни). И он им дунул в рот и дал им душу. Поэтому человек, когда умирает, его тело предают земле — ибо он из земли сделан, а душа его упархивает к Господу — ибо она от дыхания Деда Бога) (с. Котеновци, Берковско) [там же: 18–19]; «Господь си е създал народа кькто ти казаф... Кькто съ е заразвьдил света от Адам и Ева. И Той е направил от кал всичко — и ръци, и ноги, и друго — всичко го е направил от кал. И на нея напраил пукта от кал...» (Господь создал людей, как я тебе сказал... Как он развел мир от Адама и Евы. И он все сделал из глины — и руки, и ноги, и другое — все сделал из глины. И ей сделал из глины вульву) (с. Момина баня, Пловдивско) [там же: 25].

Другая (македонская) версия была записана в конце XIX в. М. Цепенковым в районе Прилепа:

Госпот кога и создааше лугъето

Откога создаде Госпот небото и земьата, со се што имат на ниф и во ниф, што гледаме и не гледаме, живо и умрено; и откога виде Госпот — сполаі Му! — оти се, што напраи, убао го напраи, му се посака да напраи и лугъе на земьава, да живеат и

да Го слават Него. За се, шо напраи Госпот на векоф, беше определил по еден ден да работи за едно, друг ден за друго, треќи ден, за трето, четврти ден и така натамо. Само еден ден определил и за лугето да и напраит. Станал една утрина рано, засукал поли и ракаи, зел мотиката в раце, ископал земја, напраил кал, та почнал да праи лугје како гжрнчаро, што праи гжрниња. Со прво му праел нозете, после трупот, после раце, после глаа, коса, уши, очи, уста, нос и сите друзи алати му и редел; како некој саатчија, како што и реди чаркоите на саатот со голем мукает, така — сполај Му Нему! — и редел и алатите во чоекот со мукает голем, да не нешто некое от алатите клаит во чоекот накриво и да го гжрди чоекот после. Праил што праил лугје до ручек време, огладне — сполај Му на Бога! — , та беше седнал да ручат, да по ручекот после да и допраи сите лугје колку што му требале. Си ручал Госпот симит и млеко надробено и му се пулел на лугјето, што бе и напраил, како што беше и наредил пред него на редои, на редои, како некој табур со аскјер што је нареден. Му се пуле и се смеел от што му било кјеф, дека беше и напраил лични, умни и разумни. — «Оф што убай лугје сум ти напраил, си рекол со умот сам со себе, овије лугје, прилегаат асли како мене, арно туку до ручеква колку што сум напраил, ако напраам уште толку до вечера, лоша ми је работата; мене ми требаат уште десет толку лугје, отколку што сум напраил; на ова згора, мене ме пери да напраам еден калџп и во калџпо да и турам, да така до вечера да си напраам лугје, колку што ми требаат».

Бжрго-бжрго се наручал, се прекжрстил, станал от соврата, се измил раце и беше ти напраил еден калџп, голема работа. Ти припраил уште колку што му требаше кал и зел да праит кусурот лугје, колку што му требаше. Тури кал во калџпо, чинеше, стегни ја во калџпот, и еве ти го чоек, кје се истураше от калџпот, ха вжрти со чаркот Госпот и турај се лугје от калџпот; ама оти некој кје излезел со крива нога, али рака, али врат, али слеп, али кјелеш, али крастаф, али пак фодул, али предател, али инаетчија и ако и глеал Госпот, оти со секакви кусури излегуале от калџпот, немал време да и попраи, чункји бжрзаше много, за да и допраит до вечерта, колку што му беа определени лугје.

Ама кје речиш ти: оти не определил Госпот два дни и да и напраеше сите лугје како првните арни, а не да праи чаркои и да и тура во калџпи, та да излегуат лоши, а не арни, како првните, што и напраил Госпот само со рака и излегоа арни. Колку за тоа можам да речам, така му сакаше кјефот, така напраи, чункји царот, кога кје речи некој збор, назат не си го зе-

мат, а не Госпот да реч во един ден да и напраи лугъето, и после два дни да и праит. Тоа саде не бидуат: Госпо зборот назат да си го земит.

Ете от тоа има на векоф арни и лоши лугъе, чункьи арните Госпот и напраил со рака, а лошите со чарк и вадел от калџп, как гџрнчарот што вади садои от чаркот.

[СбНУ 1898/15: 91–92 третьей пагинации]

Перевод:

Как Господь создавал людей

Когда Господь сотворил небо и землю со всем, что есть на ней и в ней, что мы видим и не видим, живое и мертвое; и когда увидел Господь — исполать Ему! — вот, что я сотворил, хорошо сделал, ему захотелось создать на этой земле и людей, чтобы они жили и славили Его. Для всего, что создал Господь, он определил по одному дню на каждое дело — один день делать одно, другой — другое, третий день, четвертый и так далее. Только один день он определил и для того, чтобы создать людей. Встал он утром рано, засучил рукава и полы одежды, взял мотыгу в руки, накопал земли, приготовил глину и начал делать людей, как гончар, который лепит посуду. Сначала он делал человеку ноги, потом туловище, потом руки, потом голову, волосы, уши, глаза, рот, нос и все другие органы (члены, причиндалы) ему приделывал; как часовщик, который делает колесики для часов, с великим трудом, чтобы ничто из этих частей тела не приделывать криво и чтобы человек потом не обижался. Делал и делал он людей, пока не пришло обеденное время. Проголодался Господь — исполать Ему! — сел и стал обедать, чтобы после доделывать людей, сколько ему нужно. Обедал Господь булкой с молоком и при этом разглядывал сделанных им людей, которых он выстроил перед собой рядами, как солдат (войско) на плацу. Он разглядывал их и радовался, каких красивых, умных и разумных людей он наделал. «Ах, каких хороших людей я сделал», — говорил он сам себе, эти люди похожи на меня, хорошо бы мне до вечера сделать еще столько же, сколько я сделал до обеда, нелегко мне будет, ведь мне нужно еще в десять раз больше людей, чем я сделал; видно, придется мне сделать болванку и по болванке делать людей, тогда до вечера я сделаю столько, сколько нужно». Он быстро-быстро доел свой обед, перекрестился, встал из-за стола, умыл руки и стал делать болванку, дело нехитрое. Он приготовил еще глины сколько нужно и стал

делать остальных людей, сколько ему было нужно. Клад глину в болванку, прибавлял и приминал ее, и вот тебе и человек; однако один выходил с кривой ногой, или рукой, или шеей, или же слепой, или лысый, или даже гордец, или предатель, или упрямец и, как увидел Господь, все эти уродцы выходили из болванки, потому что он не успевал их подправить, слишком спешил, чтобы успеть доделать до вечера столько людей, сколько ему было определено.

Ты спросишь, почему же Господь не дал себе два дня, чтобы сделать всех людей такими красивыми, как первые, а не лепить их кое-как и совать в болванку, чтобы они вышли уродливые, а не красивые, как первые люди, которых Господь сделал своей рукой и они вышли прекрасными. Что я могу сказать, так ему захотелось, ведь он царь, раз сказал слово, назад его не возьмет, а не то что Господь скажет, что создаст людей в один день, а потом будет делать их два дня. Так не бывает: Господь своих слов назад не берет.

Вот с тех пор и ведутся хорошие и плохие люди — хороших Господь делал руками, а плохих на гончарном кругу, и вынимал их из формы, как гончар, который снимает горшки с круга.

Мотив болванки, колодки, мерки, формы и т. п., по которой сделаны люди, находит отражение во фразеологии разных славянских языков, относящейся к сходству и подобию людей, ср. рус. *все на одну колодку скроены (сшиты, сбиты, сделаны* и т. п.), болг. *от един калъп*, серб. *на исти калуп* и т. п. Об этом см. ниже, с. 315–317.

В болгарских легендах популярен еще мотив слюны, с помощью которой Господь замешивает глину: «Земал Господ малко земица и плювнал те така и станало калчица. Епа направил Адам отпърво. Плювал така, плювал — у пепейо плювал, та направил калта — да напраи телото. Човека си е от слюнката Му. Плювал, мокрил си ръцете и оваялял снагата, направил човека — напраил го като кукла така — и му дъхнал във устата, дал му живот. ... И това, къде е на мъжа силата — това е на Деда Боже слюнката (т. е. спермата е слюнка на Господ). Така е останало богослов от Господ — о Неговата слюнка се заплождат човеците» (Взял Господь немного землицы и плюнул, и получилась глина (букв. «жидкая грязь»). Сначала он сделал Адама. Плевал, плевал в пыль <букв.: в пепел>, сделал глину и сделал тело. [Сделал] себе человека из своей слюны. Плевал, мочил руки и слепил туловище, сделал человека — сделал его как такую куклу — и дунул ему в рот, дал ему жизнь... И то, в чем у мужчины «сила» — это слюна Деда Бога (т.е. сперма — это слюна Господа) Так и осталось благословение

Господа — Его слюной оплодотворяются люди) (с. Кортен, Бессарабия) [Бадаланова, ркп.: 4]. Любопытно в связи с этим сербское выражение со словом *плюнути* об очень большом сходстве: *плюнути отац*, что означает ‘вылитый отец’, имеющее соответствие в греческом, французском и др. языках. О рус. *вылитый* см. ниже, с. 310–312.

Глина (или земля) как материал, из которого творился человек, присутствует и в дуалистических версиях легенды о сотворении мира. Так, по украинским представлениям, человека сатана слепил из глины и сделал это так удачно, что Господу Богу осталось только благословить и дать ему живую душу. По другим рассказам, Бог лепит человека из глины по своему подобию, а черт, тоже из глины, лепит козла, собаку [Булашев 1992: 90–91] или волка: «Когда Бог сотворил человека, то дьявол пожелал и себе сделать такого же. Принялся за работу, но у него вместо человека вышел волк» [Чубинський 1995/1: 148]. Ср. болгарскую легенду: «Бог направил човека от земя и го оставил да съхне. Но, скришом от Бога, дяволът се промъкнал и пробил човека с шило на 41 място. Идва Бог по едно време, за да вдъхне душа на човека, но, за негово очудване, душа не се задържала. Той се досетил за причината, та набрал трев и затикнал 40 дупки, а една останала отворена. Като му вдъхнал душа, човекът се изправил и попитал: „Боже, защо не запуши и тая дупка?“, на което той му отговорил: „Тая дупка е смъртта“. Затова умираме (от тая дупка излиза душата). А тревите, с които били затиснати дупките, станали лековити. За да не падне подолу, дяволът направил от земя вълк, но, колкото и да мъчил, не можал да му даде душа» (Бог сделал человека из земли и оставил его сушиться. Но дьявол, в тайне от Бога, пробрался и шилом продырявил человека в 41 месте. Приходит Бог, чтобы вдохнуть в человека душу, но, к его удивлению, душа не удержалась <в теле>. Он догадался о причине, набрал травы и заткнул 40 дырок, а одну оставил открытой. Когда он вдохнул ему душу, человек встал и спросил: «Господи, почему ты не закрыл и эту дырку?», на что тот ответил: «Эта дырка — смерть». Поэтому мы умираем (душа выходит через эту дырку). А травы, которыми были заткнуты дырки, стали целебными. Чтобы не оплошать, дьявол сделал из земли волка, но сколько ни мучился, не мог дать ему душу) [Иванов 1925: 335]¹.

К популярным у славян фольклорным «инновациям» можно отнести и такие версии антропогонических легенд, по которым Ева была создана вместе с Адамом из глины или же она была сделана из оставшегося от Адама материала (глины) или из «лишних» частей тела

¹ Впервые этот текст был опубликован Й. Ковачевым в [СбНУ 1914/30: 49–50].

Адама, например, из его хвоста, ср. белорусскую легенду: «Бўог як створыў Адама, то створыў яго з хвостом; посьля Бўог апамятаваўся, што кепско гэтак каб ўсё — і жывіна, і людзі былі з хвастамі, так наварнуў на Адама сон і адрэзаў ему хвост і палажыў кала яго і зрабілае з таго хваста жўонка Ева. То кабеты паходзяць з мушчынскага хваста» [Federowski 1897: 201, № 781].

Мотив «глиняного» или «земляного» человека находит косвенное отражение во многих фольклорных и обрядовых текстах, построенных на двусторонней метафоре «человек — глиняный горшок» и «горшок — человек». Например, в русской загадке горшок уподобляется человеку: «Взят от земли, яко же Адам, ввержен в печь огненную, яко три отрока; взят от печи и возложен на колесницу, яко Илия... и т. д.» [Садовников 1959: 63, № 356]. Символическая связь «горшок — человек» прослеживается и в обрядах битья горшков на крестинах, свадьбе и похоронах, т. е. в обрядах, отмечающих важнейшие моменты жизни человека, и в «анатомической» номинации частей горшка (*горло*, *носик*, *черепок* и т. п.), и в уподоблении горшка человеческой голове, которая в свою очередь метонимически обозначает человека, и в символическом уподоблении горшку женского лона (именно этим мотивируется обычай разбивать горшок после первой брачной ночи в знак утраты невестой девственности, подробнее см. [Толстая 1996]); то же можно видеть в западносербской магии, направленной на прекращение рождения детей: при последних родах послед клали в горшок, на горшок клали камень и закапывали в землю. В восточнославянском погребальном обряде перевернутый горшок часто оставляли на могиле или на перекрестке, чтобы прохожие поминали покойника (подробнее см. [Топорков, Толстой 1995]).

Еще более косвенную связь с библейским мотивом можно усматривать в обычаях изготовления и последующего погребения во время продолжительной засухи (реже превентивно, в день св. Германа в мае) глиняных антропоморфных фигурок типа южнославянского «германа» [см. СД 1: 498–500]. В этом обряде (и подобных ему) формула «яко земля еси и в землю отыдеши» находит свое полное воплощение, и именно эта отсылка к библейскому тексту, к мотиву первочеловека сообщает вполне конкретному ритуальному действию магическую силу воздействия на состояние мира, а в качестве дополнительного сакрализующего это действие средства выступает мотив завершенного «жизненного круга» (от рождения «из земли» до погребения в землю [см. Толстые 1992]) и сексуальная символика оплодотворения-плодородия.

Вторая модель — «человек из теста» — представлена русскими выражениями *из того же теста*, *из одного теста*, *из другого*

теста (сделан, испечен), употребляемыми для обозначения сходства или несходства людей между собой, причем речь идет, как правило, не о физическом сходстве, а о сходстве взглядов на жизнь, характеров, норм поведения, происхождения, положения в обществе и т. п. Например, «Мы с вами из одного теста. Это я все понимаю. А то бы я с вами и говорить не стал» (А. Толстой). Или: «Она знает ему цену, а все-таки он считает себя „из другого теста“, барином, джентльменом, с „принципами“ знаком, а она „купчиха“» (П. Боборыкин). У Федора Абрамова: «А моя, думаешь, не из того же теста... Как начнет-начнет калить — рад к чергу на рога броситься» [БАС 15: 398]. Реже встречается качественная характеристика или, так сказать, оценка этого «теста»: например, «Мересьев был выпечен из хорошего теста. Он умел добиваться своего» (Б. Полевой). У Куприна, однако, встречается тот же образ выпеченного из теста человека, но как раз применительно к его внешности: «Лицо у него было простоватое и производило впечатление, как будто его наспех, боком выпекли из теста, воткнув изюминки вместо глаз» («Поединок») [см. БАС 2: 1138]. В этом контексте, возможно, заслуживает внимания и популярная дразнилка «Жених и невеста — тили-тили тесто».

Образ человека из теста известен также белорусскому языку, где, кажется, он не ограничен сферой физического сходства, ср. о детях: «Большый вылитый тата, а меньший саўсім з другога цеста» [Юрчанка 1981: 261]. В чешском языке, кроме выражения «быть из одного теста» (*být z jednoho / ze stejného těsta*), «быть из другого теста» (*být z jiného těsta*), возможна качественная квалификация: «из мягкого теста» (*být z měkkého těsta*) — о податливом, слабовольном человеке [Zaorálek 1963: 394]. То же и в украинском: *з іншого тіста* и *м'якого тіста* о безвольном человеке.

В болгарском, в отличие от русского, развернутый фразеологизм включает другой глагол и соответственно другой образ человека из теста — не выпеченный, а замешенный: *от друго тесто съм замесен* (букв.: я замешен на другом тесте) или: *от също тесто съм замесен* (букв.: я замешен на том же тесте) [ФРБЕ 2: 60]. Ср. еще *от една мая, от същата мая* (на одних дрожжах, на тех же дрожжах) [там же: 61], а также рус. *человек старой (крепкой) закваски* с аналогичным значением (здесь, несомненно, имеется в виду хлебная закваска): «Кузнецов оказался человеком крепкой закваски» — Аксенов; «Отец ваш — человек старой закваски» — Кудрин [ФСРЯ 1: 245–246]. В сербско-хорватской фразеологии *тесто* получает значение кровного родства, единого рода: «*Mi smo braća od jednoga tijesta. Brankovići i Grubiše jedno su tijesto*» (букв.: Мы братья из одного теста. Бранковичи и Грубиши — одно тесто) [RHSJ 18: 321].

Мотив человека из теста также находит отражение в славянской фольклорной антропологии. По одной украинской легенде, Бог сначала слепил Адама из пшеничного теста, но собака его съела, и тогда уже Бог слепил Адама из глины [Булашев 1992: 93]. Согласно другой версии, Бог слепил человека (мужчину) из земли, а женщину из теста и поставил их сушиться, а Михаилу (архангелу) велел их стеречь. Но Михаил стерег-стерег, потом ненароком засмотрелся на что-то, а собака прибежала и съела женщину [там же: 92–93]. По полесскому преданию, Бог вылепил пана из пшеничного теста, а мужика из глины, положил их сушиться и пошел обедать; в это время пришла собака, обнюхала мужика, поскребла его лапами, помочилась на него, а добравшись до пана, съела его. Только стала облизываться, приходит Бог. Увидел, что случилось, схватил собаку за хвост и давай трясти, а из собаки так и посыпались паны и бегут куда глаза глядят, и где кто остановится, по тому месту Господь их и называет: остановился под березой — пан Березовский, под дубом — пан Дубский, под Ольхой — пан Ольховский, под горою — пан Подгурский, а если очнулся за болотом или за рекой — то пан Заболоцкий или Зарецкий [Pietkiewicz 1938: 78–79].

Глиняного человека и человека из теста объединяет не только то, что они «вылеплены», но и то, что они «испечены» (обожжены) на огне (ср. с.-х. *biti pečen i prepečen u čemu* (букв.: быть испеченным и перепеченным в чем-либо) ‘быть специалистом в чем-нибудь’ [Matešić 1982]), подобно глиняному горшку и хлебу. Культурная метафора «хлеб — человек», как и метафора «печь — женское лоно», «печение хлеба — рождение человека», относится к широко распространенным в символическом языке традиционной культуры, но она имеет и языковое подтверждение: ср. рус. *недопёка, непропёка* (о бестолковом, медлительном, нерасторопном человеке), выражения типа *друг ситный, тертый калач, отрезанный ломоть, поскребыш* ‘последний ребенок’ и ‘хлебец из остатков теста’, поговорки «И из одной печи, да не одни калачи», «Растет, как пшеничное тесто на опаре» (о ребенке) [Даль 1957: 857, 383] и т. п. Ср. также полесское верование: роженица — «горячая», она способна сжечь все, к чему бы ни прикоснулась [Кабакова 2001: 100].

В славянской лексике и фразеологии представлены еще несколько семантических моделей «творения» человека. Выражения типа рус. *неладно скроен, да плотно (или крепко) сшит; не лыком шит; человек Божий — обшит кожей* и т. п. рисуют нам образ «сшитого» человека, и этот мотив тоже находит соответствие в фольклорной традиции. Согласно украинской легенде, «Бог, як сотворив чоловіка і жінку, то вони зовсім розпорені були. І Бог дав Адамові два клубочки ниток, щоби він сшив себе. Але Адам зачав шити з-межи ніг, лишив-

ши фостик від нитки з гудзиком. Як дошив до горла, то ще му лишилося ниток клубочок; він его лишив під горлом. А той зарис, і через тоє тепер каждому чоловікові під горлом єст ніби яблуко, ніби клубочок. Адамова жінка взяла свій клубочок; але єї треба було на щось ниток, вона трохи взяла с того клубочка; а як прийшло ї, зачала шити від горла в долину, та й при самім кінці ниток не стало, і вже не було чим зашити. Тай лишилося так не зашите, бо Бог більше таких ниток не дав» [Левченко 1928: 2, № 5а].

Один сравнительно недавно записанный болгарский рассказ также содержит достаточно редкий мотив «сшитых из двух половин» Адама и Евы: «Господ много мислил, кога да почне да сътворева човека. Телото е таманено от две полвини, апа они са като по калъп праени. И земал Деда Боже кончек и ги зашил тия две полвини. Ама коньца му артисал манко и он рекъл: — „Айде! Нема да го кинем! Дако си е виснал — това да му е кусура!“ Така станал Деда Адъм» (Господь долго думал, когда решил создавать человека. Тело составлено из двух половин, которые сделаны по одному шаблону. И взял Бог нитку и сшил эти две половини. Но у него осталось немного нитки и он сказал: „Пусть висит, не буду ее отрезать, пусть будет у него этот лишний кусок висеть!“ Так был создан Адам) [Бадаланова ркп.: 28–29]. Затем Господь создал второго человека — женщину, и на этот раз нитки не хватило, так что тело женщины внизу осталось не зашито. И Господь сделал так, чтобы мужчина и женщина, совокупляясь, преодолевали недостаток одного и излишек другого тела [там же]. Ср. еще: «Като кърпил Господ жената, конците му не достигали, а като кърпил мъжа, конеча му артисал и той тогази казал: Да се кърпят! (future)» (Когда Господь шил женщину, ему не хватило ниток, а когда шил мужчину, ниток оказался избыток, — тогда он сказал: «Пусть сшиваются», т. е. совокупляются) [Славейков 1982: 250].

В чешском и сербском языках «сшитому» человеку соответствует «тканый» человек: о похожих людях говорят, что они вытканы одним и тем же бердом (серб. *бити на исто / једно брдо ткан*; чеш. *jsou v jedno brdo tkani, dělan na jedno brdo*); по-словацки в этих случаях говорят: *na jedno brdo tkaní* (на одном берде вытканы), *to je niť z toho brda* (это нить с того же берда) [Záturecký 1965: 89, № 687] (то же самое: «кол из того же забора»; «выпали из одного мешка»; «на одной наковальне выбиты») и т. п. [там же], ср. с.-х. *ispasti iz iste vreće, ispasti iz istoga legla* [Matešić 1982: 198]).

Русский язык часто ограничивается образом «выкроенного» человека: выражения *ладно скроенный* (реже *грубо скроенный*) относятся обычно к фигуре человека, к частям тела, напр. «<Арина Михайловна> фигурой скорее напоминала собой ладно скроенного муж-

чину, нежели деликатную даму» — Салтыков-Щедрин; или: «коренастый, с мясистым носом на грубо скроенном лице» — Н. Островский [БАС 13: 1065]. Отсюда идут две разных линии: к выражениям типа *на одну колодку (на один лад) скроены (сшиты, сделаны)* и, с другой стороны, к выражениям, содержащим образ «вытесанного» или «вырубленного из дерева» человека, ср. словац. *Dvaja ľudia, akoby ich na rezacej truhle odrezal* (Два человека, будто на верстаке отпилены) [Záturecký 1965: 278, № 289]; рус. диал. *вырезанный* ‘очень похожий, вылитый’: «Вся вырезанная мать» [Деулино: 367]. Последний, т. е. «деревянный» образ человека часто имеет резко негативные коннотации и ассоциируется с глупостью и тупостью: *И ладно б вытесан, да голова не с того конца зарублена* [Даль 1: 784], ср. также *бревно, пень, чурбан, дуб, дубина, неотесанный человек, дурак неотесанный* и т. п. (из молодежного жаргона: *здравствуй, дерево*). Хотя в фольклорной традиции можно найти мотив сделанного (вытесанного, вырезанного) из дерева человека (ср., например, сказку о бездетных родителях, изготовивших себе в утешение к старости деревянного сыночка, который оживает, — славянский родственник Пинокио), тем не менее этот сказочный мотив не обнаруживает внутренней семантической связи с языковыми выражениями.

Остается еще сказать о «кованом» человеке. Этот образ отражен в таких фразеологизмах, как с.-х. *човек добра кова, човек старога кова, бити истога кова*, т. е. человек старой (доброй, той же)ковки, чему в русском соответствуют выражения *человек старого (крепкого) закала* (реже *закалки*), например: «Это был человек старого закала, не разделявший новейших воззрений; Рудин и все люди его закала» — Тургенев; «Мы, студенты крепкого закала, / Были на военном рубеже» — Ваншенкин. Ср. также поговорку «Не сам ковал, какой Бог дал!» (о носе) [Даль 2: 320]. Сюда же относится, конечно, *закаленный человек*. И заглавие известной книги «Как закалялась сталь» вполне согласуется с этим языковым образом. Но у него есть и еще некоторые ответвления. Во-первых, во многих языках, в том числе и в русском, «кузнечная» метафора используется для номинации знатока, умельца, специалиста в какой-либо области (ср. рус. *подкованный*, серб. *бити поткован*) или, наоборот, неумелого, неопытного человека (чеш. *byť na lehko kovaný* [Zaorálek 1963: 180]), ср. также *скованный, раскованный* человек. Во-вторых, мотивковки имеет в русском языке сексуальные коннотации, отраженные в следующих значениях: *коваль* — ‘о мужчине как носителе мужских половых качеств’ (это дефиниция [СРНГ 14: 25]) и пример: «Был бы коваль и ковалиха, а этого <детей> будет лихо»; *коваль* ‘любитель женщин, волокита’: «Он старый коваль» [Даль 2: 321]. Эта семантическая модель («кованый человек»)

не имеет как будто прямой поддержки в фольклорных текстах; можно лишь указать на сказочный мотив кузнеца, выковывающего голос.

В заключение следует поставить вопрос о том, как трактовать такие лингво-фольклорные семантические соответствия. В каких-то конкретных случаях, по-видимому, фольклорные представления и тексты могли стать источником языковых номинаций и выражений, но в целом более верным представляется объяснение, предполагающее общую когнитивную основу языкового и фольклорного материала, их общий символическо-семантический арсенал, т. е. в конечном счете интегральность языковой и культурной традиции.

Вынесенное в заглавие выражение записано в 1968 г. в русских говорах республики Коми и приведено в «Словаре русских народных говоров», где оно снабжено лаконичным толкованием ('о чем-нибудь похожем') и, к сожалению, не подкреплено примерами. Составляющие его страдательные причастия образованы от глаголов *лить* и *капать*, каждый из которых является ядром (лексическим и семантическим) обширной группы фразеологизмов со значением 'очень похожий на кого-то, что-то; в точности повторяющий кого-то, что-то; неотличимый от кого-то, чего-то', ср. рус. литер. *вылитый*. Оба глагола обозначают одно и то же действие — течение жидкости, но разные способы ее «вытекания» из некоторого вместилища (сосуда, тучи, реки, глаза и т. д.): *лить* предполагает более интенсивное движение, большую массу жидкости и, главное, ее «нерасчлененность»; *капать* — более медленное и отмеренное, постепенное ниспадание некоторых «дискретных» (и минимальных) порций жидкости. Польская поговорка о жизненных благах, деньгах и т. п. «Jednemu się samo leje, a drugiemu karaś nie chce» (Одному само льется, а другому даже капать не хочет) [NKPP 2: 269] хорошо передает противопоставленность в языковом сознании действий «лить» и «капать» по признаку интенсивности.

Кроме этого, для *лить* допустимо не только вертикальное (сверху вниз), но и горизонтальное движение (ср. *разливать*, *разливаться* о реке и т. п.), а *капать* ассоциируется прежде всего с направлением сверху вниз (хотя можно, например, *закапать* стол или одежду, т. е. охватить действием некоторую поверхность, все же «горизонтальное» капание скорее связывается с понятием «брызгать»). Далее, *лить* представляет собой семантический каузатив к *течь* («заставлять жидкость течь») и, следовательно, предполагает наличие некоторого сознательно действующего субъекта (некто льет); оно имеет также возвратный коррелят *литься*, в котором субъект действия совпадает с объектом (нечто льет самое себя). В отличие от *лить*, глагол *капать* не является семантическим каузативом к какому-либо другому глаголу и может принимать как некаузативное («Вода каплет из крана»), так и каузативное («Накапай лекарство в стакан») значение, причем парадигма *капать* — *каплет* (а не *капать* — *капают*) сохраняется только в некаузативном значении бесприставочных форм глагола.

В некоторых русских говорах на месте *капать* представлен глагол *капить*, который по своему происхождению является каузативом со значением ‘заставлять капать’ (см. подробнее [ЭССЯ 9: 143–147]); впоследствии эта соотносительность по каузативности утратилась, и глаголы в семантическом отношении сравнялись. Наконец, в тех же выражениях со значением «родственного сходства» в русских говорах параллельно с *капать* может выступать глагол *копать*, имеющий как будто совсем другое значение и воспринимаемый как проявление гиперического оканья в глаголе *капать*. Тем не менее, «смешение» этих глаголов может иметь и более глубокие, этимологические основания (см. ниже).

Лексика и фразеология, мотивированная названными глаголами, рисует нам образ «вылитого» или «выкапанного» («выкопанного») человека, пока не получивший истолкования со стороны своей внутренней формы и своего культурного содержания. В то время как другие языковые метафоры сходства соотносятся с теми или иными представлениями, верованиями, фольклорными текстами, например, рассмотренные выше метафоры «глиняный человек», «человек из теста», «кованый человек», «сшитый человек», «тканый человек» — с конкретными народными версиями «антропогенеза» и фольклорными мотивами (см. с. 297–308), — мотив или метафора «вылитого человека» не имеет как будто таких подтверждений. Рассмотрим подробнее относящийся к этой модели языковой материал, группируя его по ключевым глагольным лексемам.

1. **liti*. Семантика «литья» характерна для восточнославянских языков и диалектов. Рус. литер. *вылитый* («Ребенок — вылитый отец») не имеет общепризнанной этимологии, хотя его происхождение от глагола *вылить* несомненно. Остается неясной семантическое основание этой номинации: какое действие имеется в виду — литье воды или литье воска, металла и т. п., и далее — как связывается это действие (или его результат) со значением ‘очень похожий’. Ясно, что здесь недостает некоторого логического звена, которое могло бы мотивировать такое семантическое развитие. Более подходящим кажется значение ‘лить воск или металл’, так как оно подразумевает придание материалу определенной формы, которая и может оцениваться по ее сходству с образцом. Однако и в этом случае остается непроясненным само основание метафоры (т. е. остаются вопросы: что лилось, откуда и куда, кто лил и т. п.).

Среди русских диалектных обозначений также представлена причастная форма *вылитый*, *вылитой*, имеющая те же синтаксические свойства, что и литературное слово, ср. пск. «Ты вылитая мамка» [ПОС 6: 9];

отмечено и причастие от бесприставочного глагола: яросл. *литой*: «На отца похож, литой отец» [ЯОС 6: 7], пензен., сарат. *литый*: «Литая мать и лицом, и характером» [СРНГ 17: 72]. Но имеется и ряд более развернутых конструкций: арханг. «Девка вся вылитая наша, зря наговоры были»; «Вылитой отец — не розведи»; «Вся в его вылита была» [АОС 6–7: 290], пск. «Весь в мать лицом вылитый» [ПОС 6: 9]. Еще одно уточнение находим в примере из Салтыкова-Щедрина: «Дай посмотреть, на кого ты похож! Ну, так и есть, на братца Василия Порфирыча, точка в точку вылитый в него!» [БАС 2: 1095].

К устойчивым (повторяющимся) и семантически значимым элементам конструкции в приведенных примерах относятся: 1) определение *весь* (*вся вылита, весь вылитый*), указывающее на полноту сходства; 2) близкое к нему по семантике и функции уточнение степени сходства — *точь в точь* или *точка в точку*; 3) дополнение, обозначающее «основание сравнения» (ср. подобное управление: сходны чем?): «в мать *лицом* вылитый»; 4) неоднозначное по своей синтаксической подчиненности дополнение: *в мать, в него* (в брата) и т. п. Оно может восприниматься как зависимое от глагола, так как *вылить* и производное от него причастие в любом значении допускают косвенный объект, на который направлено действие глагола (*вылить, вылитый* — куда, во что, в кого?); с другой стороны, есть конструкции без такого управления: *вылитый отец, вылитая мать*, в которых компоненты словосочетания соединены как определяющее и определяемое, и конструкции типа «быть (пойти) в кого» («Он весь в отца»), где косвенное дополнение управляется не причастием *вылитый*, а глаголом-связкой *быть*. Последнее, впрочем, может трактоваться как эллипсис: *быть вылитым в мать* > *быть в мать*. Аналогичные семантико-синтаксические проблемы возникают в отношении других конструкций, о которых речь пойдет дальше.

В русских диалектах употребительны также выражения, в которых «ключевое» слово представляет собой не причастие, а личную форму глагола: пск. *вылиться*: «Вылилась в маму»; «Камень там был вылившись как человек» [ПОС 6: 9]; арханг. *вылить* — *не вылить*: «Она на Павлика, на оця похожа, вылить — не вылить Павлик» [АОС 6–7: 290]; сев.-двин. *как вылило*: «Сын-от как вылило в батьку» [СРНГ 5: 304]. Как видим, в синтаксическом отношении эти примеры более определены, чем конструкции с причастными формами, и на их основании управление «вылить в кого» может быть признано предпочтительным и исходным (по отношению к «быть в кого»).

Фразеологизмы с причастием *вылитый* отмечены также и в белорусском и украинском языках, но, по-видимому, не имеют в них широкого распространения. Так, по данным белорусского лексического

атласа, *выліты* в значении ‘похожий’ («Выліты як матка, з ейнай прыроды») встречается всего лишь в четырех разрозненных пунктах (на Витебщине, Гродненщине, Могилевщине и Брестщине) [см. ЛАБНГ 3: карта № 4]. Словарь украинского языка Б. Д. Гринченко такого слова не приводит. Этимологический словарь упоминает *вилитий* в статье, посвященной слову *викапаний* [ЕСУМ 1: 261].

В восточнославянских языках выражения с теми же причастиями и личными формами глагола, близкие по внутренней форме к интересующим нас выражениям, используются прежде всего для обозначения точно и аккуратно сработанной вещи (в частности, одежды и обуви): рус. «Впору, как вылитое по нем» [Даль 1: 729], белор. лоев. *выліць*: «Построіць сапага ці бацінка — як вулле усеадно» [Янкова 1992: 73]; укр. *як би вилив* ‘такий подібний, такий гладкий, гарний’ [Франко 1901: 175], *як з воску вилив* [Гринченко 1: 167]. Однако тот же Гринченко приводит в статье *виливатися* пример, который не оставляет сомнения в том, что и в случае, когда речь идет о сходстве людей, под «литьем» понимается именно литье воска: «вилилась як з воску в матір» [там же]. Ср. еще рус. томск. *вылить на воск, на воске* ‘получить на расплавленном воске изображение существа, будто бы испугавшего ребенка (терминология знахарства)’: «А ты, кум, вылей иво на воск» [СФС: 51].

2. **kapati* (kapiti*, **kapti*, **kapěti*).** Выражения с этим глаголом употребительны в восточнославянских и польском языках. По данным СРНГ, в окрестностях Соликамска сходство детей с родителями обозначают словом *капаний*: *капаний отец* [СРНГ 13: 50]; в ярославских, тверских и донских говорах говорят в этих случаях *окапанный* (или *окапаний*, *окапан*): «Он окапанный отец»; «Окапана вся в мать»; «Ребенок — окапаний отец, окапаная мать» [СРНГ 23: 110]; употребляется и прилагательное с суффиксом *-аст-*: яросл. *окапастый*: «Валерик окапастый моя мать» [ЯОС 7: 39], чья словообразовательная структура и отношение к глаголу нестандартны и не вполне ясны, так как суффикс, как правило, оформляет отыменные прилагательные.

В тех же сев.-рус. говорах находим дериваты от глагола *капить*: яросл. *каплённый*: «Каплённый, как отец», *окапительный* [ЯОС 7: 39]; владим. *окаплённый*: «Он будет весь окаплённый батюшко» [СРНГ 23: 110]; ряз. *окапющий*: «Ребенок родился окапющий... там в отца ли, в матиру, прямо окапющий»; «Юрка весь окапющий Шурка» [Деулино: 366]; «Вся в нее, прямо окапаящая мать» [СРНГ 23: 110]. В ярославских говорах отмечены также формы, которые по морфонологическим признакам должны быть квалифицированы как дериваты от корневого глагола без тематического расширения **kapti* (или от ятевой основы **kapěti*): *капенный* [ЯОС 5: 19], *окапенный*: «И обличим, и нравом —

окапennyй отец» [СРНГ 23: 110; ЯОС 7: 39]. Сюда же примыкают сарат. *капельный*: «По виду и характеру капельная мать»; «Капельный отец лицом» [СРНГ 13: 51]; яросл. *окапелешный*, ряз. *окапонный* (сообщение Р. Ф. Касаткиной) с тем же значением.

В украинском, белорусском и польском языках выступают девербативы с приставкой *вы-*: белор. *выкапаны* (Витебщина, Гродненщина, Гомельщина) [ЛАБНГ 3: карта № 4]; «Наша Алеся — выкапаны бацько, ўсё ў яго пераняла» [Цыхун 1993: 30]; укр. *викапаний*: «Викапаний тато!» («Говорять про дитину в значіню: зовсім подібне до батька (або до кого там), мб. таке подібне, як одна капка води до другої») [Франко 1901: 172]; як *викапаний*: «Всі сходилися на тому, що маленький Гайворон, як викапаний, схожий на свого батька» [ФСУМ 1: 90]; пол. *wykapany*: *wykapany ojciec*, *wykopana matka*, *babka* itp (o dziecku) [Skorupka 2: 657].

Как и в случае с *вылитый*, здесь можно предполагать результат свертывания некоторого более пространного фразеологизма, который мог бы пролить свет на семантическую связь действия «капать» с идеей высокой степени внешнего сходства. Действительно, такие примеры можно найти, но они не столько разрешают проблему семантической мотивации, сколько еще больше усложняют ее. В бойковском словаре М. Й. Онышкевича приводится фразеологизм *викапати з ока кому* [Онишкевич 1: 101] «восстановленный» из выражения *як би му з ока викапав*, заимствованного автором из собрания галицко-русских поговорок Ивана Франко, где знаменитый писатель, фольклорист и знаток народного языка дает любопытное пояснение: «*Як би му з ока викапав*. Такий подібний. Мабуть у такім значіню: немов би викапав з ока той відбиток (*чоловічок*), який видно в людському оці» [Франко 1901: 173]. Как видим, Франко предлагает толкование на основе народного представления о зрачке («человечке»), который якобы «выкапывается» (выливается) из глаза. Надо признать, что это объяснение не вполне убедительно: если о сыне, очень похожем на отца, говорят, что он как будто «вылился у отца из глаза», то остается непонятным, почему «вылитый зрачок» воспроизводит облик отца, ведь в зрачке отражается не сам человек, а тот, кто на него смотрит. Под словом «око» Франко приводит еще один вариант — с причастной формой: *як з ока викапаний* — и поясняет: «Говорять про дитину, подібну до батька або матери або когось иншого» [Франко 1908: 478, № 161]. Что касается действия «выкапывания» глаз, то оно встречается и в других клишированных выражениях, ср. проклятия: «А очи би тобі викапали на горячу плиту!»; «Викапали би ти очи!», «Очи би ти викапали!» [там же: 471, № 11; 472, № 25; 475, № 99].

Мотив глаз лежит в основе укр. выражения *око в око*, означающего как «родственное» сходство, так и вообще подобие: «*Око в око*

наш брат Хвалько»; «...дівчинка, що *око в око* скидалась на Іреджа; кожний рік *око в око* такий самий, як попередній» [ФСУМ 2: 584]. Имеет ли этот фразеологизм связь с предыдущими, пока остается вопросом. Ср. еще закарпат. *очный* ‘вылитый’: «Мама каже, Клава — очний Василь» [собств. запись].

В белорусской народной фразеологии мотив глаз отсутствует, и «развертывание» идет как будто совсем в другом направлении: «Сын — *выкапаны бацька і крошкі пубраў*» [Шаталава 1975: 34]; «*Ўсе крошкі падабраў; і крошычкі дзедувы пыдыбраў*» [ЛАБНГ 3: карта № 4]; «Увесь баба *і крошычкі пыдыбраў*» [Юрчанка 1969: 150]; «Сынок у мяне ўвесь бацюта *і крошкі пабраў*» [МДСГ 3: 188]; в других вариантах этого фразеологизма на месте «крошек» появляются *капачкі, брызгачкі, кропелькі, рохтычкі* и т. п. Подобные выражения отмечены и в русских говорах, ср. курск. *все капельки подобрать* ‘в качествах быть очень похожим на кого-либо’: «Он у отца все капельки подобрал» [Даль 2: 213; СРНГ 13: 51]; яросл. *все капельки подобрать* (у кого-либо) ‘быть очень похожим на кого-либо’ [ЯОС 3: 9]. Эти уточнения подчеркивают высшую степень сходства — до мельчайших черточек (частиц) воспроизводимого образца (прототипа). Такая линия семантического развития выделяет в базовом образе «капающей жидкости» мотив самих «капель» как минимальных порций жидкой субстанции, и это сближает рассмотренные выражения с широко распространенным во всех славянских языках сравнительным оборотом со значением высокой степени сходства — *как две капли воды*. Однако мотив «подбирания капель (крошек)» этим сближением никак не проясняется.

3. *kopati. Как уже говорилось, в ряде вост.-слав. свидетельств в тех же выражениях на месте глагола **kopati* и его производных выступает причастие от глагола **kopati*: рус. владим. *копаний* ‘очень похожий на кого-либо другого’ [СРНГ 14: 284], ряз. *окопный* ‘то же, что *окапющий*’: «Девка походить вся на мать — окопная мать»; «Он весь, весь окопной Сашок»; «Вся окопная мать» [Деулино: 367]; белор. *выкопаны* ‘очень похожий’: «У іх дачка — выкопаны бацька, а сын — выкопана матка» [СПЗБ 1: 356], ср. укр. *з ока викопати* [Франко 1908: 473, с пометой: «значіне неясне»].

Неразличение двух совершенно разных в семантическом отношении глаголов может интерпретироваться как их вторичное смешение, вызванное звуковой близостью и даже полным совпадением отдельных форм (ср. рус. *выкапывать* как имперфектив и от *выкапать*, и от *выкопать*), но нельзя не учитывать при этом других случаев параллельного употребления этих глаголов в одних и тех же или сходных контекстах в разных славянских языках, ср., например, с.-х. про-

клятие: «Oči ti *iskapale!*» (Чтоб глаза твои вытекли) и формулу угрозы: «Oči ću ti *iskopati!*» (Я тебе глаза выколю, букв. «выкопаю») [RHSJ 3: 873, 890]; укр. проклятие «*Викапали* би ти очи!» [Франко 1908: 475], рус. фолькл. «Ай большому брату *копали* со лба да очи ясные» [СРНГ 14: 286]. Подобные «специализированные» и фразеологизированные примеры не должны игнорироваться, тем более, что даже без их привлечения этимологии, в частности О. Н. Трубачев, не исключают этимологического родства этих лексем [см. ЭССЯ 9: 145; 11: 19–20].

Если учесть специальное (плотницкое) значение глагола *копать*, *выкапывать*, а именно значение ‘резать по дереву’ (ср. сев.-рус. «Для углов пазы *выкапывали*, чтоб брёвна составить» [СГРС 2: 226–227]), то дополнительным аргументом в пользу автономности семантической модели «выкопанного человека» (от *копать*) по отношению к модели «выкапанного» человека (от *капать*) может служить мотив «сделанного (по определенной мерке), вырубленного, вырезанного из дерева человека», рассмотренный выше среди других образов «творения человека», отраженных во фразеологии и фольклорных (легендарных) мотивах¹. Заметим, что многие из этих мотивов относятся как раз к фразеологии сходства, подобия. См. с. 298–301.

4. **pasti*, **padati*; **valiti*. Еще одна семантическая модель сходства, также связанная с глазами, присутствует во фразеологизмах с глаголами, обозначающими падение, ср. укр. *як з ока випав*: «На матір воно схоже, як з ока випало» [ФСУМ 1: 90, 96], *як би му з ока випав* [Франко 1908: 477]. Точно такое же выражение известно чешскому и словацкому языкам: чеш. «*Je otci podobný, jako by mu z oka vypadl*» [Bečka 1977: 328, 393; Zaorálek 1963: 262]; словац. «*Zanáša sa naň, akoby mu z oka vypadol*» [Záturský 1965: 48, № 800]. В сербскохорватском *ispasti komu iz oka* означает ‘быть рожденным кем, быть порождением кого, быть плотью от плоти кого-л. (biti čiji porod, dijete)’: «*Seljak će te ubiti za stotinu dukata, pa da si mu iz oka ispaao*» (Крестьянин убьет тебя за сотню дука-

¹ Недавно А. Б. Страхов предложил объяснение слов *капанный*, *окапан(н)ый*, *истокапанный* и под. на основе книжного древнеславянского *капъ*, *капище* ‘образ, изображение, статуя, идол’ [Страхов 2005: 234–237]. Хотя в семантическом отношении эта версия кажется убедительной (с учетом продуктивности модели «сделанный, отлитый, вырезанный и т. п. по мерке» в лексике и фразеологии сходства), тем не менее остаются непреодолимые трудности формально-словообразовательного характера в объяснении засвидетельствованных диалектных форм; остаются и вопросы историко-культурной и чисто семантической мотивировки такого развития в контексте всего круга обозначений сходства в славянских языках и диалектах.

тов, хотя бы ты был плоть от плоти его) [Matešić 1982: 416], а *као да му из ока испао* значит, как и в чешском, словацком и украинском, ‘очень похожий, вылитый’ [РСХКJ 2: 494].

Смысл этих выражений отчасти проясняет логическую структуру фразеологизмов с глаголом **kapati* (или соответствующим причастием), тем более, что у самого глагола **kapati* отмечается значение ‘падать’², в частности в словенском прекмурском [Novak 2006: 173], и далее — ‘пропадать, погибать’ [Bezljaj 2: 17; Skok 2: 40], ср. рус. *кануть* ‘исчезнуть, пропасть’. Теперь нам ясно, что похожий на своих родителей (или других родственников) человек представляется выпавшим или вылившимся по каплям из их глаза, но это отнюдь не устраняет трудностей в истолковании самого образа.

Однако мотив падения представлен во фразеологии сходства и вне связи с глазами. Ср. рус. лит. *совпадать, совпадение*, арханг. *падать на кого-л.* ‘быть похожим, походить на кого-либо’ [СРНГ 25: 122]; урал. *припадать* ‘быть похожим’: «Я думала, Валька идёт, голос на её припадат» [СРНГ 31: 330]; пск., твер., воронеж. *спадать* ‘быть похожим, походить на кого-л.’ [СРНГ 40: 105], урал. *спадаться* ‘совпадать’: «Погода у нас со Свердловском всегда спадается» [КДИСУ], онежск. *пасть по крови* ‘прийтись кстати друг другу’: «По крови им так палось» [СРНГ 25: 124]. В выражениях, обозначающих сходство, может использоваться и синонимичный глаголу *падать* глагол *валить, валиться* и его дериваты: волог. *вповал, вповально* ‘о большом сходстве’: «Капельные двойнички, вповал походят друг на дружку», «Двойники у ей вповально похожи, мать не розбирала их» [КСГРС].

Итак, что же следует из приведенного материала? Во-первых, необходимо признать, что мы имеем дело с достаточно автономным фрагментом обширного понятийного поля «подобия», а именно — с лексикой и фразеологией, обозначающей сходство людей по родственной линии (или даже еще уже — сходство детей с родителями или другими родственниками), причем прежде всего речь идет о сходстве внешнего облика и реже — о сходстве характеров, привычек, поведения и т. п. (напротив, выражения типа *из одного теста, из другого теста* чаще относятся к сходству характеров). При этом возможны и определенные пересечения с другими подсистемами этого поля, т. е. использование терминов «родственного сходства» (типа *вылитый, выкапанный*) для обозначения других видов подобия и, наоборот,

² Вообще говоря, это значение могло бы быть исходным и для наиболее распространенного для данного глагола значения ‘капать’ (т. е. ‘падать» о каплях воды).

обозначения высокой степени «родственного сходства» словами и выражениями неспецифического характера (например, *истинный, подлинный, чистый*, белор. *чысты, віротны / вяротны* и т. п.).

Во-вторых, в пределах этого фрагмента мы рассматривали только номинации, связанные с идеей «литья» и «капанья», отчасти «копания» и «падания», оставив в стороне другие, весьма любопытные в отношении внутренней формы случаи, такие как ряз. *вырезанный*: «Вся вырезанная мать» [Деулино: 367], пск. *выкроенный*: «Васьки Тюлькова дочка, она и выкроена Васька» [ПОС 6: 184], *вылизанный*: «Друг друга держаца, как вылизанные, как вылитые» [ПОС 7: 8]; белор. *вылісаны*, рус. диалектные глаголы типа пск. *владиться, выйти, выкинуться, впасть* (в кого): «Внучка вся в бабку владилась» [ПОС 4: 47]; «Сынок не впакался в матку» [ПОС 5: 12] и многие другие. Пока особняком в семантическом отношении стоят с.-х. *плунути* «вылитый» (вероятнее всего, калька, ср. франц. *tout craché*), болг. *одрал (сьм) кожа* (на баща си, майка си), *отрязал (сьм) му главата* [РБФС: 287, № К-53], закарпат. *выпав му з носу* [собств. запись] и др. Наконец, здесь не рассматривались весьма распространенные семантические модели сходства, которые основаны на идее «хождения» (рус. *сходство, походить* и т. д.) и идее «удара» (рус. диал. *нашибать*: урал. «Он много нашибает на отца» [СРНГ 20: 297], *пошибать*: новг. «Сом пошибает на налима, карп пошибает на язя» [НОС 8: 165], пск. «Сын пошибает на отца» [СРНГ 31: 32], перм. «Внуки — хорошие ребята, на родителей пошибают» [СПГ 2: 195], свердл. *прошибать*: «Дак он на дедушку Бажина прошибает» [СРНГ 33: 48] и т. п.). Ср. литер. *пошиб, одного пошиба, того же пошиба*.

Рассмотренные в настоящей заметке слова и выражения, в основе которых лежат понятия «литья», «капанья» и «падения», обнаружили как параллелизм, так и множественные переплетения и предстали в виде некоего запутанного семантического «клубка». Из этого клубка пока удается вытянуть только отдельные концы. Так, несомненно, что в интересующих нас выражениях прослеживается мотив выливания (или выкапывания) воска или олова для воссоздания облика. Это известный прием, используемый в магической знахарской практике и гадании. Иначе говоря, язык видит в ребенке то же воспроизведение облика родителя (или другого прототипа), какое способна дать застывшая восковая или оловянная фигурка загаданного лица, отлитая знахарем. Однако конкретный смысл внутренней формы и особенно конструкций типа «вылить в кого» остается еще недостаточно соотношенным с народными верованиями.

Еще труднее оказывается истолковать на почве традиционной «картины мира» мотив глаз, из которых выливается, капает, выпадает

существо, повторяющее самого обладателя глаз. По-видимому, в языке мы имеем дело с самостоятельной семантической моделью, которая «наложилась» на модель «вылитого» человека. Но в материале верований прямых соответствий этому образу пока не находится. Тем не менее языковые факты (лексика и фразеология) дают нам важный импульс и направление дальнейших поисков.

Слово **svojě* известно всем славянским языкам и диалектам прежде всего в посессивном значении — это притяжательное местоимение, отличающееся от личных притяжательных местоимений *мой, твой, его, ее, наш, ваш, их* своей соотносительностью со всеми лицами (с любым лицом), — в русском языке каждое из личных притяжательных местоимений в определенных условиях (при совпадении субъекта действия, выраженного управляющим словом, с посессором управляемого объекта) должно быть заменено на *свой*: **Я высказал мое мнение* → *Я высказал свое мнение*; *Они защищают свои права* (защищают те же, кому принадлежат права), но *Они требуют уважать их права* (уважать права должны не те, кому права принадлежат). Иначе говоря, *свой* — это не просто шифтер (как всякое местоимение), но, можно сказать, шифтер в квадрате.

Ситуация посессивности включает два главных компонента («участника»): это субъект, тот, кому нечто принадлежит, посессор, и объект, т. е. то, что принадлежит посессору (в элементарном посессивном выражении *мое мнение* и *свое мнение* в приведенных выше примерах субъект и посессор — «я», объект принадлежности — «мнение»). В семантическом спектре славянского слова *свой* каждый из этих «участников» ситуации может иметь разную природу и разный объем, соотноситься с разными денотативными сферами.

Кто может быть субъектом (посессором) «своего»? Прежде всего человек как отдельный индивидуум или люди как объединения разного типа и масштаба. Очень ограниченно субъектом «своего» могут быть, например, животные, растения, явления природы, артефакты и абстрактные сущности. Если, например, у собаки может быть *своя* будка, у птицы *свое* гнездо или *свои* птенцы, то у растений уже очень мало своего — *своими* оказываются разве что части растений — береза может развесить *свои* ветки или сбросить *свою* листву; солнце может осветить землю *своими* лучами и т. п. (в этих случаях часто имеет место антропоморфизирующая метафора, т. е. уподобление человеку). Как правило, для предмета (артефакта) *своими* могут быть его части (ср. *дом со своими узкими окнами*), а также разного рода его параметры или другие внешние и внутренние характеристики (ср. *дом выделялся своей высотой, роман привлекает своим сюжетом*). Далее

нас будет интересовать только сфера *своего* применительно к человеку, поскольку именно она порождает вторичные, в том числе культурные и оценочные значения слова.

Соответственно этому область объектов *своего* для каждого отдельного человека (того, что может быть для него своим) можно представить в виде концентрических кругов: центром этой концентрической конструкции будет сам человек и то, что принадлежит ему лично, прежде всего его собственное тело. Следующий круг будет состоять из его ближайшего окружения (своя семья, свой дом), далее будет идти более широкий круг родственников (свой род), затем будет идти круг близких, соседей, знакомых (своя улица, свой круг общения, круг единомышленников и т. п.), за ним — круг односельчан или вообще земляков, далее круг людей, связанных с ним этнической, языковой, конфессиональной, профессиональной и т. п. общностью (свой народ, своя страна), и, наконец, весь род человеческий, весь земной мир в противоположность «иному», потустороннему.

Такое представление соответствует языковой категоризации — язык выражает эти отношения именно в категориях пространства, ср. *близкое* и *дальнее* родство, *близкие* как обозначение людей, связанных самыми тесными узами; пол. *Cudze za lasem, a swego nie widzi pod nosem* (Чужое за лесом, а своего под носом не видит) [Skorupka 2: 357]. С другой стороны, если каждый индивидуум имеет свою личную область и, значит, мы имеем столько личных областей (столько разных объектов «своего»), сколько существует людей, то по мере удаления от центра становится все меньше разных «своих» объектов: семья — это уже общее достояние не одного, а нескольких человек, народ — это то, что является «своим» для очень большого числа людей, а человечество и земной мир — одни для всех. (Чем многочисленнее субъект «своего», тем меньше объектов и тем они более «крупные» и более «общие»).

Каждому из названных кругов соответствует некоторая граница, отделяющая свое от «не своего», при этом первая, самая узкая граница отличается от других, потому что личная сфера индивидуума отделена не столько от *чужого*, сколько от *иного* — от такой же личной сферы другого человека, даже и своего, близкого, родного. Дальнейшие границы по мере удаления от центра становятся все более жесткими: если за границей своего личного мира лежит область своих близких, своего дома, то за следующей границей уже область чужого — чужой семьи, чужой улицы, чужого села, народа и т. д.

Вместе с тем содержание признака «свой» тоже неодинаково: если в первом, самом узком кругу *свой* означает «принадлежащий мне, индивидууму» (*свое тело, своя жена*), то в остальных случаях скорее, наоборот, *свой* означает принадлежность индивидуума (субъ-

екта) к данному кругу (*своя семья* — не то, что принадлежит тебе, а то, к чему ты принадлежишь; то же можно сказать о роде, народе, человечестве).

Далее эти круги будут рассмотрены на русском и польском материале (лексическом и фразеологическом). В языке особенно подробно разработано понятие *своего* применительно к узким сферам: индивидуальной и семейной.

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ СФЕРА. Свое тело. Для человека *своим* в самом первом и самом прямом смысле этого слова является его тело. Тело — это то, что ему принадлежит, по отношению к чему он является безусловным посессором. Тело и его части метонимически замещают самого человека: рус. (*навлечь неприятности*) *на свою голову, на свою шею* (т. е. на себя), (*взять*) *в свои руки, (почувствовать) на своей шкуре, (не видеть) дальше своего носа, (одарить) со своего плеча*; пол. *ratować swoją skórę* = *siebie* (спасать свою шкуру = себя), *bać się o swoją skórę* = *o siebie* (бояться за свою шкуру = за себя), *na swoją rękę* (по-своему), (*brać co*) *w swoje ręce* (брать что-л. в свои руки) и т. п. [Skorupka 2: 249–250].

Благодаря этой метонимии, *свой* стало синонимом *сам*, что особенно заметно в параллелизме сложных слов с первым компонентом *свое-* и *само-*: ср. рус. *своевольный* — *самовольный*, *своедельный* — *самодельный*, *своеродный* — *самородный*, *своебытность* — *самобытность*, *своевластие* — *самовластие* и др., ср. еще кашуб. *svojicha* [Sychta 5: 193] и рус. *самогонка* (пол. *samogonka* из русского), а также трансформаций типа рус. диал. *сам делал* — *своедельный* (*своедельский, своедельщина*), *сам копал* — *своекопанный*, *сам шил* — *своешитый*, *сам вязал* — *своевязанный*, *сам плел* — *своеплетый*, *сам кормил* — *своекормленный* и т. п. [СРНГ 36: 310–314]. Показательна также связь между *свой*, *сам* и *себя* в сложных словах-синонимах типа рус. *своелюбие, себялюбие* и *самолюбие*.

К узкому кругу «своего» относятся не только телесные, но и интеллектуальные, моральные и эмоциональные «органы» человека, такие как ум, воля, характер, ср. рус. *жить своим умом, своеумник* ‘упрямый человек или эгоист’, *своенравный, своевольный* ‘капризный, упрямый’, *на свой страх и риск* и т. п. Русское выражение (*быть*) *не в своем уме* означает то же, что *быть безумцем, сумасшедшим*, при этом *свой* в этом выражении надо понимать не в посессивном значении (ибо свой ум не противопоставлен чужому уму), а в оценочном значении: ‘правильный, нормальный, неповрежденный, полноценный’.

Это же значение представлено в выражениях *своя смерть, умереть своей смертью*, пол. *umrzeć swoją śmiercią*, *не своя смерть*, где *свой* также не имеет отношения к посессивности, а означает ‘естест-

венный, натуральный, нормальный»; оппозиция *своей* смерти (своевременной, когда человек изжил отпущенный ему срок) и *не своей* (преждевременной, насильственной смерти, самоубийства) наделяется в народной традиции мифологическим смыслом и соотносится с оппозицией «чистый — нечистый», «человеческий — демонический», «праведный — греховный».

Интересно в этом ряду и рус. выражение *сам не свой*: оно означает такое эмоциональное состояние человека, когда он находится в крайнем смятении, становится непохожим на самого себя, т. е. означает резкое отклонение от нормы (ср. также рус. диал. *не в своих чувствах, не в своем духе* [СРНГ 36: 316], *не в своем уме* и т. п.); *кричать не своим голосом* значит ‘кричать сверхсильным, истощным голосом’. Ср. еще рус. (*чувствовать себя*) *не в своей тарелке* (некомфортно), пол. *nie czuć się swojo* (букв.: не чувствовать себя по-своему), где *свой* относится к эмоциональному ощущению человека, к привычному, знакомому, удобному, удовлетворяющему его состоянию.

Понятие «своей воли» (рус. *своеволие, своевольный*, пол. *swawola, swawolny*) получает в лексике и паремиологии религиозную трактовку и негативную оценку, поскольку своя (т. е. личная) воля человека противопоставляется божественной воле. Ср. пол. *Gdzie swawola panuje, tam niewinność szwankuje* (Где господствует своеволие, там страдает невинность); *Od swawoli głowa boli* (От своеволия голова болит); *Swawola każdego zepsuje* (Своеволие кого угодно испортит); *Swawola w piekle gore* (Своеволие в аду горит); *Swawola wielka niewola* (Своеволие — великая неволя); *Swawola do cudzowoli wiedzie* (Своеволие ведет к чужеволию) [NKPP 3: 356–357].

Личная сфера человека, обозначаемая словами *свой* и *сам*, включает также и всю его трудовую деятельность (ср. *жить своим трудом, плоды своего труда* и т. п.) и далее все, что составляет его собственность, т. е. одежду и другие личные вещи, дом, имущество, хозяйство, землю, скот и т. д. Синонимия слов *свой* и *собственный*, так же как и синонимия *свой* и *сам*, свидетельствуется в русском языке параллелизмом сложных слов с первыми компонентами *свое-* и *собственно-*, ср. рус. *своеручный, собственноручный* и устар. *саморучный* ‘сделанный своими руками’, а также *своеземец* ‘мелкий собственник земли’ [БАС 13: 422–431].

В этих значениях *свой* часто соотносится с *домом*, что весьма показательно, ср. кашуб. *svojak* ‘крестьянин, владеющий домом и участком земли’ [Sychta 5: 193], то же, что рус. *собственник*; рус. диал. *свойский* ‘домашний’: *свойские пчелы* [СРНГ 36: 319], арханг. *свое-рощенный* ‘выращенный (или сделанный) в доме, в своем хозяйстве’: *своеорощенный пинжак*; «Корова своеорощена была» [СРНГ 36: 313] и

литер. *доморощенный* в том же буквальном значении, но с дополнительной негативной оценкой ‘примитивный, кустарный, низкого качества’: *доморощенные артисты* (т. е. не настоящие, не получившие специального образования, ср. *самодельность*). Польское выражение *na swoich śmieciach* (на своем мусоре) означает ‘у себя, дома (u siebie, w domu)’. В субстантивном употреблении *свое* получает значение ‘собственность, имущество’ и охраняется общественной моралью, ср. пол. *Patrz (pilnuj) swego* (Заботься о своем); *Nie ruszaj cudzego, nie utracisz swego* (Не трогай чужого, не потеряешь своего); *Trzymaj swoje* (Береги свое); *Cudzego nie bierz, swego broń* (Чужого не бери, свое охраняй) и т. п. [НКРР 3: 357–359].

СФЕРА РОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ. В славянских языках наиболее разработанной областью «своего», безусловно, являются отношения родства вообще и отношения по линии брачного родства в частности (в отличие от кровного родства, которое, однако, может называться *своя кровь*, ср. ряз. «Мать, она чужая, а вы своя кровь» [СРНГ 36: 315]). Хотя вообще *своими* могут быть названы все родственники, начиная от ближайших (родители, дети, братья, сестры) и кончая родственниками самых дальних степеней родства (ср. *свой* в субстантивном употреблении: рус. волог. *свой* ‘родственник’: «У нас ведь только свое будутъ» [СРНГ 36: 309]; поговорки рус. *Свой своему глаз не вырвет*; пол. *Swój swojemu szkody nie uczyni* (Свой своему вреда не нанесет); *Swój zawsze ciągnie do swojego* (Свой всегда тянет к своему); *Swój do swego łgnie* (Свой льнет к своему); *Lepiej płakać ze swoimi, niż skakać z obcymi* (Лучше плакать со своими, чем плясать с чужими) и т. п. [НКРР 3: 360]), — в узком, терминологическом смысле слова *своими* называются прежде всего родственники по брачной связи, т. е. родственники со стороны супруга или супруги; именно они получают в славянских языках номинацию посредством корня **svoj-*.

Ср. рус. *свойствó* ‘отношения между супругом и кровными родственниками другого супруга, а также между родственниками супругов, возникающие из брачного союза’, *быть, состоять в свойстве*: «Родственники жениха и невесты становились своими людьми друг для друга, свояками, свойство делалось видом родства» (Ключевский. Курс рус. истории) [БАС 13: 443]; *свойственник, свояченица, свояк* ‘муж свояченицы (сестры жены)’ или ‘то же, что свойственник’ или вообще ‘свой, близкий человек’: «Почувствовал в нем свояка по положению» [там же]. В русских диалектах таких слов и выражений еще больше: *свойствó* может означать не только отношение, но и быть собирательным обозначением самих родственников: *свояка, своечка* (свояченица или золовка, а также родственник вообще), *свояца, свой-*

чат, свойчатка, свойчатый (родной), свойник (родственник), свояня (родня) и т. п. [СРНГ 36: 318].

Преимущественное закрепление слав. **svoj-* за сферой брачного родства находит свое объяснение в общей семантике брака и символике свадьбы в славянской традиционной культуре. Одной из семантических доминант свадьбы, как известно, является оппозиция «свой — чужой», противопоставление стороны жениха (его родственников, его семьи) стороне невесты (ее родственникам, ее семье), проявляющая себя на всех уровнях свадебного ритуала (в действиях, пространственной организации свадьбы, в музыкальном тексте обряда и т. д.) и его вербального оснащения (в свадебном фольклоре). Жених представляется персонажем чужого мира, он разбойник или охотник, нападающий на свою жертву, вырывающий ее из родной среды и уносящий к себе, в свой мир. Но и невеста для семьи жениха — чужая, она вторгается в мир семьи жениха извне и должна быть адаптирована, «усвоена» им. Иначе говоря, родственники по браку, в отличие от кровных родственников, — это не свои «по природе», а ставшие своими в силу ритуала, те, кого ритуал сделал из чужих своими и потому наделил этим именем. Имя, таким образом, маркирует в данном случае не существующее положение дел, а имеющее быть и желательное, имя становится одним из магических способов преодоления «чужого» и превращения его в «свое».

В польском языке слова *swojak*, *swojactwo*, *swojaczka* не имеют, в отличие от соответствующих русских слов, столь жесткого терминологического употребления и относятся к понятию родства в более широком смысле слова. Ср. в SJPD: «*Swojak*. 1. *Swój człowiek, ktoś tej samej narodowości, pochodzący z tej samej miejscowości, dalszy krewny, powinowaty, bliski* (Свой человек, лицо той же национальности, происходящий из той же местности, дальний родственник, свойственник, близкий). *Najstraszliwsza i najsrozsza jest walka ze swojakiem* (Самая страшная и самая жестокая борьба — со своими). *Mądry cudzoziemiec więcej wart od lada jakiego swojaka* (Prus) (Умный чужак получше невесты какого своего); *Swojactwo*. *Więź, łącząca swojaków* (Узы, связывающие соотечественников или родственников). *Duch braterstwa i swojactwa* (Дух братства и родства) [SJPD 8: 944]; *Swój*. 2. *Rodzimy, swojski, domowy* (Родной, свой, домашний). *Swój, swoja* w użyciu rzeczownikowym (в функции существительного). *Ktoś bliski, należący do tego samego środowiska, do rodziny, nieobcy; krewnik, rodak, swojak; gwarowo — mąż, żona* (Кто-либо близкий, принадлежащий к той же среде, семье, не чужой; родственник, родной, свой; диал. муж, жена) [там же: 947, 945].

Сфера брачного родства не получает в польском языке какого-либо специального обозначения. Только в кашубском словаре Бер-

нарда Сыхты отмечены устаревшие термины *svojni* ‘муж (mąż)’: «Ni ma nic goršego, jak b’alka zdradza svojnego» (Нет ничего хуже, чем когда женщина изменяет мужу) (ср. *mojni*); *svojna* ‘жена (żona)’: «Nex koždi b’ere svojnę i jidze dodom» (Пусть каждый забирает своего и уезжает домой); *svojizna* ‘свой, родственник, семья, домашние (swoi, krewni, rodzina, domownicy)’: «Všěstka svojizna zjaha[ła] sę na tatkov pogřeb» (Все родственники съехались на похороны отца) [Sychta 5: 193]. Подобное употребление субстантивированного *свой* известно и в русском языке: «Значит побаиваетесь все-таки своего?» (т. е. мужа) [БАС 13: 437].

О том, что нормой в отношениях между родственниками считается взаимная привязанность, сердечность, участие, свидетельствует семантика производных от *свой*: рус. *свойский* ‘простой, легкий в общении’; диал. карел. *свойственный, свойстливый, свойчивый, свойтливый, свойчавый, свойчатый* и т. п., которые означают ‘приветливый, общительный, простой в общении’ [СРГК 6: 17–18]. То же в польском языке: *swój człowiek* ‘свой человек (bliski, oddany)’, *swój chłopiec* ‘возлюбленный (ukochany)’ [Skorupka 2: 248]. Высокая оценка, которой наделяются родственные связи в традиционном обществе, становится в дальнейшем источником новых культурных функций слова *свой*, которое начинает использоваться в качестве магического умиловительного эпитета или имени или же в качестве табуистической замены.

В русских диалектах «своими» могут называться разные болезни: арханг. *своя болезнь* ‘какая-л. женская болезнь’; эвфемизмы этого типа со значением ‘своя, родимая болезнь’ широко используются у восточных славян для номинации падучей болезни (эпилепсии) и паралича: рус. диал. *свой, своя, свое* как субстантивы — новгор. «Бабу-то своим хватило: лежит без памяти. Свое расходилось»; *свое время, свой час*: олонец. «Думали умрет, а его своим временем хватило»; карел. *своим тронуло* ‘случился припадок’ [СРНГ 36: 309], полес. брест. *своя слабость* [Усачева 2004: 611], ср. с тем же значением «родства» рус. *родимец*. Любопытно, что эта же болезнь может называться «божьей»: рус. *божья немочь, божье, белор. божевілля*, белор. диал. тур. *ббж’е ліхо, божса слабосць*, чеш. *božes, boží moc*, словен. *božjast* [там же]. Этот же тип номинации характерен для табуистических обозначений женских регул: рус. псков. *свое* [СРНГ 36: 309], укр.-карпат. *свичес* (букв.: свое время, свой час), белор. *свае речы* (свои дела), пол. мазовец. *swoj czas, swoje czasy* (букв.: свое время, своя пора) [Тупра 2001: 118], кашуб. *svoj čas* (свое время) [Sychta 5: 192], чеш. *svá nemoc* (своя болезнь), хорв. *svoje vreme (nema svojega vremena, zgubila svoje vreme), svoj cvit, svoje cvatnje* (букв.: свое время (нет своего времени, у нее

прекратилось свое время), свой цвет, свое цветенье), серб. *svoj red* (свой порядок) [Агапкина 1996а: 110].

ХАРАКТЕРИСТИКИ И ОЦЕНКИ. В семантической истории славянского слова *свой* первоначальное посессивное значение становится источником других значений, не связанных с прототипической ситуацией посессивности. В самом деле, к выражениям типа рус. *в свое время, на своем месте* или пол. *swego czasu, na swoim miejscu* неприменимы вопросы о субъекте посессивности, о том, чье именно время или кому принадлежит это место. Речь может идти здесь либо о значении неопределенности («В свое время это приветствовалось, а сейчас запрещается»; «В свое время он был очень знаменит»), либо о значении ‘надлежащий, правильный, соответствующий’ («Всему свое время»). Посредником для этих вторичных значений становится логически закономерное семантическое развитие: ‘принадлежащий кому-, чему-л. (należący do kogo, czego)’ → ‘свойственный кому-, чему-л., характерный для него, относящийся к нему (właściwy komu, czemu, charakterystyczny dla kogo, czego, odpowiedni)’: *отказался от своей привычки; несмотря на свою неловкость; приехал со своим другом; разложил свои книги* и т. п. Отсюда рус. *сво́йство* ‘характерная черта’.

Далее возможно развитие: ‘специфический, особенный, своеобразный’ (заметим, что в этом случае в русском языке всегда присутствует или подразумевается оппозиция другому, а *свой* принимает на себя логическое ударение: «Каждый штат имеет *свои* законы» (отличные от других); «Адвокат представил *свои* аргументы» (противопоставив их другим мнениям) и т. п.; отсюда затем развивается значение ‘по-своему’ (*на свой лад, по своему желанию, своими словами; своехарактерный, своенравный*, диал. *своебытный, своеносный* ‘свое-нравный, заносчивый, своевольный’ [СРНГ 36: 312–313] и т. п. Но столь же закономерным выглядит семантическое развитие от характерного, свойственного кому-, чему-либо, к «нормативному» значению ‘природный, естественный, такой, какой соответствует природе вещей’: *свои волосы, свои зубы, своим ходом, своим чередом*; диал. *своеродный*: «Волосы у ее своеобразные, некрашенные» [СРНГ 36: 313].

От этой точки снова возможны два пути: естественное может пониматься как ‘положенное, правильное, надлежащее, должное’ и оцениваться положительно (*знать свое место, положить на свое место, вступить в свои права, называть вещи своими именами* и т. п.), но может пониматься, особенно когда речь идет об артефактах, как недостаточно совершенное, кустарное, неотделанное, грубое, противопоставляться совершенному, обработанному, искусному и оцениваться либо нейтрально (рус. карел. «Мы-то жили на своекопанной земле»;

«Своеплетое сито у нас есть»; «Рубашки, штаны, кафтаны, шапки, варежки — все своедельное, своетканое, своевязальное» [СРГК 5: 15]), либо негативно (диал. *своедельщина*: «Мы раньше холщову своедельщину носили; И ходили в своедельщине и робили своедельщиной» [СРНГ 36: 311]). Если же речь идет о растениях или животных, птице, пчелах, то *свой*, *свойский* и т. д. получают значение ‘домашний’ и противопоставляются дикому (или покупному): *Свойские пчелы*; «Малина дикая и свояская росла»; «У меня своедельские куры, пестренькие»; поговорка: *Как дикий гусак посреди свойских*; «Своеродны олени за- всегда лучше покупных» [СРНГ 36: 319].

Собственно языковая оценка *своего* (в его атрибутивной и номинативной функции) находит продолжение и более яркое выражение в паремиологии, где «свое» и «чужое» оцениваются в категориях прагматических и этических в соответствии с нормами обычного права. Свое и чужое не столько противопоставляются друг другу «по качеству», сколько разграничиваются: ср. рус. *Чужого не бери, своего не давай!*; *На чужой каравай рта не разевай, а пораньше вставай да свой затевай (затирай)! Лучшие свое отдать, нежели чужое взять*; пол. *Cudzego nie ruszaj, a swego pilnie strzeż* (Чужого не тронь, а свое береги); *Cudzego nie bierz, swego nie dawaj* (Чужого не бери, своего не давай) [НКРР 3: 357] и т. п.

Свое лучше именно потому, что оно свое: рус. *Всякому свое дороже*; *Всяк себе хорош*; *Свой хлеб сытнее*; *Своя рубашка ближе к телу*; *Чужой мед горек*; пол. *Każdemu swoje najmilsze* (Каждому всего милее свое); *Każdemu się swoje podoba* (Каждому свое нравится); *Każdy swoje kocha* (Каждый свое любит) [НКРР 3: 357]. Пословицу *Свой сухарь лучше чужих пирогов* надо понимать так: лучше плохое, но свое. Ценность своего именно в его принадлежности себе; свое определяет, таким образом, важную границу особенно охраняемой личной сферы человека, в которой он сам несет ответственность за себя и все «свое» (начиная от собственного тела и кончая всем, что составляет поле его деятельности и его личных отношений с другими людьми и миром в целом).

В традиционной культуре вербальные формулы с мотивом разграничения своего и чужого служат средством защиты человека, его дома, скота и т. д. от злокозненных действий нечистой силы, представляющей «чужой», потусторонний, демонический мир. Например, при встрече с русалками надо было сказать: «То тоби, Боже, то мени, Боже» (волын.) [ПА]; в заговоре коровы от порчи говорили: «Чужого спору не забираем, свайго не выпускаем» [Замовы 1992: № 89]. Подробнее см. [Левкиевская 2002: 52–53].

СЕКСУАЛЬНЫЕ КОННОТАЦИИ ГЛАГОЛОВ ДВИЖЕНИЯ

Среди многочисленных семантических моделей метафорической номинации сексуального поведения людей и животных (ср. для ‘*futuere*’: бить / ломать / рвать, калечить / ранить; брать — давать; бросать; пахать, сеять, косить, грести / сгребать, молотить; собирать плоды; ковать, класть печь, заниматься бондарным делом; кормить, поить, пасти скот; покупать — продавать; есть, пить; танцевать, играть на музыкальных инструментах и др.) определенную регулярность обнаруживает семантическая деривация от основных глаголов движения: *идти/ходить, бегать/бежать, вести/водить, гнать, гулять, летать, лазить/лезть, скакать* и др. Продуктивность этой модели может быть подтверждена как стандартными литературными обозначениями, восходящими к глаголу *ходить*, типа рус. *выходить/выйти (замуж)* (ср. также *ухаживать, обхаживать*), так и многими другими примерами диалектного или просторечного характера из всех славянских языков. Приведем выборочно некоторые из них.

Ходить / идти: рус. простореч. *ходить с кем-н.*; болг. ‘иметь половую связь’: «Ако брат е *ходил* с сестра си; ако свекър е *ходил* с снаха си; ако някои от деверите, т. е. братията на мъжа, *ходил* съ снаха си...» (Если брат *ходил* с сестрой, если свекор *ходил* со своей снохой, если кто-либо из деверей, т. е. братьев мужа, *ходил* со своей снохой...) [То от этого сношения рождался змеинный отпрыск *халче*] [Маринов 1914: 157]; серб. «*Kada su za me ходили, / zelene višne садили*» (Когда за мной ходили, / зеленые вишни садили — нар. песня) [RHSJ 3: 644], серб. жарг. *нешачити* ‘*futuere*’ [Андрић 1976: 384]; словац. *chodit’ za dievčatmi* [SSJ 1: 565]; кашуб. *jić na zewčata* [Sychna 2: 103].

Ср. также значение ‘быть беременной’: укр. *ходить дитиною* [Гринченко 4: 407], кашуб. *krova хози; хозѣс о Воѣім даѣ* [Sychna 2: 44]. О случае животных: рус. *ходить*ся ‘о самке: иметь сообщение с самцом’ [Даль 4: 1207], «*Корова обоилась или обходилась, обломалась, стала стельною*» [Даль 2: 1620]; урал. «Взяли бычка в колхоз, чтобы *коров обхаживал*» [СРНГ 22: 258].

Бегать: рус. простореч. *бегать за кем-н.* [Химик 2004: 41], диал. *бегаться* ‘о животных: находиться в периоде течки’ [СРНГ 2: 170], укр. *бігати* ‘то же’ [Гринченко 1: 60], *збіглина, збіглєне* ‘преждевременные роды’ [ЕСУМ 1: 191]; словац. *behať za dievčatami, za chlapcami; behať sa, nabehať sa* (о *kravách*) [SSJ 1: 78].

Водить / вести: болг. *вода ся* ‘жить в браке’: «Намерил мома хубава / И ся за нея оженил: / Девять ся годин водили, / Нямали рожба никаква» (Нашел он прекрасную девушку / И женился на ней: / Девять лет они прожили / Никто у них не родился) [Геров 1: 145]; ‘(о животных) спариваться, случаться’: «Кравата ся води» [там же]; пол. ‘овладеть (женщиной, девушкой)’: «Skurwysynem bede, / jak cie nie uwiede, / na środku gościńca / gorgolił cie bede» (Сукиным сыном буду, / если тебя не уведу, / у всех на виду / тобой овладею) [Węzowicz-Ziółkowska 1991: 169]; ср. рус. *развод, сводник* и т. п. О течке животных: кашуб. *paŕa krova závozi* [Syhta 6: 93]. Кроме того, у глагола широко представлено значение ‘рожать’, ‘приносить потомство’: укр. *привести* ‘родить’: «До панича, бачиш, ходила, поки дитину привела» — Шевченко; «Кобила привела коника» [Гринченко 4: 308]; белор. «І на том свеце дзеўкі водзяць дзеці» [Прыказкі і прымаўкі 2: № 192] и т. п.

Гнать(ся) относится преимущественно к животным: словац. *ovsa sa honí, zajace sa honia* [SSJ 1: 504]; болг. *гонва се* (за свиня) [БЕР 1: 263]; укр. *гоніця* ‘корова в період парування; любострасна жінка’ [ЕСУМ 1: 534].

Гулять: рус. простореч. *гулять с кем-н., гулящая, нагулять дитя* и т. п.; укр. *гуляти* ‘о животных в период течки и о случке животных’, *бодгулень* ‘жеребенок от кобылы и дикого жеребца’ [Гринченко 2: 330]; полес. *корова погуляла* [ПА].

Лазить, лезть: пол. «Włazł byczek na jałoszkę, / a kurek na kokoszkę, / a orzech na leszczynę, / a chłopak na dziewczynę» (Влез бычок на телочку, / а петушок на курочку, / а орех на лещину, / а парень на девочку) [Węzowicz-Ziółkowska 1991: 162]; «Za stodołą, za Dudziną, / Plakał stary nad chudziną: / — Włazłbym na nią — nie stoi mi, / Odsedłbym jej — zal-ci mi jej» (За стодолой, за Дудиной / Плакал старик над бедняжкой: / — Влез бы на нее — не стоит у меня, / Ушел бы от нее — жаль мне ее) [там же: 125]; словац. *liezť za dievkami* (букв. лезть, лазать за девками) [SSJ 2: 44]. Со значением ‘быть беременной’ — кашуб. «Tak długo bōżeś łazęła, zęvko, jaż cos vēłaziś» (букв.: Так долго будешь, девка, лазать, пока что-нибудь не вылазишь) [Syhta 3: 12].

Летать: кашуб. «Vitkov Jan do naše Jevk’i zalatęje» (Витков Ян к нашей Евке залетает); «Pevno mu z kolana udrapała, że tak za nō lātā» (Видно, она с его колена соскребла <вид любовной магии>, что он так за нею летает) [Syhta 2: 335]. Ср. также рус. простореч. *залететь* ‘забеременеть’ диал. *летать, лётать* ‘ухаживать за кем-либо’: ряз. «Погордилась и все, а теперь летаем по другим», «Он за нашей Томкой все лётал» [СРНГ 17: 15], *залёта, залётка* ‘жених, ухажер, милый, возлюбленный’: У меня залёта Шура — ягодиночка на ять», «У дома стоит с гармонью мой залётка» [СРНГ 10: 202–203].

Скакать: пол. ‘futuere’: «*Plakała dziewczyna. / Cóż ni miała płakać! / Posła za starego, / Co ji ni mógł skakać*» (Плакала девчина. / Как же ей не плакать, / Вышла за старого, / Который уж не мог скакать) [Węzowicz-Ziółkowska 1991: 126]; кашуб. *skakać, obskoćć* ‘оплодотворять (о животных)’: «*Naša źes mǎ bělněgo bika, on ńe tělě źesk’ě krowě obskoći, ale ješ cězě*» (У нас в деревне такой бык, что он не только своих коров обскachtet, но еще и чужих) [Sychta 5: 53], *skočk* ‘самец-производитель’ [там же: 54], *skakac přez postronki* (букв. скакать через постромки) ‘о девушке легкого поведения’, *skoćć přez postronk* (букв.: скакнуть через постромки) ‘о девушке, забеременевшей вне брака [там же: 147, 53]; словац. *skok* ‘акт спаривания животных’ [SSJ 4: 94]; укр. *скакати в гречку* ‘иметь любовные связи вне брака’: «*І до півночі там гуляли і в гречку деколи скакали*» — Котляревський [Гринченко 4: 130]. Этому фразеологизму и его славянским параллелям посвящена специальная работа А. Ивченко [Ивченко 1999: 234–236]. Ср. рус. простореч. *выскочить замуж*.

Нужно сказать, что словари, в том числе и диалектные, крайне слабо отражают подобные значения и употребления глаголов движения, хотя они широко представлены в просторечии, во фразеологии, в фольклорных и этнографических текстах. Сексуальные коннотации (относящиеся ко всей сфере половых отношений, начиная от ухаживания и кончая рождением детей) — отнюдь не единственная область вторичных значений глаголов движения. Действия, обозначаемые этими глаголами, особенно «ходить», «бегать», «водить», «гнать», получают символическое и мифологическое осмысление, приобретают магические функции в традиционных обрядах коллективного хождения по домам, обходов села, поля, дома, колодца, дерева и т. п.; хождения с Мареной, «маем», «гаиком», Смертью, «стрелой» и т. п.; хождения додолы, пеперуды, куста, русалки и т. д., проводов зимы, Коляды, Масленицы, отгона или изгнания нечистой силы и т. п., но такого рода обрядовая семантика движения требует специального рассмотрения¹, так же как и мифологическая семантика «хождения» после смерти [Толстая 2006].

¹ О продуцирующей семантике движения см. [Katičić 1987], а также с. 462–466 настоящей книги.

III

КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ: ОТ СМЫСЛА К СЛОВУ

КОДЫ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ

Проблема «язык и культура» имеет две стороны и может быть предметом как лингвистики, так и культурологии. Лингвиста интересует то, как язык отражает стоящую за ним культуру, наивный образ мира, а еще больше то, что в самом языке (в семантике, сочетаемости, в синтаксисе, в лексической системе и т. п.) обусловлено культурой и мотивировано картиной мира. А культуролога интересует язык как один из культурных кодов, как одна из форм выражения культуры (наряду с другими кодами и формами: ритуалом, искусством, фольклором и т. д.).

Между вербальным языком и культурой (традиционной народной культурой) существует очевидный изоморфизм, объясняемый сходством их функций — когнитивных, коммуникативных, социальных и пр. Об этом в свое время писал Н. И. Толстой: литературному языку соответствует элитарная культура, языковым диалектам — культурные диалекты, городскому просторечию — «третья» культура, арго — профессиональная культура и т. д. [Толстой 1995: 15–26]. Но между ними есть и более глубокая внутренняя двусторонняя связь — с одной стороны, языковые единицы (слова, словосочетания) в контексте культуры часто обладают, помимо общезыковых значений, еще и культурной семантикой, которая редко и лишь случайно фиксируется словарями (см. раздел II), а с другой стороны, язык и культура (ритуал) часто выступают как дополняющие или дублирующие друг друга: одни и те же смыслы выражаются то вербально, то ритуально, то предметно и т. д. (например, в контексте свадебного обряда *калиной* может называться невеста, брачная рубаха невесты со следами крови, песня, исполняемая на свадьбе, и др., но с необходимостью присутствует и само растение, ветки калины как украшение каравая, часть убранства дома невесты, деталь ее одежды и др.).

Таким образом, значимые для культуры (и человека как субъекта культуры) смыслы могут выражаться и выражаются средствами разных кодов, каждый из которых предлагает свою особую структуризацию и концептуализацию каждого конкретного смысла, и только все формы выражения этого смысла в совокупности способны воссоздать то, что мы можем назвать единицей ментального мира или концептом.

Говоря о кодах, мы имеем в виду не только субстанционально разные наборы знаков («языки»), которые могут быть использованы для выражения того или иного содержания (смысла), такие как звучащее или написанное слово, жест или действие, цвет или изображение, но и такие системы знаков, которые объединяются на основе их значения независимо от субстанции самих знаков. Например, когда речь идет о растительном коде в языке или культуре, то к этому коду могут быть отнесены как вербальные знаки (слова, обозначающие растения, фитонимы), произнесенные или написанные, произнесенные тем или иным лицом, тем или иным голосом, громко или шепотом, даже на разных языках, и т. д., так и знаки иной природы — сами растения в их живом или засушенном виде, их изображения (на бумаге, стене, ткани и т. д., в цвете или черно-белой графике, на фотографии и т. д.), растения в их разных функциях — как украшение, как пища, как объект или средство магических действий (лечения, гаданий) и т. д. «Субстанцию» такого кода составляют, следовательно, те ментальные образы, которые с растениями в целом или отдельными растениями связаны. Точно так же в случае зоологического кода его элементы — это не обязательно сами животные, это могут быть и их изображения, и их языковые номинации, и их стереотипы и коннотации. Такие коды, которые объединяют знаки на основе общего содержания, можно назвать концептуальными кодами, подробнее см. [Толстая 2007].

Концептуальные коды могут одновременно воплощаться в разных субстанциональных кодах. Например, концептуальный птичий код невесты в свадебном комплексе эксплицируется в нескольких субстанциональных кодах: предметном (ср. роль живой или жареной курицы в свадьбе), изобразительном (ср. птички украшения каравая или мотивы вышивки), вербальном (языковые номинации невесты, песни с соответствующими мотивами и т. д.). Интересные примеры такого рода разбирает О. А. Пашина (некоторые вслед за О. А. Терновской) в своей статье о взаимодействии культурных текстов жатвы и свадьбы [Пашина 2000]. Речь идет о свадебных мотивах в жатвенной обрядности восточных славян, для выражения которых применяются разные коды: языковой (вербальный) — из ржаных колосьев плели *косу* (женский символ), а при уборке овса оставляли на поле *бороду* (мужской символ), предметный — на Смоленщине последний сноп ржаного поля одевали в женскую одежду, а на овсяном поле — в мужскую (соответственно им присваивали женское и мужское имя — *Солоха* и *Овсей*, т. е. снова прибегали к вербальному коду); локативный — чучела Солохи и Овсея сажали в красный угол, традиционный локус жениха и невесты на свадьбе; акционный — при

окончании жатвы совершается ритуальная инсценировка свадьбы тех или иных лиц; персонажный — в Полесье, по наблюдениям О. А. Терновской, дожинальный венки надевали на девушку, воспринимаемую как невеста; часто последний сноп сжинает обязательно незамужняя девушка; в Подолии девушек, сопровождающих девушку с дожинальным венком на голове, называли *дружками*, как и подружки невесты на свадьбе (снова вербальный код).

Наконец, свадебные мотивы весьма характерны для жатвенных песен (срезание колосьев выступает в них в качестве метафоры утраты девичества и перехода девушки в замужнее состояние); к тому же нередко жатвенные песни адресуются холостому парню и магически побуждают его к браку (т. е. имеют брачную «прагматику»). Мы видим, что несколько субстанциональных кодов (предметный, акциональный, персонажный, локативный, вербальный) привлекаются к созданию синкретичного жатвенного обрядового текста, но все они манифестируют один, общий для них концептуальный код свадьбы и подчиняются задаче актуализации свадебных мотивов. Одновременно это пример взаимодействия двух обрядовых текстов — жатвенного и свадебного, явление своего рода «цитирования» одного текста в другом. Однако неединичность, системность обращения к символическому языку свадьбы заставляет трактовать такие случаи именно как феномен концептуального кода, элементами которого (означающими, формой) служат семантические составляющие (мотивы) свадьбы, которые одновременно оказываются означаемыми (содержанием) нескольких различных субстанциональных кодов.

Некоторой аналогией концептуального кода в культуре может быть системная метафора в языке: ср. использование военных мотивов и военной терминологии в спорте (*сражение, поединок, поражение, победа, нападение, оборона, атака, защита* и т. д.), растительной терминологии в обозначениях родственных отношений (*ветвь, родословное древо, молодая поросль, корни рода* и т. д.), анатомической терминологии в номинации географических объектов (*горный хребет, подошва горы, устье реки* и т. д.) или в номинации деталей предметов (*головки, носики, ушки, усики, глазок, щечки, спинка, ручки, ножки* и т. д.), пищевых понятий и терминологии в сфере этики (*скромные слова*, диал. карел. *молочная* (частушка) 'непристойная', *масляга* 'безобразник и сквернослов', серб. *мрсник* 'грешник', яросл. *сальник* 'любитель ухаживать за женщинами' и т. п.), этнонимии в обозначениях метеорологических явлений, насекомых, болезней, предметов (*цыганский дождь* 'дождь при солнце', *цыганское солнце* 'луна', *прусаки* 'тараканы', *мордовка* 'деталь ткацкого стана' и т. п., подробнее см. [Березович 2007: 404–467]) и т. д. В отличие от единичных мета-

форических номинаций в языке и индивидуальных культурных метафор, такие метафоры, как и концептуальные коды, имеют системный, групповой характер (система мотивирующих единиц целиком переносится на другую область действительности и получает вторичную номинационную функцию). При этом, как правило, переносятся и воспроизводятся (полностью или частично) не только индивидуальные свойства каждого элемента кода, но и системные характеристики целого (за каждым элементом кода стоит весь код).

Одним из важнейших свойств концептуальных кодов культуры как раз и является их вторичность: элементы кода, имеющие свое определенное «докодовое» значение, вторично используются в коде для обозначения других объектов и сущностей. Например, растение (калина) становится символическим обозначением невесты (либо в песне, либо в виде реальной ветки ягод калины, либо в виде языковой номинации). При этом первичная, собственно растительная семантика калины не утрачивается, она сосуществует и взаимодействует со вторичной семантикой «невеста».

Говоря о культурных кодах, мы должны различать два разных аспекта. Во-первых, нас может интересовать сам код, первичные значения его элементов, их культурные (символические) потенции, условия и возможности их переноса на другие денотативные области. Показательным здесь будет сам набор этих других областей, например, для культурной семантики растений будут важны все случаи кодирования разнообразных объектов растительными знаками. Во-вторых, нас должны интересовать свойства «принимающей стороны», причины и условия применения к ней каждого конкретного кода и сам набор используемых по отношению к ней кодов; например, для культурного стереотипа невесты существенно, что по отношению к ней используются растительный (дерево, ягоды, цветы), птичий, астрономический и другие коды.

Культурные коды, таким образом, информативны в обоих направлениях: изучая растительный код культуры, мы одинаково углубим свои представления о свойствах и характеристиках, приписываемых растениям, и свойствах и характеристиках, приписываемых их новым означаемым (например, персонажам свадебного обряда). Но наиболее интересны взаимные семантические переключки донорской и реципиентной областей, само сближение двух разных сфер действительности и соответствующих ментальных представлений и интерпретаций. Если в поэзии такое сближение относится к области индивидуальных поэтических тропов, то в народной традиции такие явления можно было бы считать не индивидуальными, а регулярными тропами мифопоэтического языка. Что касается самого явления коди-

рования и перекодирования в культуре, т. е. функций культурных кодов, то пока мы можем говорить об этом только в самых общих чертах: иносказание, повторное кодирование на другом языке может быть способом табуирования или магического усиления, но в любом случае оно представляет собой один из важнейших механизмов систематики, классификации, таксономического упорядочения и категоризации мира (путем сравнения, соотнесения разных фрагментов действительности).

Особо следует сказать о вербальном коде культуры. Очевидно, что это всего лишь один из субстанциональных кодов культуры, ибо речь идет о любых языковых (словесных) формах (слове, термине, имени, клише, паремии, фольклорном тексте, приговоре, проклятии, ритуальном диалоге и т. д.), объединяемых только звуковой (графической) субстанцией своих знаков. Тем не менее, конечно, нас интересуют не только способы включения вербальных компонентов в культурный контекст и их функции в этом контексте, но и возможности самого языка развивать и выражать культурные значения (проблема культурной семантики и ее взаимоотношения с общеязыковыми, повседневыми значениями, возникновение и развитие культурных значений), а с другой стороны — способы и характер взаимодействия языка с другими кодами культуры, их системное и функциональное соотношение и распределение (изофункциональность, взаимная дополнительность, дублирование и т. п.), их сочетаемость (в рамках синкретичных текстов).

При этом мы не должны забывать, что язык — не просто один из кодов культуры, а ее первоначальная основа, которая всегда стоит за любым другим культурным знаком, к какому бы субстанциональному коду он ни относился, ибо все выражаемое культурными текстами может быть выражено и средствами языка. По словам Р. О. Якобсона, «семиологическая традиция по меньшей мере всегда зависит от стоящей за ритуалом языковой системы, которая переходит от поколения к поколению. Очевидно, что язык является составной частью культуры, но в рамках культуры в целом он функционирует как ее подструктура, фундамент и универсальное средство. <...> Некоторые своеобразные черты естественного языка связаны с тем особым местом, которое занимает язык по отношению к культуре; в этой связи прежде всего следует отметить раннее усвоение языка детьми, а также тот факт, что известные лингвистам языки мира — как древние, так и современные — своей фонологической и грамматической структурой никак не отражают степень культурного развития общества» [Якобсон 1985: 379].

«ЧЕЛОВЕК ЖИВЕТ, КАК ТРАВА РАСТЕТ»

Универсальной чертой языкового сознания и языковой картины мира принято считать антропоморфизм. Но человек может выступать не только как мера всех вещей, не только как код, используемый для обозначения других предметов, явлений и отношений, существующих в мире, — он может и сам быть объектом восприятия, номинации и дескрипции средствами других кодов, среди которых наиболее продуктивными оказываются растительный и животный. Характерное для всех языков и культур осмысление человека в категориях растительного и животного мира, основанное на представлении о единстве человека со всей живой природой, находит проявление в самых разных языковых и культурных формах, текстах, жанрах. Оно может лежать на поверхности, а может быть вскрыто лишь посредством глубокой семантической реконструкции, но даже и тривиальные выражения, метафоры, сравнения и т. п., такие как *цветущий вид*, *зрелые годы*, *увядающая красота* и т. п., нередко скрывают в себе неочевидные смыслы и оказываются продуктом архаических представлений и семантических моделей.

Хотя существуют понятия, формы и категории, относящиеся в равной мере к человеку, животному и растению (ср. *расти*, *родить*, *плод* и т. п.), между растительными и животными образами человека наблюдается определенное разграничение сфер: так, было замечено, что в сфере славянской экспрессивной (ритуальной) антропониимии животные образы чаще связаны с отрицательными оценками и выступают как основа пейоративных номинаций и сопоставлений [Сикимић 1998: 46–47], тогда как растительные образы, напротив, чаще используются в положительном смысле. С другой стороны, можно заметить некоторую специализацию по признаку «мужской–женский»: женские имена чаще используют растительный код, а мужские — зоонимический. В диалектах окрестностей Сврлига (восточная Сербия), по свидетельству Н. Богдановича, субъектом действия, обозначаемого глаголом *родити*, может быть женщина или растение (метафорически этот глагол применим также к небесным телам), но ни в коем случае не животное: по отношению к животным употребляются только специальные глаголы: «*крава тели*», «*овца јагње*», «*свиња прасе*» и т. д. [Богдановић 1995: 251].

В настоящих заметках речь пойдет только о растительных образах человека и человеческой жизни в славянской народной традиции.

Но и эта тема необъятна и неисчерпаема, особенно если иметь в виду не только языковой материал, но и культурные тексты и представления. Можно было бы, вероятно, составить обширный словарь растительных номинаций и метафорических обозначений человека в его разных ипостасях (биологической, духовной, социальной) и проявлениях (субстанциональных, атрибутивных, акциональных); можно было бы собрать еще бóльшую коллекцию текстовых (разговорных, литературных, фольклорных) подтверждений растительной трактовки человека и человеческой жизни; можно, наконец, систематизировать имеющийся огромный материал по народным обрядам и верованиям, в основе которых лежит растительная символика человека: таковы, например, гадания о жизни и смерти, об исходе болезни по растениям (распускаются ли они или вянут), верования о деревьях как двойниках человека (отсюда запрет срубить некоторые виды деревьев), использование растений в качестве апотропеев и лечебного средства и т. п.

Все это слишком большие задачи, каждая из которых требует подбора и обобщения очень большого корпуса фактов. Мы ограничимся поэтому лишь общим обзором тех языковых и культурных явлений и контекстов, в которых использование растительного кода применительно к человеку носит относительно регулярный, систематический характер, и несколько более подробным рассмотрением некоторых из них. Заметим при этом, что для общей оценки растительных коннотаций человека одинаково показательны как те элементы растительного кода (всегда избирательные), которые привлекаются для его характеристики (например, определенные деревья, цветы, плоды, части растений), так и те стороны образа человека (тоже избирательные), для обозначения или воссоздания которых язык и культура прибегают к растительному коду.

Приведенное в заглавии выражение принадлежит популярному русскому духовному стиху и является, по всей вероятности, репликой библейского текста псалтыри: «Человек — как трава его дни, как цвет полевой, так он цветет» [Пс. 102: 15], «Ты как наводнением уносишь их; они как сон, как трава, которая утром вырастает, утром цветет и зеленеет, вечером подсекается и засыхает» [Пс. 89: 6]; ср. также «Всякая плоть — трава, и вся красота ее, как цвет полевой» [Ис. 40: 6]; «Засыхает трава, увядает цвет, когда дунет на него дуновение Господа: так и народ — трава» [Ис. 40: 7]. В ветхозаветной поэтической традиции уподобление человека (народа) растению относится к наиболее устойчивым элементам символического языка.

Исследовавший этот вопрос И. Г. Франк-Каменецкий привел подтверждающий материал из разных книг Ветхого Завета и показал, что, во-первых, «параллелизм между жизнью человека и растения» составля-

ет органическую часть более общих библейских представлений о матери-сырой земле и ее антропогонических силах, а во-вторых, в этой традиции образ растения относится не к «человечеству вообще», а именно к судьбе иудейского народа, и только впоследствии, уже в эллинистическую эпоху, он распространился на народ вообще [Франк-Каменецкий 1932].

Чаще всего народ называется виноградной лозой (этот образ сохранит свое значение в славянской средневековой и дальнейшей письменной и устной традиции, ср. серб. *лоза* ‘род, племя, линия родства, степень родства’), но также «зеленеющей маслиной, прекрасной и плодоносной», смоковницей, лилией, реже хлебным злаком и др.; потомство обозначается «термином, означающим растительное семя», гибель народа «изображается в символах, заимствованных из земледельческого быта» (как жатва, молотьба) и т. п., или как превращение плодоносной страны в пустыню; спасение — как «возвещенный расцвет растительности». Эти представления уже у греков стали универсальными (относящимися к каждому народу и к каждому человеческому существу) и получили отражение во множестве литературных текстов, ср. в Илиаде (цитирую по работе И. Г. Франка-Каменецкого):

Так же, как листья в лесу, нарождаются смертные люди:
Ветер на землю срывает одни, между тем как другие
Лес, зеленея, приносит, едва лишь весна возвратится.
Так поколения людей; эти живы, а те исчезают.

[Ил. 6: 146–149]

В славянской книжности подобные представления также нашли отражение (об этом здесь нет возможности говорить); что же касается устной традиции, то здесь мы встречаемся с комплексом растительных представлений и символов, относящихся как раз к индивидуальному человеку, к его телесной стороне, к его физиологии (в первую очередь к репродуктивной сфере), к его возрастным (отчасти также и социальным) ролям и семейно-родовым связям. Некоторые из этих представлений уже были в той или иной степени предметом внимания исследователей.

К наиболее «прямым» и универсальным проявлениям растительной трактовки человека относится известный всем народам обычай наделения людей растительными именами, сохраняющими отчетливую мотивационную связь со своими денотатами. У славян такое именование, исторически связанное с защитной и продуцирующей магией имени, особенно распространено на Балканах. Так, в сербском именнике можно найти мужские и женские имена, мотивированные названиями деревьев и кустарников: *Врбена, Лаблан, Лабла-*

на, *Ябланка, Яворко, Яворка, Ясен, Ясенка, Јелица, Грана* (ветка) и др.; цветов: *Гороцвет, Јасмин, Јасмина, Невен* (ноготок), *Невенка, Рузмарин, Рузмаринка, Смиљан* (*смиљ, смиље* ‘бессмертник’), *Смиљанка, Лала* (тюльпан), *Ружа; Цвеја, Цветан, Цвета, Цветана, Цветанка* и т. п.; плодов и ягод: *Босиљ, Босиљка* (*босиљак* ‘базилик’), *Вишња, Дуња* (айва), *Јабука, Јагода, Кајсија* (абрикос), *Купина* (ежевика), *Малина, Наранџа* (апельсин), *Гроздан* (*грозд* ‘гроздь, кисть’, *грожђе* ‘виноград’), *Грозда, Гроздана, Грозданица* и т. п. [Вельковић 1997]. Автор цитированной работы считает необходимым специально подчеркнуть, что среди популярных «растительных» имен женских вдвое больше, чем мужских, что, на мой взгляд, объясняется не только стиранием исконной магической защитной семантики «растительных» антропонимов и их позднейшим эстетическим восприятием в связи с категорией телесной красоты (в первую очередь женской), но и изначальной трактовкой растительной (и особенно «цветочной») темы как преимущественно женской (об этом ниже).

В восточнославянской традиции такие имена используются главным образом в качестве средства окказиональной номинации (прежде всего в функции обращений), обычно с эмоциональной окраской и в положительном регистре. В разговорном языке хорошо известны ласкательные обращения типа *цветик мой, ягодка* и т. п., их репертуар в диалектном языке значительно шире, ср. рус. диал. *зерник мой, зёрно, зерновинка, зёрнушко ты моё!* [СРНГ 11: 267], *семячко-дитятко* ‘ласкательное название, даваемое старушками детям’ [Даль 4: 693], томск. *роза* (и *розить* ‘нежить кого-либо, ухаживать за кем-нибудь’): «Милый *роза*, милый *роза*, не я тебя *розила*, не я тебя полюбила» (частушка) [СРНГ 35: 161], белор. формулы: «*Бярозухна* ты мая белая!», «Маё ты *гарбузянётка* маленькае!», «*Малінінька* мая!», «Матка мая, *кветка*, чаго ты плачаш?», «Сыночак-яварочак мой!», «*Яблычак* мой салодзенькі», «*Ягадка, ягадзінка* мой!» и т. п. [Прыказкі і прымаўкі 1: 188–192].

В языке фольклора такими номинациями изобилуют свадебные песни и похоронные причитания и оплакивания, в которых нередко «растительные» обращения входят в более сложные образные конструкции (например, в свадебной поэзии не только невеста сопоставляется с цветком или плодовым деревом, но и ее родительский дом соответственно уподобляется саду, ее ожидание жениха — гулянию по саду, ее прощание с девичеством — срыванию цветов или их увяданию и т. д.). Иначе говоря, если в случае простых обращений мы имеем дело с индивидуальными номинациями, то здесь выступают системные метафоры или кодирование растительными знаками целой ситуации.

Вне прямого обращения, в «дескриптивной» функции, «растительные» обозначения человека уже не столь однозначно положительны. Правда, часто в нарративный регистр переходят те же обращения с сохранением «ласкательной» стилистики, ср. новгор. *цветок*, *цветочек* ‘милый, любимый’: «Напишу письмо *цветку*, напишу желанному. Без тебя, мой дорогой, невесело гуляние»; «В каждой песне про *цветочка* вспомяну» [НОС 12: 30]. Ср. подобное употребление *kwiatek* в древнепольском (по отношению к ребенку): «Kwyathek roszkoszny vrodzyla» (букв.: Она родила роскошный цветок) [SS III/6(19): 477] и в современном польском: «Ładny z ciebie kwiatek» (букв.: прелестный из тебя цветок) [NKPP 2: 264]. Аналогичный статус (полуаппеллятивный, полуономастический) имеют особые именованья невестой (молодой женой) родственников мужа, принятые в народной традиции южных славян; среди них первое место занимают именно «растительные имена», употребляемые одновременно и при обращении, и в «нарративном» режиме: по отношению к молодым родственникам жениха (мужа) мужского пола — *невен*, *милоцмиље* и т. п., по отношению к лицам женского пола — *босилька*, *дреньница* (*дрен* ‘кизил’), *јагодица*, *цвијеће*, *конопљица*, *ружа* и т. п. [Бјелетић 1996: 97].

В функции характеризующих номинаций человека фитонимы безразличны к оценке: среди их вторичных, метафорических значений представлены как положительные (например, серб. диал. *дрен* ‘кизил’ и ‘здоровый, крепкий, сильный, твердый человек’, *гроз* ‘здоровый ребенок мужского пола’), так и негативные (*дрвенка* ‘сорт яблок’ и ‘своенравная, капризная женщина’, *грмотрн* ‘стальник’ и ‘человек с тяжелым характером, несговорчивый и т. п.’), а также значения, лишённые оценки (ср. серб. *семка* ‘происхождение человека, его род, предки’), однако в своей «антропонимической» функции они всегда стилистически окрашены (большой материал такого рода собран в [Вукадиновић 1996]). В русском языковом узусе сербским примерам соответствуют такие общеупотребительные просторечные стилистически окрашенные номинации-характеристики человека, как *дуб*, *пень* ‘тупой, упрямый человек’, *жердь* ‘длинный, сухощавый человек’, *былинка*, *тростинка* ‘тоненькая, субтильная девушка (девочка)’ и т. п. Эти вторичные значения оказываются в большей мере показательными для семантики самих фитонимов, чем для образа человека.

Обращает на себя внимание частое использование растительных коннотаций при метафорическом обозначении частей тела (ср. серб. диал. *тиква* ‘голова’ и ‘тупой человек’), и особенно гениталий — женских (*перуника*, *праскова*, *пупурък*, *цвет*, *цветък*) и мужских (*красавица*, *контпири*, *липа*, *тепавци*) (примеры взяты из указ. работы [Вукадиновић 1996]), что, безусловно, связано с табуированием их

«прямых» номинаций, однако в общем контексте вегетативной трактовки производительной сферы человека (о чем ниже) этот способ обозначения может получать и другие интерпретации. Растительные образы (виноград, перец, капуста, огурец, кукуруза, орех и др.) с этими же значениями широко используются и в сербских загадках (см. [Сикимић 1996]).

Вегетативная метафора жизненного пути человека находит выражение в лексике, обозначающей возраст, главные этапы жизни: молодость, полноту и *расцвет* производительных сил, *зрелость* и *увядание*. Во всех славянских языках *цвет* и *цвести*, наряду с другими, имеют значения, относящиеся к молодости (ср. рус. *во цвете лет*), или прямо обозначают молодой возраст: ср. рус. арханг. холмогор. *цвет* ‘ранняя молодость’ [Грандильевский 1907: 295], кашуб. *kvet* ‘молодой возраст’: «Moja sestra umarła młodo, v samym kvíce» (Моя сестра умерла молодой в самом «цвете»), *okvitnac* ‘состариться’ (букв.: отцвести) [Sychta 2: 315–316], а также физическое здоровье (ср. *цветущий вид*): рус. дон. *цвітний* ‘цветущий’: «Мать была цвітняя, здоровая» [СРДГ 3: 185], арханг. *выцвести* ‘похудеть, стать изможденным, потерять силы’: «До тово человек-от выцветёт, йеле на ногах стоит» [АОС 8: 282], укр. *на цвіту прибутий* ‘о недоразвитом, неполноценном человеке’ [ФСУМ 2: 689].

Метафорой возраста может быть и другая стадия вегетации, обозначаемая глаголами *зреть*, *созревать* и *спеть*, *поспевать*, ср. рус. *поспелый*: «Умирает не старый, а *поспелый*»; *поспелка* ‘девушка в пору’ [Даль 3: 888]. На Черниговщине в честь совершеннолетия девушку возили по селу в корыте с криками: «Поспела! Поспела!» [Богуславский 1855: 164, цит. по: Кабакова 2001: 143]. В польском народном соннике видеть во сне созревшие хлеба (*zboże dojrzałe*) означает брак (*małżeństwo*), а уборку хлеба, жатву (*zboże kosić*) — смерть [Niebrzegowska 2000: 31]. Ср. библейскую символику уборки хлеба (жатвы и молотбы) — «гибель, истребление (народа)».

Народные обозначения сексуальных отношений используют самые разнообразные образы и средства кодирования, в том числе и не в последнюю очередь — вегетативные. В польском эротическом фольклоре *coitus* изображается как пахота поля — «Płakała w izdebce, płakała w stodole, bo jej przeorali pod fartuszkim pole» (Плакала в избешке, плакала в стодоле — ей перепахали под фартушком поле); се в — «Na piecu orał, żyto siał, ona płakała, on się śmiał» (На печи пахал, жито сеял, она плакала, он смеялся); косьба — «Oja, oja! Panno moja, / Nieskoszona łączka twoja. / Przystanę ja za kosiarza, / Będę kosić raz wedle raza. — Trzeba by mi takowego / Kosiarza do boku mego» (Ой же, ой же, милая моя, не скошена лужайка твоя. Буду тебе я за косца,

буду косить ее раз за разом. — Вот бы мне такого косца под бочок); сгребание сена — «U nasy Małgosi / Maciek łączę kosi, / Wojtek siano grabi...» (У нашей Малгоси Мачек сено косит, Войтек сено сгребает...); молотьба злаков — «Kazali mi serpem młócić na kosmatem gumnie, a ja im się też wymawiał kiepskie cepy u mnie» (Мне велели молотить на косматом гумне, а я им сказал, что у меня цепи плохие) [Wężowicz-Ziółkowska 1991: 150–151]. Ср. рус. арханг. «Меня батюшка засеял, / Родна мать родила» [СРНГ 11: 23], кашуб. *k'vātē podlevac*, *k'vātē sadzec* (цветы поливать, цветы сажать) 'coire' [Sychna 2: 314]. В фольклорных текстах эти значения выражаются также мотивами «ломания калины, рябины, розы, заламывания капусты» [Гура 1999: 527].

Растительный код используется во фразеологии славянских языков и для обозначения зачатия и внебрачных половых связей: рус. *покушать горошку, гороху объесться* 'забеременеть', пол. *grochu się objadła, najadła się pasternaku* 'забеременела', кашуб. *wlesc w grochowińe* 'то же', укр. у *горох ускакнула, лізти у капусту, скакати у гречку, ходити на другы грушки*, чеш. *lézt do hrachu, lézt do konopí někomu*, словац. *chodit do cudzej kapusty, chodit do cudzeho maku*, рус. *ходить по зеленым* и т. п. (см. [Плотникова 1996; Коваль 1998: 36, 39–40; Івченко 1999: 236]).

Самая «разработанная» растительная метафора в языке народной культуры связана с образом и концептом цветов и цветения и используется преимущественно применительно к девушке (вторично, «метонимически» также и к женщине вообще), обозначая ее готовность и способность к «плодоношению». На языковом уровне эта метафора проявляет себя чрезвычайно активно: лексика и фразеология с корнем *цвет-* (и синонимичным ему в большинстве значений корнем *крас-*) обслуживает основные денотативные области женской репродуктивной сферы и используется для наименования детородных органов, месячных очищений, совокупления и зачатия, а также реалий и символов свадебного обряда (см. выше, с. 121–133). Как цветение растений (злаков, плодовых деревьев) предвещает урожай и плоды, так и «цветение» девушки — залог плодородия и продолжения жизни. Постоянным эпитетом девушки (особенно в ее ритуальной ипостаси невесты) в фольклоре является «краса» или «цветок» (ср. пол. *kwiatek, paniński kwiatek* 'девичество' [SJPD 3: 1352]); столь же устойчивы сравнения девушки с цветами, ср. пол. «Oj rosła se Zosińka jak róża w ogrodzie, ach u teściowej będzie jak bodak przy drodze» (Ой да росла Зосенька, как роза в саду, а у свекрови будет, как сорняк при дороге) [Niebrzegowska 2000: 53], чему в свадебном ритуале соответствует украшение цветами самой невесты и других участников обряда, а также дома, каравая, свадебного дерева, посуды, упряжи коней, везущих молодых, и др.

Цветы и зелень (в разных видах — венок, украшенная елочка, со-сенка, ветки, живые и бумажные цветы и т. п.), символизирующие девственность и готовность к браку, составляют самостоятельный код свадебной темы (в обряде и фольклоре), который полностью воспроизводит и наиболее концентрированно представляет драматическую коллизию и сюжет свадьбы: символ девичества в его растительном воплощении сначала ритуально создается (ср. в вост.-слав. свадьбе украшение свадебного деревца), затем оплакивается и «устраняется, отделяется от девушки» — уничтожается, «продается» жениху или передается другим «цветущим» девушкам, ср. названия обряда «расставания с красотой» в Подмоскovie: *венки наряжать, выкупать цветы, куст выкупать / рядить, ёлку / ёлочку окупать / откупать / выкупать / пропивать / рядить / ставить, красу отдавать* и т. п. [Войтенко 2001: 187]. Окончательное расставание девушки со своим «цветом» происходит в брачную ночь и ритуально оформляется специальным обрядом демонстрации сорочки с пятнами крови; такая рубаха могла называться *цветошчатой* (рус. урал.: «Рубаху всем-от и трясут цветошчату» [Востриков 2000: 162, 166]). В случае, если невеста оказывалась «нечестной», с нее снимали цветы, вешали их на собаку, разрывали, топтали и т. п. [там же: 161, 163, 169].

Еще одним растительным символом девственности в славянской народной традиции (фольклорной и обрядовой) была калина (ветки и ягоды). Языковые контексты *калины* обнаруживают ее почти полный параллелизм (в данном круге значений) с *цветом* и его дериватами (в части значений также с *венком*), ср. рус. курск. *калина* 'в свадебном обряде окрашенная кровью рубашка новобрачной (свидетельствующая о ее невинности)' [СРНГ 12: 356]; орлов. *калинка* 'о целомудренности невесты': «За калинку выпивали, если молодая честна, а то... и так расходились, если не было следов, то не пили за калинку» [Костромичева 1998: 125], оренбург. *калинка* 'пирушка на второй день свадьбы, когда присутствующим показывают свадебную сорочку новобрачной, а родителей новобрачной угощают калиновой настойкой' [СРНГ 12: 356], дон. *нести калину* 'часть свадебного обряда': «Несут после свадьбы родителям невесты, за её девственность. Второй день свадьбы носили калину, показывали простыню» (из примеров видно, что *калина* означает 'рубашку со следами дефлорации' [СРДГ₂ 1: 345]).

В белорусских свадебных песнях *калинкой* называется девственность невесты: «Да ни дам калінкі нікому, Пяву калінку са собою / Ды ў свекоркову комору, / Кіну калінку ў пярынку, / Тут табе, калінка, развіцьца, / А мне, моладзе, разжыцьца. / Тут табе, калінка, пропадаць, / А мне, моладзе, век віковаць» [Шейн 1873: 617]; «Дайце нам подняць перінку / Да поглядзець на калінку, / Ці хораша развілася, / По кошуле разлілася» [Носович 1873: 173]. В украинском слове *ка-*

лина определяется как 'девство, а также кровавый знак на сорочке после первого совокупления': «Темного лугу калина, доброго батька дитина: хоть вона по ночах ходила, та калину при собі носила: купували купці — не продала, прохали хлопці — вона не дала, шовком ніженьки зв'язала, за всіх тому Іванку держала»; *калину ламати* 'в свад. песнях: терять девство', *калину стратити* 'потерять девственность' [Гринченко 2: 210]. В болгарском, как уже упоминалось, *калиной* именовалась золовка молодой жены, причем в некоторых случаях — только если она еще девушка [Геров 2: 339]. Любопытное значение этого слова отмечено в кашубском: *kalëna* 'неприступная девушка' [Sycta 2: 120].

Цветочный код «обслуживает» также и сферу смерти: по распространенным верованиям, души умерших «процветают» на земле, цветы и зелень оказываются одним из их земных воплощений. Ср. в рус. костром. причитании: «Что отколе тебя ждять-глядеть, со которой со сторонунки? ...на конях-то ли выедешь, на травах-то ли вырастешь, на цветах-то ли выцветешь?» (цит. по [Виноградова 1995б: 250]). По наблюдениям Л. Н. Виноградовой (см. указ. работу), в текстах похоронных причитаний и плачей значительная часть образов человека, использующих растительный код, относится к умершим молодым людям и детям (т. е. тем, кто при жизни «не расстался со своим цветом»). Если же еще учесть, что эти мотивы присутствуют главным образом в народных представлениях о русалках — девушках, умерших до брака, не утративших своего «цвета», которые не только имеют «цветочное» имя, не только собирают цветы и украшают себя ими, но и сами способствуют цветению злаков (полес. *красуют жито*), и в этом цветении «красуется» душа русалок (см. [Виноградова 1995б]), — то придется признать, что семантика девственности сохраняется у «цветения» и в контексте смерти.

Лексико-семантическое поле судьбы в славянских языках отличается повышенной глагольностью. На лексическом уровне это проявляется в том, что главные и наиболее распространенные у славян названия (имена) судьбы представляют собой отглагольные дериваты — или непосредственные, как *судьба* от *судить*, *доля* от *делить*, *рок* от *речь* ‘говорить’, или вторичные, как *участь* или *счастье*, восходящие к одному глаголу (с исходным значением ‘кусать, отрывать’) через девербатив *часть* («Бойся не бойся, а от части (от участи) своей не уйдешь» [Даль 1957: 57]); так же и *жребий* восходит к глаголу со значением ‘резать, стругать’ [Фасмер 2: 47–48].

Но глагольность проявляется не только на лексическом, но и на семантическом уровне. Семантика судьбы включает некоторые специфически глагольные (категориальные) значения. Судьба мыслится как результат некоторого действия, причем действия завершенного, законченного; это сообщает концепту судьбы семантический признак перфекта. Именно с этим признаком связан широко распространенный в фольклоре и литературе мотив неотвратимости и непреодолимости судьбы — ведь то, что уже состоялось, нельзя предотвратить. Такое толкование кажется противоречащим тому, что судьба одновременно мыслится как некий план или канва, по которой осуществляется, строится или ткется человеческая жизнь, а такое представление ассоциируется не с прошлым, а с будущим. Однако значение будущего относится к самой жизни, к событийному уровню, тогда как рисунок жизни, называемый судьбой, по народным представлениям, предшествует жизни или синхронен акту рождения. Отсюда его «перфектность».

Круг глаголов, вовлеченных в поле судьбы, весьма ограничен. Это либо глаголы из сферы знакового поведения: *писать*, *чертить*, *обозначать*, *назначать* (ср. *предписание*, *предначертание*, *предназначение*), либо близкие к ним глаголы речевой деятельности: *судить*, *речь*, *изрекать*, *предрекать*, *гадать*, либо, наконец, глаголы конкретного физического действия: *делить*, *отделять*, *отрезать*, от которых произведены и *доля*, *удел*, *недоля*, *обездоленный*, укр. *безділля*, и *часть*, *участь*, *счастье*. К последней группе многие этимологи относят и слово *Бог*, трактуемое как девербатив со значением ‘доля, участь, часть, богатство’, ср. значение слов *убогий*, *небог*, др.-рус. *събожие* ‘зерно, урожай’ и т. п. [ЭССЯ 2: 161–163].

В связи с «глагольность» концепта судьбы встает вопрос о субъекте действия, т. е. о том, кто судит, делит или режет, разделяет и наделяет. По-видимому, в обыденном языковом сознании действие, соотносимое с судьбой, являющееся ее «пресуппозицией», лишено агенса, оно мыслится принципиально как безличное. Можно, конечно, считать, что агенсом является некая высшая сила, божество или природа. Разумеется, здесь возможна и подстановка Бога в христианском или ином смысле. Но это почти то же самое, что безличность.

Наоборот, в фольклорном сознании место агенса этого действия всегда так или иначе заполняется, а само действие предстает как вполне конкретное, совершаемое определенным лицом, наделяемым соответствующим именем. Предикатная схема обретает сюжетную плотность, понятие и имя *судьба* разворачивается не только в действие, соответствующее глаголу *судить*, но в полную конструкцию, включающую и деятеля, вершителя суда, — таковы, например, сербский сказочный персонаж *Усуд* или духи-предсказательницы судьбы *судженицы*. Все элементы конструкции объединены одним языковым знаком: *судить*, *суд* — *Усуд*, *судженицы* — *судьба*, *судьбина*. Точно такую же сюжетную тройку составляют *делить* — *доля* в значении ‘судьба’ и — *Доля* как персонаж, персонифицированная судьба.

Ситуация суда или дележа, задачи жизненной доли, являющаяся в языковой семантике подразумеваемой, здесь не просто воспроизводится, разворачивается и проигрывается. Она становится чрезвычайно важным, многократно и ритуально повторяемым мотивом, получающим выражение в разных формах и жанрах традиционной культуры.

Рассмотрим сначала культурные, т. е. обрядовые и фольклорные, корреляты глагола *судить*. Соответствующее действие реконструируется не только из имени *судьба*, но и из таких эпитетов, а затем и наименований жениха (реже и невесты), как *суженый* или *суженый-ряженный*. Таково обычное в восточнославянской традиции обращение к жениху в ритуале девичьих гаданий о замужестве: например, украинские девушки вывешивали на ночь из окна полотенце, приговаривая: «Суженый, ряженный, приди и утрись», жених должен был присниться во сне. В этой формуле появляется еще один глагол: *рядить*, обычно употребляемый в рифмованной паре *судить да рядить* (отсюда и *суженый-ряженный*), где *рядить* значит ‘управлять, распоряжаться, располагать по порядку, создавать порядок’, а также ‘предназначать, намечать’ (ср. «Человек мыслит, а Бог рядит» [Гринченко 4: 92]).

Сюжет, связанный с самим актом суда, мы находим в южнославянских верованиях о том, что на третий день после рождения ребенка в дом являются женщины-*суджае* или *суджанице*, чтобы предска-

зять, предопределить, предрешить судьбу новорожденного. С этим верованием связан специальный ритуал: роженица в ожидании *суджениц* наводила порядок, переодевалась в чистую одежду, пеленала ребенка в чистые пеленки, обязательно присутствовала и бабка-повитуха. Возле ребенка ставили стакан вина, клали специальную лепешку (хлебец), ветку базилика и золотую монету. Все домочадцы перед сном молились Богу, чего обычно не делали. Считалось, что *судженицы* приходят в полночь. Мать или бабка во сне должны были разговаривать с ними. *Суджениц* было три: старшая во время обсуждения обычно высказывала пожелание, чтобы ребенок умер, средняя предрекала ребенку физические недостатки, а младшая, самая благосклонная, называла срок, когда ребенок женится или выйдет замуж, и определяла его участь и все, что случится с ним в жизни. Люди верили, что эти решения никакая сила не может отменить, и вся жизнь новорожденного будет следовать назначенной судьбе. Подобно греческим мойрам и римским паркам, *судженицы* представляют собой мифических духов судьбы. Сербы считают их невидимыми девушками, которые проникают в дом через дымоход [СМР: 279–280].

Болгарские парки, очень похожие на сербских, носят имена *орисниц*, *речениц*, *наречениц* и т. п., производные от глаголов речи. Один из этих глаголов, а именно *наривам*, серб. *нарицати*, означает ‘оплакивать, голосить по покойнике’. О связи концептов «судьба» и «смерть» еще будет речь ниже. *Орисницы*, по верованиям болгар, записывают свои предсказания на голове ребенка. Считается, что эти знаки можно видеть (ими являются линии на стыках черепных костей), но никто не умеет их читать [Маринов 1914: 170–173]. В связи с этими верованиями могут быть истолкованы выражения типа *на роду написано*.

Еще большее место занимают в традиционной ритуальной практике и мифопоэтическом сознании славян культурные корреляты глагола *делить* и имени *доля*. Действие деления целого на части, прежде всего деление хлеба (и вообще пищи), приобретает в народной традиции предельно ритуализованный характер и многократно воспроизводится в самых разных ситуациях и контекстах обрядового и повседневного поведения. Настойчивое повторение этого архетипического акта деления общего блага и наделения частью его каждого живущего, безусловно, имеет магическую цель подтверждения, поддержания и подкрепления того изначального распределения благ, которое происходит в момент появления на свет каждого человека. То, что именно хлеб оказывается символом не только имущества, богатства, благосостояния, но и вообще судьбы, доли человека, находит параллель во многих языковых клише, где хлеб метафорически означает человека или его жизнь. Таковы, например, выражения *отрезанный ломоть* —

о взрослом и отделившемся сыне, болг. *изял си хляба* (букв.: съел свой хлеб) ‘отжил свой век’, рус. диал. *выскребыш, поскребок, поскребыш* и т. п., которые одновременно значат и ‘хлебец, испеченный из остатков теста’, и ‘последний ребенок’, и др. [СРНГ 6: 22; 30: 171], подробнее см. выше, с. 303–305.

Ритуал деления хлеба (каравая) составляет один из центральных актов славянского свадебного обряда. У белорусов каравай делил старший сват (староста), середина его предназначалась молодым, «подошва» — музыкантам, остальное — родным и близким, участникам свадьбы. Остатки каравая раздавали посторонним, чужим. Каждый старался получить хотя бы маленький кусочек каравая — его затем клали в семена, чтобы был хороший урожай, давали скотине и обязательно ели сами [ЭБ: 246–247]. У поляков в северных районах Польши вместо каравая был простой хлеб и соль. Хлеб резался на мелкие части, и молодая, обмакнув каждый кусочек в соль, угощала всех участников свадебной трапезы [Karwicka, Cherek 1982: 69].

Подобный ритуал деления пищи и обязательного наделения всех участников трапезы характерен и для многих календарных обрядов, сохранившихся до наших дней. Таков, в частности, широко распространенный обычай разрезания на мелкие кусочки освященного пасхального яйца и кулича, а иногда и всей освященной пасхальной еды, т. е. и пасхи, и мяса, и колбас и т. д.

У южных славян общесельская трапеза и деление пищи составляют центральный эпизод празднования Юрьева дня. Принесенная из всех домов еда, прежде всего специальный хлеб и жареный юрьевский барашек (*курбан*, т. е. жертвоприношение), должны быть, подобно пасхальной пище, освящены. По болгарским верованиям, эта еда считалась окончательно освященной только тогда, когда священник, прочитав молитву и окадив еду, разрезал хлеб и барашка каждого хозяина на небольшие куски, предназначенные каждому участнику. Без этого разрезания, деления пища считалась неосвященной. Известный болгарский этнограф Д. Маринов рассказывает о случае, когда по неопытности молодой поп ограничился благословением трапезы и собрался уходить. Старики и женщины, возмущенные нарушением обычая, заявили, что не притронутся к еде, если поп ее не разрежет и не возьмет себе свою долю [Маринов 1914: 455].

Таким образом, мотив суда, деления общего блага на части, наделения долей, судьбой каждого человека (с возможными акцентами на разных компонентах этого комплекса) разрабатывается традиционной славянской культурой весьма интенсивно и разными жанровыми средствами — акциональными, обрядовыми и вербальными, повествовательными.

Обратим еще внимание на само содержание понятия *судьба* в народном сознании. В сущности, ему чаще придается общеоценочный смысл, подразумевающий либо добрую, счастливую, благополучную судьбу, либо злую, несчастную долю. Если же судьба понимается более конкретно, как некий рисунок жизни, то оказывается, что она включает очень немногое. Собственно говоря, в народном представлении судьба — это только два момента человеческой жизни, а именно брак и смерть, причем нередко содержание судьбы ограничивается именно этим последним, т. е. обстоятельствами и сроком смерти, как важнейшего события жизни. На языковом уровне этому соответствует отмеченное в смоленских говорах значение ‘смерть’ у слова *судьба*. Добровольский в своем словаре приводит пример: *серца судьбу чу-ить*, т. е. предчувствует смерть [Добровольский 1914: 888 s. v. *судьба*]. И женитьба, и смерть могут одинаково называться *судом Божьим*, ср. у Даля поговорки: *быть ему нынче на Божьем суде* или *идти на Божий суд*, т. е. венчаться [Даль 1957: 757–758]. (Вообще же на тему параллелизма брака и смерти существует огромная литература.)

Известно множество сказок и быличек на тему о неотвратимости судьбы (эта тема широко представлена и в литературе, в частности она привлекала и явно волновала А. С. Пушкина). В этих сказках и быличках почти всегда речь идет только о женитьбе или смерти согласно предсказанной судьбе и вопреки всем обстоятельствам, предосторожностям и стараниям избежать предсказанного.

Таким образом, судьба понимается как результат некоего суда или судилища, совершаемого либо высшим божеством, либо от его имени его посланцами — персонифицированными духами судьбы, такими как *Доля*, *Усуд* или *судженицы*, либо, наконец, странниками, нищими, случайными встречными, которые всегда в народном сознании воспринимаются как представители иного, потустороннего мира. Неопределенность, недоступность, потусторонность того или тех, кто наделяет людей судьбой, их невидимость, неслышимость и бесплотность, сокрытость судьбы и в то же время ее непреложность заставляют людей искать и отгадывать свою судьбу, пользуясь некими знаками судьбы и магическими приемами, устанавливающими контакт с тем потусторонним миром, где решаются людские судьбы.

Этот мотив отгадывания, распознавания своей судьбы является основой весьма развитой в традиционной культуре славян системы гаданий, и прежде всего — гаданий девушек о замужестве, затем гаданий о судьбе новорожденных (по времени рождения, по звездам и т. п.) и судьбе больных (т. е. об их выздоровлении или смерти). Примеры слишком хорошо известны; здесь важно подчеркнуть две вещи: во-первых, во всех случаях гадание понимается как общение с

нездешними силами и часто как дело греховное; во-вторых, в гаданиях о замужестве девушки часто обращаются к *Доле* как персонифицированной судьбе и к персонажам, которые «по ту сторону» соответствуют их будущим женихам, их *суженым-ряженым*. Общение обычно происходит во сне или косвенно, т. е. девушки получают «оттуда» некоторые знаки, подлежащие прочтению [Виноградова 1981].

При всей неотвратимости судьбы, она нередко становится объектом игры, судьбу стараются обмануть или изменить, что, как правило, не имеет успеха или приносит мнимый и временный успех.

Таким образом, круг глаголов, принадлежащих лексико-семантическому полю судьбы в славянских языках, обнаруживает тесное семантическое переплетение, продолжающееся на уровне их экстралингвистических — ментальных, акциональных, символических — соответствий в традиционной народной культуре.

Будучи частью вербального (языкового) кода традиционной народной культуры, имена собственные занимают в нем особое место, образуя по существу самостоятельный ономастический код. Ономастикон культуры отличается от общезыкового уже составом именуемых объектов; личные имена могут присваиваться в народной традиции не только людям и домашнему скоту, но и персонифицированным диким животным (*Иван-аист*¹, заяц *Janek* [см. Malina 1946: 40], медведь *Михайло Иванович*, *Михаил Топтыгин* и т. п., уж *Вася* (Вышевичи Радомышльск. р-на Житомир. обл.) [ПА], гад *Яков*, гадина *Яковица*² и т. п.), растениям³ (цветок *Иван-да-Марья*, дуб *Александр*, *Лаврентий* [см. Толстой 1996а]⁴ и т. п.), мифологическим персонажам [см. Черепанова 1983], болезням (лихорадки *Трясея*, *Ломеня* и т. д.), стихиям и природным объектам (вода *Ульяна*, *Елена*, земля *Татьяна* [см. Ефименко 1874: № 68, 76, 85, 97, 106; Юдин 1997: 216], огонь *Андрей*⁵), предметам (хлеб *Маланья* и *Васи-*

* Соавтор — Н. И. Толстой.

¹ О «человеческих» именах аиста (*Иван*, *Василь*, *Максим*, *Никита* и др.) в полесской и других славянских традициях см. [Толстой 1984а].

² В заговоре от змей: «Гад Яков, гадзина Яковица! Гад, гад! Возьми свой яд...» [Шейн 2: 549]. Ср. полес. обращение к ужу, угрожающему ребенку: «Чы ты Иван, чы ты Демьян, чы ты Ефим, чы ты Трофим, який ты ни есть — забирайся да иды своей дорогой!» (Червона Волока Лугинск. р-на Житомир. обл.) [ПА].

³ О собственных именах растений в русских заговорах см. [Юдин 1992].

⁴ Ср. полесский заговор от детской бессонницы, обращенный к дубу: «Ой, ти, дубу, нѣдобору, поговоримо с тобою, посватаймось, побратаймось, твуй сын чи Витя, чи Митя, чи як...» [Оболенская, Топорков 1990: 172].

⁵ «Говорят, что огни разделяются между собою и имеют свои имена, например, один называется Андрей» (Волын. губ., Ровен. у.) [Зеленин 1: 312].

лий, камень *Иван* или *Василий*⁶, кочерга *пан Коцюбинский*⁷), явлениям и концептам (смерть *Baška, Zoška, Kaška, Jagusia*⁸, *Лопатовский*⁹ и т. п.).

Существуют отличия и в арсенале ономастических средств: по сравнению с общезыковым узусом, в ономастиконе традиционной культуры в большей степени используются неонамастические по происхождению элементы, т. е. апеллятивная лексика. В то время как для языка в целом семантика имени собственного или вовсе отрицается, или признается лишь условно [Толстой 1970], для языка культуры характерно явление семантизации и символизации имени, достигаемых двумя противоположными способами: вовлечением апеллятивов в ономастикон, т. е. онимизацией апеллятивов, и народной этимологизацией собственно ономастической лексики, т. е. «апеллятивизацией» ономастики¹⁰.

⁶ По свидетельству Ф. Колессы, в с. Ходовичи Стрыйского повета в рождественский сочельник «на столі кладут два хліби: єден сї називає *Маланка*, а другий *Василь*. Одже кладут Маланку на Васильи, під них кладут сїме коліппне на галагані <медной монете>» [Колесса 1898: 91] (ср. еще чешское название горбушки *Janko* [Ripka 1981: 164]). Там же «як кидають каміне в піч (каміне розпалюють у печі, щоби ним золити шматє), то треба кождий камінь перекристити і 'мий му дати: тому *Василь*, тому *Іван*, тому ще як, кождого так поназивають, теї тогди в піч кидають; бо як йинча сї забуде, не поназиває, то як зачнут лускати, розпукати сї, аж трохи піч не розсадить» [Колесса 1898: 78–79]. В Витебской губ. именем жениха нарекают одну из булок, которые пекутся к запоинам. Если булка *Степан* или *Иван* потрескается в печи, жених не будет счастлив [Шейн 1874: 286].

⁷ Пример «антропонимизации» предметов в новогодней забаве молодежи: к потолку привешивают на веревке корж или лепешку; играющий должен приблизиться к нему верхом на кочерге и без помощи рук откусить от коржа; это называется «сторожыть *Коржынски*, бо едэ пан *Коцюбински*» (Вышевичи Радомышльск. р-на Житомир. обл.) [ПА]. Ср. подобный прием онимизации апеллятивов в русской сказке о том, как солдат стащил у старухи жареного гуся; старуха задает вопрос: «Не бывал ли ты в городе *Горшанске* (горшке), не знал ли там *Гагатея Гагатеевича* (гуся)?» [Садовников 1959: 281].

⁸ По свидетельству Б. Барановского, в некоторых районах Мазовша и Подляся смерть называли *Baška*, в южной Малопольше — *Zoška* или *Jagusia*, в некоторых селах на верхней Варте — *Kaška* [Baranowski 1963: 270].

⁹ Ср.: «Ужэ мэнэ Лопатоўський забэрэ на могілкі» (Курчица Новоград-Волын. р-на Житомир. обл.) [ПА].

¹⁰ Ср. «Федор *Студит* землю *студит*», «На *Евтихия* день *тихий*», серб.-хорв. *Vratolomije* (← *Bartolomaeus*) по связи с *vrat* ‘шея’ и *lomiti* ‘ломить’ и т. п.

Однако главное отличие культурной ономастики от общезыковой лежит в сфере прагматики, т. е. касается функционирования имен собственных (прежде всего личных) в качестве знаков и символов культуры. Особенности ономастического узуса в традиционной культуре обусловлены мифологическими представлениями о природе имени — отождествлением имени и его носителя или убеждением в существовании сокровенной связи между именем и человеком, верой в способность имени «замещать» человека, в сакральность имени, в небесное заступничество одноименных патронов (святых, «героев») и т. п. Имя наделяется магическими свойствами и используется в обрядности как инструмент магии — охранительной, отгонной, продуцирующей, лечебной; имя табуируется, утаивается, дублируется, подвергается замене; выбор имени и именование подчиняются строгой регламентации и магическим целям. Славянская народная антропонимия испытала сильнейшее влияние христианской культуры; это касается как состава имен, так и их узуса, однако она во многом сохранила почти до наших дней отношение к имени, имянаречению и именованию, свойственное дохристианской мифопоэтической традиции.

МАГИЧЕСКОЕ ИМЯНАРЕЧЕНИЕ И ИМЕНОВАНИЕ. Согласно славянским народным представлениям, реконструируемым из языкового, обрядового и фольклорного материала, имя окончательно формирует (творит, рождает) человека (ср. укр. поговорку «Прибери пня, дай ему имня — и з него буде чоловік» [Номис 1864: 218]; болг. проклятие «Да му ся не наиде имято!» (букв.: Чтоб ему имени не нашлось!) [Геров 2: 327]; кашуб. *łono wężazac* ‘умереть’ (букв.: стереть имя) [Sychta 3: 174]), а наречение именем — важнейший «антропонический» (в социальном плане — инициационный) акт, придающий новорожденному статус человека. Естественно, что в контексте христианской культуры этот акт отождествлялся с церковным обрядом крещения, во время которого новорожденный получал имя. В народном восприятии крещение и было прежде всего имянаречением, а крест приравнивался в своем значении к имени; по полесскому выражению, «То хрѣст чоловіка — от, Микола чи як там шо» (Щедрогор Ратновск. р-на Волын. обл.) [ПА]; ср. еще болг. приговор при передаче ребенка матери после обряда крещения: «Без име го взех, с име ти го връщам» (Без имени его взял, с именем тебе его возвращаю) (Габровско, Ловешко) [Кръстева 1996:122].

Сакральность имянаречения, восходящая к древнейшей мифопоэтической традиции, находит, таким образом, свое продолжение в народных верованиях и обрядах, связанных с крещением [ср. Чајкановић 1: 375; Кръстева 1996: 119, 121], и особенно — в мифологической трактовке некрещеных, мертворожденных и умерших до крещения,

т. е. «безымянных» детей [Кабакова 1994], ср. рус. владим. *безымянный* ‘мертворожденный’ [СРНГ 2: 205]; тамб. *безымянка* ‘умерший до крещения или мертворожденный ребенок’ [Махрачева 1997: 38]; болг. диал. *безимка* ‘еще не окрещенный ребенок’ [РБЕ 1: 480]. Отсутствие имени придает им «иномирные», демонические черты (ср. рус. «Без имени ребенок чертенок», арханг. *бѣзымень* ‘привидение, двойник; во всем будто бы походит на человека, но лица не имеет, и потому носит на голове личину’ [Подвысоцкий 1885: 6]).

Жители Силезии полагали, что у человека имеется две души (два духа), каждая из которых должна получить имя; если же ребенка нарекают только одним именем, то безымянная душа становится стрigoй, зморой и т. п. [Lehr 1984: 231–232; 1985: 99]. Болгары называют детей до крещения именами животных (*щенок, улитка, птенец* и т. п.) и мифологических персонажей (*вѣрколак* — Видинско, Оряховско); их не целуют, ибо «в них вселился дьявол» (Самоковско, Чирпанско); в случае смерти до крещения их не отпевают, не оплакивают, погребают голыми, не хоронят на кладбище (или хоронят на «чужом» — мусульманском, цыганском и т. п. кладбище), не отмечают их могилы, не поминают [Кръстева 1996: 114–115].

По общеславянским представлениям, умершие до крещения дети превращаются в демонов (у восточных славян — в русалок), их души блуждают по свету, плачут (иногда птичьими голосами), просят «дать им имя» (или «дать им крест»; словац. *diet’a pitalo krst* [Chorváthová 1984: 149]) и не успокаиваются до тех пор, пока их не нарекут. По полескому обычаю, услышав их плач, надо назвать мужское и женское имя: Адам и Ева, Иван и Мария, Иван и Анна и т. п. Ср. «Шла поўз могилки, чуе — дзиця плачэ на могилах, а я кажу: Як панна, то Ганна, а як пан — то Иван. Просим мя /имя/, ему мя треба даць, не дали ему родители имя. И не стало плакаць» (Оздамич Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Если хлопчык, то нехай будэ Стэпан, если дэвочка — то Марыя» (Олтуш Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА].

Русские верили, что «накануне Троицына дня русалки и мавки бегают по засеянным полям и хлопают в ладони, приговаривая: „Бух, бух — соломенный дух, меня мати породила, некрещену положила (или: схоронила)“. Кто услышит их голос, тот должен произнести: „Крещаю тебя, Иван да Марья, во имя Отца и Сына и Святаго Духа“» [Афанасьев 1996: 303]. Аналогичные поверья известны западным белорусам, украинцам Закарпатя, мораванам, словакам, болгарам [Federowski 1897: 264–265; Богатырев 1971: 249; Chorváthová 1984: 152; Кръстева 1996: 116–117]¹¹.

¹¹ В Мазовше в этих случаях рекомендовалось называть «парные» мужские и женские имена типа *Jan — Joanna*: «Trafia się że dziecko umiera bez

Подобным же образом нарекали детей до крещения, т. е. до получения настоящего имени [Кабакова 1994: 314], а также мертворожденных детей, чтобы не хоронить их безымянными: «Як нежывэ родзицца, его не закапываюць без імья. Як дзеўка нехришчэна — Ева, як хлопэц — то Адам дадуць ему імья» (Оздамичи Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «От у мене была брачиха да родзила дзиця нежывэ. Да позвали бабу да покропила сятою водою да казала: „Свяшчаеца раба божая Параска!“ Имя — какое баба придумает» (там же). В болгарском селе Граматиково (Странджа) мертворожденным детям клали в гроб бумажку с именем, что означало, что ребенок окрещен [Странджа 1996: 267].

Страх перед умершим некрещеным (безымянным) ребенком заставлял торопиться с крещением, особенно если ребенок родился хилым или если в семье, где он родился, «не держались» (умирали в младенчестве) дети, хотя, по некоторым сербским верованиям, некрещеный («без имени») младенец лучше растет и менее подвержен опасности со стороны демонических сил (черногорская область Зета) [ГЕМБ 1936/11: 60].

Чтобы ребенок не умер безымянным, принято было сразу по рождении называть его «временным», «материнским» именем. У сербов такое имя (*привремено име, име по водици, мајчино име*) давалось обычно священником сразу после рождения вместе с освященной водой, которую использовали при купании ребенка [Требежанин 1991: 118, 135; Тешић 1988: 49; Петровић 1948: 258–259], или матерью, родителями. Это могло быть какое-нибудь «ласковое» (*од милоште*) или, наоборот, «презрительное» имя или «нарицательное» имя-прозвище, указывающее на характерные черты внешности или обстоятельства рождения ребенка (*Кельо* «слабенький», *Бельо* «беленький» и т. п. [Vukanović 1986: 227]), но нередко до крещения ребенка называли просто *момак* и *ћевෝјка* или даже, не желая указывать пол, — *беба* [Тешић 1988: 53]. Широко распространено у южных славян имено-

chrztu; to duszyczce (zdrobniałe od “dusza”) takiego dziecięcia wolno latać po świecie szukając, kto by je ochrzcił. Więc gdy kto zobaczy taką duszę, czyli niechrzczeńca (meteor), to powinien go ochrzcić wymawiając imiona męskie i żeńskie, ale koniecznie od tego męskiego pochodzące, np. *Janie–Joanno, Piotrze–Petronelo, Pawle–Paulino, Franciszku–Franciszko*, ja ciebie chrzczę itd.» (Случается, что дитя умирает некрещеным; душечка такого ребенка может летать по свету, ища, кто бы ее окрестил. Поэтому кто увидит такую летящую некрещеную душу (падающую звезду), должен ее окрестить, произнося мужские и женские имена, причем женское имя должно быть произведено от мужского) [Kolberg 1970: 393–394].

вание детей до крещения «иностранцами»: серб. *Турче, Бугарче, Влашче, Циганчица* и т. п. [Требјешанин 1991: 135], болг. *циганче, турко, еврейче* и т. п. [Вакарелски 1935: 310–311; Добруджа 1974: 271; Пловдивски край 1986: 216; Пирински край 1980: 386; Кръстева 1996: 115].

На значительной территории Украины (Правобережье Днепра, включая Волынское и частично Киевское Полесье, юг Черниговщины, Харьковщина) существовал обычай имянаречения до крещения, аналогичный сербскому: сразу после родов повитуха отправлялась к попу, чтобы «получить молитву», узнать имя и договориться о дне крещения, причем это называлось «идти за именем», однако, в отличие от сербов, украинцы при крещении, как правило, имени не меняли [Гаврилюк 1981: 71–73] и, следовательно, не связывали имянаречение с церковным обрядом крещения; сходные обычаи известны у белорусов (ср. *ахрысціць дзіця з вады, хадзіць па імя* и т. п. [Кухаронак 1993: 41]).

О сакральности собственно имянаречения (независимо от обряда крещения) свидетельствует также записанное у крестьян Купянского уезда Харьковской губ. верование, по которому все умершие некрещенные дети становятся русалками и живут в воде, однако те, что «с именем» («именные»), затем идут на небо, а «без меня» («безыменные») остаются в воде до страшного суда. Пока они вместе живут в воде, «то именни бьют безименных и прыговорюють: „У вас батько проклятий, у вас мате проклята! Воны вас родылы, а меня не дали“. С меньем русалки похожи на маленьких дивчаток, а без меня — также дивчата, тилько страшни: безволосы» [Иванов 1893: 69].

Оставляя в стороне собственно этнографию имени, т. е. принятые в той или иной этнической или конфессиональной среде способы и правила выбора имени и именованя, обратим внимание лишь на те случаи, которые связаны с мифологической трактовкой имени и его магическими функциями.

Самым распространенным и самым обычным было присваивание новорожденному календарного имени, т. е. имени христианского святого, которому посвящен ближайший ко дню рождения ребенка праздник. При этом избегали (или даже запрещали) давать ребенку имя по календарю «назад», т. е. называть его в соответствии с праздником, предшествовавшим дню рождения. По польскому поверью, названный «назад» ребенок не будет пасти: «Jeżeli na chrzcie nada się dziecku imię tego świętego, którego dzień w kalendarzu już minął, to dziecko rósć nie będzie» (Если при крещении дать ребенку имя того святого, день которого в календаре уже прошел, то ребенок не будет пасти) [Świątek 1893: 604]. Ту же магическую мотивировку предпочтения направления «вперед», символизирующего развитие и возрастание, перед движением вспять, ассоциирующимся с деградацией и

увяданием, находим в украинских [Гринченко 1895: 28; Гаврилюк 1981: 73] и сербских («да не би детету ишао назадак» (чтобы ребенку не шло вспять) [Вукановић 1940: 69]) верованиях.

Другие принципы выбора имени применялись обычно в особых случаях — если ребенок рождался слабым и была опасность, что он не выживет; если в семье «не держались» дети; если рождались только девочки или только мальчики и родители хотели бы переменить пол будущих детей; если родители вообще хотели бы прекратить рождение детей; если ребенок рождался после смерти отца и т. п. Когда же таких особых обстоятельств не было, однако календарное имя по какой-либо причине было невозможно или нежелательно, то могло выбираться любое приятное родителям (или чаще — кумовьям) имя. Сербь, у которых вообще принцип календарного имянаречения отнюдь не был обязательным, старались дать ребенку *ублажно* («мягкое») имя — «на радость» (*Радован, Радомир, Радуле*) или «на милость» (*Милена, Милијана, Милисав, Милица*) [Vukanović 1986: 228].

Наречение новорожденных именами родителей, вообще широко распространенное (в частности, у русских, ср., например, [БВКЗ: 132]), по-видимому, изначально практиковалось в специальных магических целях — чтобы остановить смерть детей в семье: «Често отац и син — код православних — носе исто име. То је код оних којима су умирала деца» (Часто отец и сын — у православных — носят одно и то же имя. Это бывает у тех, у кого умирали дети) (зап. Босния) [Филиповић 1967: 324]; «Жена, којој деца умиру, треба новорођенчету да надене очево или материно име — да не би умрло» (Женщина, у которой умирают дети, должна новорожденному дать материнское или отцовское имя — чтобы он не умер) (Бачка) [ГЕМБ 1932/7: 82]; «Ако на някоја жена не траят децата, то, когато роди, ако е момче, крџаваат го на името на майката, ако е момиче, крџаваат го на бащата» (Если у какой-нибудь женщины не держатся дети, то, когда она родит, должна, если это мальчик, дать ему имя матери, а если девочка — имя отца) [Вакарелски 1935: 320]; «Aby deti nemreli, malo sa im dat' meno po matke» (Чтобы дети не умирали, следовало давать им материнское имя) (словаки) [Chorváthová 1984: 153].

Так же поступали, если хотели прекратить рождение девочек и родить в следующий раз мальчика или наоборот: «Ако мајка рађа све женску децу, па жели родити мушко, последњем женском нека даде своје име и родиће мушко. Ако ли рађа све мушку децу, па ће рада имати женско, нека последњем мушком детету да мужевљево име и имаће онда женско» (Если у матери рождаются одни девочки, а она хочет родить мальчика, то последней рожденной девочке пусть она даст свое имя, тогда она родит мальчика) (Тимок) [ГЕМБ 1933/8: 62];

«Gde se rađaju samo ženska deca, daje se majčino ime zadnje rođenoj, da stane rođjanje devojaka» (Если рождаются одни девочки, то последней родившейся девочке дают материнское имя, чтобы прекратить рождение девочек) (Косово) [Vukanović 1986: 229].

Имена родителей использовались и в качестве «временных», дававшихся младенцу сразу после рождения и употреблявшихся до крещения: «Ну, родзицца, дак природуха <повивальная бабка> ужэ його махае на руках, махае и гаворыць — як родзицца хлопчык, дак па бацьку па імью называе, а як родзицца дзевачка, дак па матке, як матка завецца. Як дзеўка, дак маці гукайць на имя, як хлопец — дак бацька» (Жаховичи Мозырск. р-на Гомел. обл.) [ПА]. У сербов Восточной Герцеговины ребенку мужского пола, рожденному после смерти отца, также дается имя отца, как это делается и в случае, когда в семье умирали мальчики [Филиповић 1967: 258]. Так же поступали и сербы Косова, причем если после смерти отца рождалась девочка, ее не нарекали материнским именем [Vukanović 1986: 228].

Называние детей именами деда и бабушки, известное всем славянским традициям, регламентируется специальными правилами. У сербов и хорватов этими именами принято называть первого ребенка (особенно мальчика). В Косовском крае первому сыну дают имя деда по материнской линии, а первому ребенку-девочке — имя бабушки по материнской линии, тогда как в районе Призрена имена даются только по родственникам отцовской линии [Vukanović 1986: 228]. У болгар принято «подновлять» в семье имена предков старшего поколения, для чего первых детей называют по имени родителей отца, далее — по имени родителей матери или по имени кумовьев [Пловдивски край 1986: 216–217; Добруджа 1974: 271; Пирински край 1980: 386; Странджа 1996: 267; Кръстева 1996: 113].

О магическом значении, приписываемом именам предков второго колена, свидетельствует и болгарский обычай, по которому ребенок, родившийся в семье, где «не живут» дети, должен обращаться к своим родителям, называя их соответственно дедом и бабуей: «Когато на някога не живеят децата, то накарват това дете, което остане живо, като проговори, да казва на баща си вместо *тата* — *дядо* а на майка си вместо *нане* — *бабо*» (Когда у кого-либо не живут дети, то велят тому ребенку, который останется в живых, когда он начнет говорить, называть своего отца не *тата*, а *дядо*, а мать — не *нана*, а *баба*) [СБНУ 6: 90]. Вместе с тем в Западной Болгарии, по свидетельству Д. Маринова, «очень редко при крещении детей нарекали именами деда и бабушки и еще реже — именами отца и матери» [Маринов 2: 503].

У русских был обычай первому сыну давать имя деда с отцовской стороны, второму — имя деда с материнской стороны, третьему —

имя отца; аналогично девочек нарекали именами бабушек и матери [Носова 1993: 32]. Крестьяне Владимирской губ. обыкновенно называли именами дедушек и бабушек первых детей; если же дети в семье умирали, то просили священника дать новорожденному ребенку имя «похитрее», например, *Цихердон* [БВКЗ: 141].

Необычные, редкие или забытые, старинные имена могли, по верованиям полешуков, предотвратить смерть новорожденного в семье, где умирали дети; для этого родители должны были еще до зачатия ребенка вспомнить и назвать «даўние, даўние имена: Ёўхим, Ёўхимья, Гордзей, Захар» (Оздамичи Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]. С той же целью полешуки просили священника дать новорожденному младенцу имя *Адам* или *Ева*, причем в этом случае приглашали в восприемники брата и сестру (Петриков Мозырк. у.) [Шейн 3: 391; см. также Кабакова 1994: 316], а сербы Косова (район Призрена) ребенка, родившегося в семье, где умирали дети, называли именем самого старого человека во всей округе, «*da bi dete imalo dug vek*» (чтобы ребенок долго жил), или же именем, «которого нет в селе», «*da bi ostalo živo i dugovečno*» (чтобы дитя осталось живо и жило долго) [Vukano-vić 1986: 229]. В некоторых болгарских селах Пловдивского края при крещении ребенка из семьи, где умирали дети, новый кум давал ему *ляво име* (букв. «левое имя») — имя, которое не встречается в селе [Пловдивски край 1986: 218; ср. еще Странджа 1996: 267].

По свидетельству Й. Миодраговича, у сербов вообще избегали давать детям имена, которые были в обиходе в данном селе, считая, что повторение имени наносит ущерб его прежнему носителю; он приводит характерный рассказ на эту тему: «Когда меня назвали Станко, один наш сосед, которого звали так же, рассердился, и когда позже у него родился сын, то он назвал его Ново — именем моего отца, чтобы ему отомстить» [Миодраговић 1914: 79].

Редкое (уникальное, старинное, библейское и т. п.) имя должно было, по народным представлениям, обеспечить новорожденному заступничество предков перед лицом грозящей ему смерти. Вместе с тем такие имена могли восприниматься как чужие, тогда их магический смысл заключался в «обмане» нечистой силы, болезней, смерти и тем самым в отстранении опасности от ребенка. С той же «обманной» целью православные сербы, чтобы остановить детскую смертность, нарекали детей мусульманскими именами [ГЕМБ 1936/11: 60; Филиповић 1967: 258, 312; Барјактаровић 1962: 235–236], так же как и мусульмане — сербскими именами [Филиповић 1951: 124].

Тот же магический смысл придавался случайному имени. Во всех славянских традициях для защиты младенца, родившегося слабым или появившегося на свет после смерти предыдущих детей,

прибегали к имянаречению по первому встречному, которого и приглашали в кумовья (наряду с другими магическими действиями, см. [Толстая 1992a]): «Говораць, шоб кого стренеш, таке и имя давай: ци Ивана, Сыцепана, кого стренеш. Як выйдзеш с хаты, кого первого стренеш. Старинные людзи говораць, шо так добре» (Оздамичи Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]. Этот способ выбора имени мог применяться и превентивно: «В старину бегали за ворота и спрашивали первого встречного или встречную, смотря по полу ребенка, и как встречному лицу было имя, такое и давали новорожденному, веря, что дитя будет от того иметь счастливую будущность» [Забылин 1880: 267; см. также БВКЗ: 132].

При выборе имени для новорожденного соблюдались определенные правила и запреты (не совпадающие в разных традициях) относительно повторения имени в семье или роде. Широко распространено представление о том, что «давать имя на имя», т. е. называть ребенка так же, как уже зовут кого-то из домашних, опасно, так как «один из тезок сживет со свету другого: дали имя на имя, вот Мария Марию и выжила» (Шухободь Череповецк. р-на Вологодск. обл.) [Брагина 1980: 93]. Болгары Баната также считали, что «не е хубаво в къщата да има няколко души с едно име, защото единият ще умре» (нехорошо, чтобы в доме было несколько душ с одним именем, потому что одна из них умрет) [СбНУ 51: 215]; того же мнения придерживались македонцы из окрестностей Охрида: «Нефела двама в една къща да носят едно име. Ако се случи да кръстят някое дете с името на някота от членове на фамилията, без друго един от двамата щял да умре. Много се стараят да не се случи това» (Не следует двоим в одном доме носить одно имя. Если случится, что кому-то при крещении дадут имя кого-либо из членов семьи, один из носящих это имя должен умереть. Строго следят за тем, чтобы этого не случилось) [СбНУ 15: 69, см. также Вукановић 1940: 57], так же как и поляки, жившие в долине Рабы: «Nie należy na chrzcie dawać jednego i tego samego imienia dwojgu dzieciom w rodzinie, boby w skutek tego jedno z nich się nie chowało» (Не следует при крещении давать одно и то же имя двум детям в семье, потому что из-за этого одно бы из них не выжило) [Świątek 1893: 604].

Подобные запреты очевидным образом противоречили обычаю называть младенцев именами родителей, и, возможно, это еще одно подтверждение тому, что имена родителей изначально использовались для называния детей в специальных случаях (в отличие от имен старших предков, которым приписывалось общее положительное значение). В тех же особых случаях допускалось и повторение имен вообще, т. е. не только родительских. Ср. закарпатские наблюдения П. П. Чучки:

«у селі Новоселиці Міжгірського р-ну в 9-членній сім'ї Юрія Черничка, окрім матері Анни, є ще дві дочки Анни (власне, Анна та Анця). Старожили цього села переконували нас у тому, що молодшу дочку Анцею назвали з тим, щоб у сім'ї більше дівчат уже не народжувалося, а щоб народжувалися хлопці. Цікаво відзначити, що повторне надання того ж самого імені двом братам на Закарпатті спостерегається надто рідко. У багатьох селах пояснюють, що повторне надавання того ж самого імені в одній сім'ї здійснюється для того, щоб ця дитина вмерла. Ще в інших селах, навпаки, вважають, що повторне ім'я серед дітей одної родини — це засіб забезпечення міцного здоров'я цій дитині» [Чучка 1970: 47]. Последнее представление, согласно которому носитель «повторного» имени наделяется вместе с именем крепким здоровьем, по-видимому, было характерно и для русских, широко практиковавших повторное имянаречение. Повторение имени, естественно, могло происходить и при строгом следовании святцам, т. е. при календарном имянаречении. Так, в Череповецком у. Новгородской губ., «если в семье было несколько сестер с одинаковыми именами, младшую прозывали *мальга* — *Анка-мальга*, а если несколько братьев, младший был *марыш*. Младенца ласково называли *мусинка*» [Герасимов 1910: 67].

Другой вопрос — можно ли новорожденному давать имя умершего прежде ребенка или другого члена семьи. По обычаю сербов из Восточной Герцеговины, личное имя должно как можно дольше сохраняться в семье, поэтому детей охотно нарекали именами умерших родственников [Филиповић 1967: 258], в том числе умерших детей тех же родителей [там же: 324]. В Славонии при наречении младенцев не следовали строго календарю, а давали имена кума или кумы, деда или же имя последнего умершего члена семьи или последней вышедшей замуж, т. е. ушедшей из семьи («умершей» для семьи) девушки [Пић 1846: 26; Ђорђевић 1941: 197]. Напротив, в Полесье избегали называть детей именами умерших из опасения, что ребенок тоже умрет (Спорово Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]; в особенности боялись имени утопленника (как родственника, так и вообще любого человека) (Оздамичи Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]. Болгары в Страндже именем умершего не называли только первого ребенка в семье [Странджа 1996: 267].

Вера в то, что носители одного имени имеют одинаковую судьбу или сходство характеров, лежит в основе известных запретов называть новорожденных именами, которые носят или носили слабоумные, воры, пьяницы и т. п.: «Кали ў сале есьць яки дурны або пьяница, або злодзей, то ни можна яго имена даваць дзіцяці, бо ено такое самое былоб» [Federowski 1897: № 1644]. О дурном человеке говори-

ли: «А, Боже мой, на цо ему такое име дали? Жеб ему инне дали, може былбы лепшы» [там же: № 1655]. В одном из сербских народных рассказов, записанных Вуком Врчевичем, сообщается о жителях сербского села Побора, которые на своем общественном суде запретили давать новорожденным имя Лазар, так как носитель этого имени, их односельчанин Лазар Иванов опорочил это имя своим недостойным поведением в сражении. И с тех пор в этом селе имя Лазар исчезло из употребления [Ђорђевић 1941: 202].

Повсеместно распространенное верование в общность судьбы близнецов [СД 1: 191–193] отражено в южнославянском обычае нарекать их близкими по звучанию и/или по смыслу (часто — этимологически родственными) именами, например, *Драго* и *Драгица*; *Драгица* и *Милорад*; *Мирко* и *Маринко*; *Ратка* и *Ранка* и т. п. [Филиповић 1967: 305, 312; Пловдивски край 1986: 218; Родопи 1994: 142] или хотя бы именами, начинающимися с одной буквы [Вукановић 1940: 58]. В Верхнем Полимле считали, что «парные» имена (*Илија* — *Илинка*, *Станоје* — *Станојка*, *Јован* — *Јованка* и т. п.) жениха и невесты обеспечивают удачный брак и согласие между супругами, и руководствовались этим при выборе брачного партнера [ГЕМБ 1973/36: 68].

Рассмотренные выше способы именнаречения основаны на магии референциальных свойств имени, т. е. на апелляции к известным носителям выбираемого имени с целью передачи вновь нарекаемому их качеств, их жизненной силы, их судьбы или получения их заступничества, а в случае «отрицательной» магии — с целью обмана злых сил, укрытия ребенка от опасности. В этом отношении имена животных, используемые у славян в качестве антропонимов (особенно широко и вплоть до нашего времени у сербов: *Вук*¹², *Вучко*, *Вукадин*, *Вукосав*, *Голуб*, *Видра*, *Jeж*, *Кошута* ‘лань, самка оленя’, *Гугутка*, *Паун*, *Пауна*, *Орао*, *Соко*, *Соколина* и т. п. [Вукановић 1940: 61–64]), носят двойственный характер, так как сочетают в себе «положительную» магию (через «призывание» свойств соответствующих животных — силы и неуязвимости волка, кротости и благородства голубя и т. д.) и

¹² У сербов такие имена называются *дивља имена*. Вук Караджич в своем словаре под словом *вук* отметил значение ‘*nomen viri*’ и сообщил, что его самого называли Вуком (‘волком’) потому, что в семье «не держались» дети: «Кад се каквој жени не даду дјеца онда надјене дјетету име Вук, јер мисле да им дјецу вјештице једу, а на вука да не ће смјети ударити (за то су и мени овако име надјели)» (Если какой-нибудь женщине не даются дети, она дает ребенку имя Вук, так как считают, что детей у них поедают вештицы, а на волка они не посмеют напасть; потому и меня называли таким именем) [Карачић 1852: 78; см. также Вукановић 1940].

«отрицательную» (обман опасности, причисление ребенка к «дикой» природе и т. п.). То же можно сказать и о других «природных» именах, обозначающих растения (*Перун, Перуника, Ружа, Трендафил, Дренка, Лильана, Цвета* и т. д.), небесные тела и явления (*Звезда, Зора, Роза, Сунчица*), металлы (*Злата, Гвозден, Сребра*) [Вукановић 1940]. Само имя в подобных случаях не обладает магической силой, оно лишь отсылает к референту как магическому «прецеденту», защитнику или «образцу».

Другой тип — собственно «ономастическая магия» — представлен такими способами имянаречения, когда выбор имени определяется не свойствами референта, а «семантикой» или мифопоэтическими коннотациями самого антропонима. Наиболее яркий пример этого типа — так называемые *останавливающие* имена в антропонимии южных славян. К ним относятся имена, этимологически связанные с корнем **sta-* ‘стоять, стать, остановиться’: *Стана, Станка, Станица, Станимирка, Стојко, Стојан, Станислав, Станија, Стамена, Доста* (букв. ‘достаточно, хватит’) и т. п., которые употреблялись главным образом в двух случаях — когда в семье умирали дети и необходимо было «остановить» смерть и когда в семье рождались подряд девочки (реже — когда рождались мальчики), и родители хотели «остановить» рождение девочек или рождение детей вообще.

Приведем лишь несколько из многочисленных в южнославянской этнографической литературе свидетельств о таком имянаречении. У болгар Панагюриште «в случаи, когато на някоя майка умирали децата, обикновено кръщавали детето *Стоян, Стояна, Запрян*, за да *стои* здраво и живо, да *запре* умирането» (в случае, если у какой-нибудь матери умирали дети, обыкновенно при крещении давали ребенку имя *Стоян, Стояна, Запрян*, чтобы он «стоял» живым и здоровым и чтобы «запереть», остановить смерть) [Вакарелски 1961: 60]. Так же в сербском крае Косово «ako umiru muška deca, da oстане živo, detetu se daje neko od ovih imena: *Stojko, Stanko, Stanojko*» (если умирают мальчики, то чтобы новорожденный остался в живых, ему дают одно из таких имен: *Стойко, Станко, Станойко*); «kada žena rađa žensku decu, da prestane sa njihovim rađanjem i da rodi muško, zadnje rođenoj devojčici daje jedno od ovih imena: *Stana, Stanislava, Stanica, Stojna*. Slično tome se običava širom kosovskih zemalja» (если у женщины рождаются девочки, то чтобы остановить их рождение и родить мальчика, последней родившейся девочке она дает одно из таких имен: *Стана, Станислава, Станица, Стойна*. Подобные обычаи широко распространены в косовских землях) [Vukanović 1986: 229]. В Македонии (Долновардарско) «на тиа, що не им трајѣт, т. е. им умираат децата, кога им се роди некое дете, му клават три имијна: *Стоян да стое, Траян да*

трае, Стойко да *стое*, от които последното му устануве обикновено. А кога е мома, и велят: *Стоянка, Траянка, Стойка*» (те, у кого не держатся, т. е. умирают, дети, когда у них рождается ребенок, дают ему три имени: *Стоян, Траян, Стойко*, чтобы «стоял» и «держался» (был стойким); из них последнее остается его обыкновенным именем. А если девочка, то называют: *Стоянка, Траянка, Стойка*) [МП 1931/6/4: 96].

Тот же принцип «этимологической магии» (см. с. 226–240) действует при наречении детей благопожелательными именами — *Живко, Здравко, Срећко* и т. п.: «Ко жели да му мушко дијете живи, ...ваља му нађести име Живко, т.ј. да живи» (Кто хочет, чтобы у него мальчик выжил, должен дать ему имя *Живко*) (Грбље) [СЕЗБ 1934/50: 19]; «Дечи се дају следећа имена: Живко да дуго живи, Срећко да буде срећан у животу, Гвозден, Каменко, Трњина — да буде отпорно и јако» (Детям дают такие имена: Живко — чтобы долго жил, Сречко — чтобы был счастлив в жизни, Гвозден, Каменко, Трнина — чтобы был сильный и стойкий) [ГЕМБ 1984/48: 229]. Подобных свидетельств в сербской этнографической литературе немало.

К «семантическому» (или «апеллятивному») имянаречению относятся также случаи называния ребенка именами, отражающими обстоятельства его появления на свет. Так, детей, родившихся в воскресенье, сербы нередко называли *Неделько, Неда*, родившихся в среду — *Средоје*, родившихся в пятницу — *Петко, Петкана*, родившихся с шестью пальцами — *Шесто, Шеста* [Филиповић 1967: 259]. Детей, подвергшихся магическому обряду «подбрасывания» на перекресток, на дорогу (с тем, чтобы их нашел случайный прохожий, который и становится кумом ребенка) или символической «продажи» в другую, благополучную семью, называли именами *Најден, Најда, Најденко, Продан* и т. п. (подробнее см. с. 295). Наконец, отвращающие, «некрасивые» имена, например, серб. *Гадић, Гнуса, Грдоња*, давались детям с целью защитить их от нечистой силы, болезней, сглаза [Чажановић 1923: 160].

ТАБУИРОВАНИЕ И СОКРЫТИЕ ИМЕНИ. В традиционной народной культуре личное имя имеет две основные функции — социальную, служащую для идентификации его носителя среди окружающих, и мифологическую, регулирующую отношения человека с природой, космосом и сверхъестественным миром. Имя становится полноправным представителем (заместителем) человека перед лицом высших, божественных, небесных защитников, но оно же открывает его опасным, демоническим, потусторонним враждебным силам. В нормальном случае обе эти функции исполняются одним, «настоящим» именем (чаще всего —

данным при крещении), но при особых обстоятельствах, требующих защиты человека от грозящей ему опасности, эти функции разделяются, и каждая закрепляется за отдельным антропонимом. «Настоящее» имя табуируется и скрывается, а в повседневной жизни используется другое, «ложное», временное, магическое имя, защищающее человека и отводящее от него опасность.

Русские в старину «до некоторого времени скрывали имя младенца, заменяя его ложным чьим-либо именем, чтобы колдун не испортил или не превратил в оборотня» [Забылин 1880: 267]. По свидетельству А. Н. Афанасьева, «народ верит, что колдун, зная имя человека, может сделать его оборотнем, а потому имя, данное при крещении, надо скрывать, называясь другим» [Афанасьев 1996: 83]. В Заонежье «на семейном совете принималось иногда решение о том, что новорожденный будет иметь два имени. Нареченное попом всю жизнь хранили в тайне, а ребенок носил имя, избранное на совете. Делалось это с расчетом на возможную порчу, которую колдуны и недоброжелатели будут насылать на ложное имя, что, согласно заонежским поверьям, не сможет человеку причинить никакого вреда» [Логинов 1993: 61].

Обычай сокрытия истинного имени был широко распространен у сербов, особенно среди семей, где «не держались» дети. Данное при крещении имя скрывалось в течение определенного срока — от нескольких дней до многих лет (до поступления в школу, ухода в армию, вступления в брак), иногда имя не раскрывалось до самой смерти его носителя. В Западной Сербии, в Ужицком крае, «случалось, что когда в селе умирал старый человек, никто не знал его настоящего имени, потому что те, кто его знал (кум и родители), давно умерли» [ГЕМБ 1984/48: 229–230]. В Пиротской округе имя ребенка не раскрывали в течение недели: «Его надо было звать иначе, не так, как его окрестили, чтобы защитить от сглаза. Это особенно полезно тем, у кого «не держатся» дети» [Ђорђевић 1938а: 116–117]. Год или несколько лет скрывали крестильное имя сербы Косова, употребляя вместо него какое-нибудь *милосно* (ласковое, нежное) имя и веря, что от этого ребенок будет долго жить [Vukanović 1986: 229]. Напротив, в области Груза настоящее имя заменяли «отвратительными» и тем самым отвращающими именами типа *гад*, *гадура*, *поганац*, *скот* и т. п., рассчитывая этим преградить путь вештицам, стремящимся в первые 40 дней навредить ребенку [Петровић 1948: 324]. В районе среднего Потисья засвидетельствовано поверье, по которому в семье, где умирают дети, в случае рождения мальчика следует скрывать от матери его настоящее имя, причем сама мать старается всю жизнь не узнать его [Ђорђевић 1938а: 117].

О прочности этой сербской традиции свидетельствует существование специального ритуала *казивање имена* (объявление имени), ис-

полняемого после того, как истечет определенный обычаем срок сокрытия имени. По свидетельству С. Милосавлевича, относящемуся к началу нашего века (область Хомолье, Восточная Сербия), «от крещения может пройти несколько месяцев, а то и целый год, а в доме не знают истинного имени ребенка, данного ему при крещении, до тех пор, пока его родители не соберутся совершить ритуал *казивање имена*; до этого времени ребенка в доме называют именем, полученным от священника (*на молитви*), или же сами дают ему имя *Миче, Диче, Бугарче, Влаише, Маче* и т. п.» [Милосављевић 1913: 102–103].

Во многих областях Болгарии тоже было принято скрывать имя новорожденного, но только до дня крещения, когда кум или повивальная бабка впервые называли ребенка его настоящим именем. В Пиринском крае дети-подростки, услышав в церкви на крещении имя ребенка, бежали поскорей сообщить его матери, за что первый прибежавший с этой новостью получал вознаграждение [Пирински край 1980: 386]. В Западной Болгарии имя ребенка не должен был знать никто, кроме кума, до определенного дня (обычно второго дня после крещения, когда совершался аналогичный сербскому ритуал объявления имени: *казвање името*). Если же имя становилось известно до этого, то ребенку, как и узнавшему имя, якобы грозила беда [Маринов 2: 503]. В Северной Болгарии известно поверье, по которому чем дольше скрывается имя ребенка, тем дольше он проживет (Свиштов, Никопол) [Кръстева 1996: 118]. В некоторых локальных традициях, где по обычаю ребенок получал имя кума или кумы (Оряхово, Разлог) и, следовательно, оно было известно, действовал запрет на называние этим именем ребенка до совершения обряда крещения [там же].

Имя ребенка подвергалось табу и в некоторых бытовых ситуациях. Его избегали сообщать чужим людям; сам по себе вопрос о том, как зовут ребенка, считался опасным для него, чреватым сглазом или порчей. На такой вопрос обычно не отвечали прямо, а пользовались специальными формулами, позволявшими избежать прямого ответа и называния имени, ср. общеизвестное табу на вопрос о том, куда человек идет, и соответствующие формулы-ответы типа *на Кудыкину гору* (иначе «пути не будет»). Сербь Воеводины в таких случаях отвечали: «Сит певати, гладан плакати!» (Сыт петь, голоден плакать!) [Ђорђевић 1941: 198]. Даже знакомые и соседи, говоря или спрашивая о ребенке, остерегались называть его по имени, а употребляли магическое имя *Живко*, чтобы не навредить ребенку [СЕЗБ 1934/50: 32]. Настоящее имя ребенка сербские матери никогда не произносили в бранных формулах и проклятиях, а заменяли его каким-нибудь «аппеллятивным» именем, например, *Црњаче, Мрчане, Јадане*, чтобы проклятие не осуществилось [ГЕМБ 1936/11: 166].

Целый ряд ономастических табу и ограничений связан с институтом брака и семьи. После свадьбы женщина должна была соблюдать строгие правила именованья мужа, его родителей, братьев и сестер, исключаящие употребление их настоящих имен. Муж также не должен был называть жену ее личным именем. Этот обычай, имеющий, безусловно, древние корни и связанный прежде всего с представлением об опасности, исходящей от «чужого» лица (молодой жены, представляющей другой род), в той или иной степени известен всем славянам и сохраняется в некоторых особенностях взаимного именования супругов вплоть до наших дней.

В Сербии «старые женщины считали позором, если молодая жена назовет своего мужа по имени; сами они состарились, ни разу не назвав своих мужей по имени» [Милићевић 1984: 136–137]. В Косовом Поле «не было принято в старину, чтобы женщина называла своего мужа по имени; вместо имени она говорила: *onaj, ovaj, starče, more, čoveku* (он, тот, этот, старик, человек). Если бы женщина назвала своего мужа по имени или если бы он назвал ее по имени, то, по народным верованиям, „лес бы на горах высох“ (*Gora će se osušiti*). Считалось позором и безобразием, если жена назовет мужа его настоящим именем, как и он ее. Она говорила о муже *он*, а муж о своей жене говорил *она*. Ее же спрашивали о муже: „Как твой хозяин?“, а его — „Как твоя хозяйка?“» [Vukanović 1986: 130].

В Гласинце один человек называл свою жену *Ђора* (кривая, одноголая) и считал, что это лучше, чем звать ее настоящим именем [Филиповић 1955: 135]. По свидетельству И. С. Ястребова, «жены в Старой Сербии и Албании ни за что не произносят имена своих мужей перед мужчинами, потому что это считалось бы неприличным и безобразным. Если женщины здороваются, то о муже спрашивают так: *како ти је домаћин?*, т. е. как здоровье твоего хозяина, главы дома. Также и муж не произносит имени своей жены, а обозначает их названием *домаћица*, т. е. хозяйка. Вместо этого титула слышится от мужа: *она*, т. е. его жена: и жена также вместо *домаћина* говорит *он, onaj*, т. е. ее муж» [Ястребов 1886: 330].

Подобное именование супругов в семье с использованием местоименных или близких к ним табуистических замен широко распространено у русских и других восточных славян вплоть до настоящего времени (*он, мой, мужик, хозяин, старый*, ср. укр. *чоловік* ‘муж’ и т. п.). Вместе с тем у русских крестьян, по-видимому, не было столь строгого, как у сербов, табу на произнесение имени мужа и жены и даже, напротив, существовал обычай «величания», т. е. именованья мужа полным именем и отчеством, а жены — полным именем; гипокористические же формы исключались из употребления: «Уменьшитель-

ное имя бывшей девушки, а затем и ласкательное девушки-невесты, если она кратковременно таким положением пользовалась, в новой семейной обстановке скоро исключается из семейного обихода и заменяется более строгим обыкновенным полным именем; так, если девушка в родительском доме именовалась Аннушкой, а будучи невестой, называлась женихом Анютой или даже Нюрой, то став женой, она именуется мужем просто Анной. По имени и отчеству величать жену в крестьянской среде также не принято; женщин не величают, да и вообще жена считается „пониже мужика“. Что же касается мужа, то здесь наоборот — жену он заставляет себя „величать“, т. е. называть по полному имени и отчеству. <...> Не любит муж, когда жена называет его ласкательным именем, т. е. (по понятию крестьянина) „неполным“, как бы „детским“ именем или *полуимям*; ему „досадно от этого“ и если иной раз смелая жена продолжает называть его по-прежнему (как до замужества) ласкательным именем, то он ее „учит“, т. е. подвергает побоям, заставляя непременно „величать“. В селениях, ближе расположенных к культурным центрам, обычай этот начинает выводиться, но в глухих деревнях он соблюдается строго» [Завойко 1914: 160].

В сербской народной среде запрет на произнесение имени, соблюдаемый женщиной в семье мужа, распространяется также и на родственников мужа. В черногорском племени Кучи «ни одна женщина не станет называть кого-либо из родственников по имени, она говорит *ћевере* (деверь), а еще чаще — *брале* (брат) [Дучић 1931: 130]. В области Гружа «принято, что молодая жена не называет домашних и их ближайших родственников их личными именами, а употребляет специальные „приятные“ имена, называя деверей *Писар*, *Везир*, *Катан*, *Делибаша*, *Делија*, *Јаблан*, *Деспот*, *Господин*, *Голуб*, *Браца*, *Деша*; братьев отца — *Чиле*, *Чика*, свекра — *Дека*, *Бабо*; свекровь — *Мајка*, *Нака*; тетку — *Кека*, золовок — *Голубица*, *Сека*, *Сеја*, *Лепојка*, *Плавојка*, *Милостива*, *Сладунка*, *Славујка*, *Писарка*, *Бисерка*, *Шећерка*, *Руменка* и т. д.» [Петровић 1948: 285].

Табу подвергается имя покойника или умирающего: «имя покойника запрещено упоминать или во всяком случае его избегают; вместо имени говорят *покојник*, *јадник*, *веселник* и т. п. [Чајкановић 1: 174]; «если же произнести настоящее имя умершего, то можно его этим вызвать» [там же: 183]. В Западной Сербии (Ужице, Пожега) умирающего не смеют позвать по имени, чтобы душа его не «раздвоилась», т. е. чтобы не преградить путь выходящей из тела душе [ГЕМБ 1984/48: 280]. Не произносили имя покойника и в поминальных ритуалах, а также вообще в период соблюдения траура. В Верхнем Полимле «во время траура имя покойника вслух не произносилось. Его заменяли на *он* (*она*), *несчастный*, *бедняга*, *мертвец*, «чтоб ему было легко» (*небило му тешко*) или же просто *покойник* (*покой-*

ница). Если в каком-нибудь доме был ребенок, носивший то же имя, что и умерший сосед, то некоторое время этого ребенка называли каким-либо прозвищем, чтобы произнесением имени покойника не навредить его ближайшим родственникам» [ГЕМБ 49: 190].

У черногорцев племени Кучи имя погибшего считалось опасным; чтобы его не произносить, родственника погибшего, носившего то же имя, переименовывали и в течение семи лет называли другим именем, которое обычно сохранялось за ним на всю оставшуюся жизнь [СЕЗБ 1907/8: 269; Ђорђевић 1941: 201]. В Западной Белоруссии избегали на поминках называть имена умерших из опасения, что умершие могут ночью прийти [Federowski 1897: № 1242].

Сербы избегали также упоминания имен тех, кого считали обладателями «дурного глаза», веря, что одно лишь произнесение опасного имени способно нанести вред, особенно ребенку [Ђорђевић 1938а: 42].

Имя в ритуале. Отношением к личному имени как заместителю человека объясняется широкое использование имени в магической практике, во-первых, в качестве объекта магических операций, посредника, с помощью которого можно воздействовать на носителя имени; во-вторых, в качестве инструмента магии, сакрализующего совершаемые действия и применяемые при этом орудия и повышающие их эффективность. В первом случае магия направлена на носителя имени и осуществляется через его имя (операцию над именем); во втором — магия осуществляется с участием носителя имени и посредством самого имени; объектом же воздействия является другое лицо.

Болезнь, особенно болезнь ребенка, нередко объяснялась неправильно выбранным или «испорченным» именем, поэтому перемена имени (или «перекрещивание») во многих славянских традициях использовалась в народной медицине как средство «перерождения» человека, расторжения его связи с болезнью и обмана демонических сил, насылающих болезнь. В Боснии и Герцеговине часто болеющего ребенка родители нарекали новым именем ради его избавления от болезни [Ђорђевић 1941: 201]. В Подринье (Западная Сербия) ребенка, страдающего падучей, переименовывали в *Вука* или *Вукосаву*, а македонцы, жившие на Охридском озере, давали больным «старозаветные» имена [Барјактаровић 1962: 236].

Украинцы Закарпатья больного (*кволого*) ребенка «продавали» в семью, где дети росли здоровыми, и при этом нарекали его новым, защитным, «заклинательным» именем или просто переименовывали (например, с *Петрика* на *Василька*), «і з того часу як домашні, так і сусіди дитину називали вже тільки цим новим для неї іменем» [Чучка 1970: 43–44]. Аналогичный обряд «продажи» больного ребенка совершался

в сев.-вост. Боснии, при этом «имя по крещению» заменялось новым, «именем по болезни» [Filipović 1969: 104].

Превентивно к переименованию прибегали в семьях, где умирали дети. В Восточной Герцеговине «если у кого-нибудь не держатся дети, а один ребенок все-таки останется в живых, то его не называют именем, полученным при крещении, а меняют ему имя. <...> У православных часто имя ребенка в семье, где не держатся дети, табуируется, а ребенка называют мусульманским именем, обычно *Муџо*» [Филиповић 1967: 258]. В сербском крае Гужа, «согласно народному преданию, существовал обычай повторного крещения больного, чтобы новым именем преградить путь длительной или наследственной болезни, которую народ представлял себе неким живым существом, внедряющимся в тело человека и грызущим его. Перекрещивали также детей, если у родителей „не держались“ дети. Поэтому, говорят, в старое время люди носили по два имени. Перекрещивали и тех, кто женился в глубокой старости, или тех, кого женили в четвертый раз» [Петровић 1948: 263]. В последних двух случаях перемены имени преодолевался запрет на соответствующие акты. Старый человек становился «новым», т. е. молодым, а трижды женатый — «новым», т. е. холостым.

У южных славян переименование как защитное средство применялось и во многих других случаях, в частности, при переезде из одной области (края) в другую¹³ (в том числе и для освобождения себя от греха, который якобы оставался на старом имени), поэтому наличие двух имен у человека, «настоящего» (ср. др.-рус. *прямое имя*), т. е. крестильного, и домашнего, полученного до крещения, или — крестильного и вторичного, «по болезни» или другому случаю, было обычным делом. Столь же обычным было двойное именование (христианским и «народным» именем) в православной церковной и монастырской среде [Вукановић 1940], известное также другим народам, в частности, русскому (ср. в Поучении Владимира Мономаха: «в крещеніи Василии, Русьскымъ именемъ Володимиръ»), где оно, однако, имеет свои культурно-исторические причины и объяснения (см. [Успенский 1996]). Ср. еще древнерусское «княжее имя», присваивавшееся наряду с христианским: «Родися оу Игоря сѣ и нарекоша имя ему въ крщ(е)ньи Андрѣянъ а княжее Стѣславъ» (Ипатьевская летопись. 1177) [СДРЯ 4: 361].

¹³ На кладбище в Пожеге можно прочесть характерную надгробную надпись: «Здесь покоятся земные останки *Велка* и *Милицы*, чье имя по смерти оказалось: *Миџаило* и *Јевросима*. Они переселились из Турции в Пожегу, а преставились в 1868 году» [ЗРНМЧ 1971/2: 47].

Переименование могло быть составной частью инициационного ритуала. Среди украинских ремесленников-гончаров был распространен обряд переименования (наделения новой фамилией или именем) при посвящении в подмастерья молодых работников [Балушок 1993: 69]. Тот же смысл «перерождения» имело переименование при пострижении в монахи, при рукоположении, при принятии княжеского титула («княжее имя»), при крещении у русских раскольников-бегунов перед смертью или уходом из мира [На путях 1989: 294] и других подобных случаях.

Переименование как магический прием, неразрывно связанный с явлением языкового табу, широко применяется и вне сферы антропологии, в частности, при именовании животных в скотоводческой магии. Так, для защиты коров от нечистой силы в купальскую ночь витебские крестьяне их переименовывали: «Выкликая поименно чужих коров, молочные ведьмы водят по росе цедилкою... Для предупреждения такого чаровства нужно переименовать коровьи клички при утреннем выгоне скота в поле накануне Купалы...» [Никифоровский 1897: № 1968]. Переименование применялось и при лечении скота: «Станешь корову лечить, назови *Анной*, а лошадь *Гаўрилой*, а другим именем назовешь, проку никакого не будзець» (Бельский у. Смолен. губ.) [Шейн 2: 553].

Подобные магические функции имеет и «оказиональная» номинация, т. е. ритуальное переименование на срок исполнения какого-нибудь обряда или в целях оберега. Ср. у сербов название полазника (первого посетителя на Рождество) именем *Радован* все то время, пока он находится в доме [ГЕИ 1971/16–18: 141], так же могут называть в течение трех рождественских дней коня и вола (Попово Поле) [Marković 1940: 53]. На Витебщине «вредных в хозяйственном быту животных в Рождество Христово нужно называть не их собственными именами, а другими. Так, например, воробьев следует называть *слепцами*, чтобы летом они не видели посевов; крыс и мышей — *панночками*; ворон и ястребов — *голубями*, волков — *колядниками* и проч. В таком случае эти животные не будут вредить в свое время» [Никифоровский 1897: 228].

Еще одним видом «ономастической магии» является инвокация — речевой акт, состоящий в произнесении имени; зов, призывание, окликаание по имени. У восточных славян существует обычай «окликанья ребенка», если при рождении он не обнаруживает признаков жизни. На Русском Севере ребенка сначала окликали именами родственников, а затем остальными именами. Имя, при котором он оживал, оставалось его именем [ЭО 1890/1: 50]. Украинцы «откликнули» мертворожденного ребенка, чтобы вернуть его к жизни: повитуха кричала ему на ухо различные имена, в зависимости от пола — мужские

или женские [Talko-Hryncewicz 1893: 93]. Чаще всего выкрикивали в таких случаях имена отца или матери: «Если сейчас же после рождения ребенок задыхается, то мальчику кричат на ухо имя отца, а девочке — имя матери» [Чубинский 1877: 5]. В южнорусских областях обычай сохранился до наших дней, ср. экспедиционную запись 1996 года: «У сестры родилась двойня. Мальчик никак в себя не приходил. Бабушка его окликала в окно. Дитя положили на лавке. Баба вышла на улицу и через окно звала по именам: Иван, Фома, разные имена. Богу молилась, а сама окликала, пока на Яшу не пошевелил пальчиками на ручках. Так и стал Яшей» [Власкина 1998: 16]. Ср. еще свідетельство из Астраханской губ.: «При разрешении ежели ребенок не подает голоса и без чувств, бабка топает ногою и вызывает отцово имя, отчего малютка должен показать признаки жизни» [Зеленин 1: 57].

У сербов произнесением имени отца лечили судорогу: «Если кого-нибудь схватит судорога, пусть сразу скажет: „Моего отца зовут Тодор!“, и судорога отпустит» [Милићевић 1984: 307]. Сербские овцеводы окликаньем возвращают в чувство потерявшую сознание роженицу: кто-нибудь из мужчин лезет на крышу, стреляет из ружья и громко произносит имя роженицы [Антонијевић 1982: 58]. У восточных славян, чтобы поскорее забыть покойного мужа, вдова громко кричит его имя в печную трубу [Гура, Кабакова 1995: 294].

Окликание применяется и в скотоводческой магии. У русских известен обычай, по которому хозяйка поутру в Великий четверг «в дымное окошко „кличет скот“ во двор свойственной каждой породе кличкой до тех пор, пока какое-нибудь животное случайно не подаст своего голоса, пока, например, корова не смычит..., что принимается за верный признак, что в наступающем году не падет ни одно животное той породы» [Забылин 1880: 50]. В Вологодской губ. в тот же день «хозяйка в открытую трубу перекликает поименно всю скотину по кличкам ее, а хозяин на улице подражает голосу каждого выкликаемого животного: чтобы скотина держалась дому и не отставала от стада» [Зеленин 1: 261]. В Волынском Полесье окликаньем призывают пропавшую скотину: «Круз комын клычуть, одсунуть комына и клычуть, яка там, як йи называют, так и звать — Маня, чы Била, чы Раба. Гукають, клычуть» (Речица Ратновск. р-на Волын. обл.) [ПА].

Окликание приписывается также нечистой силе, которая, по народным представлениям, не может навести порчу на человека или животное, если не знает его имени (ср. рус. диал. *закликуха*, *кликуха*, *выкликуха* и т. п. ‘ведьма, «окликающая коров» и отбирающая у них молоко’, ‘колдунья’ [Власова 1998: 177–178]); белор. *кликуш* ‘дух, кличущий в лесу или в доме; на его зов нельзя отзываться’ [Носович 1870: 236]. «По славянскому поверью, нечистый дух Мара носит свою голо-

ву под рукою и блуждает ночью под окнами изб, произнося имена хозяев и домашних: кто из них отзовется на голос Мары, тот умрет» [Афанасьев 1996: 294]. Полесская русалка «нарочно перечисляет популярные мужские имена для того, чтобы попасть на имя приведенного в лес какой-нибудь крайнею нуждой человека. Пока человек, названный по имени, не откликнется, русалка с ним ничего не поделает» [Зеленин 1995: 162]. Так же и западнорусские (калужские и смоленские) русалки «нападают только на тех, кто отзовется на их зов» [там же: 228, 258].

Вера в то, что для наведения порчи на человека необходимо знать и назвать его имя, лежит в основе ономастических табу и обычаев двойного именования, перемены имени и т. п., о которых говорилось выше. Но знание имени — не только необходимое условие злокозненных действий мифологических персонажей; имя может полностью заменять человека или животное, и порча может наводиться «на имя» (см., например, [Зиновьев 1987: 129; Ђорђевић 1938а: 65]).

Сербы верят, что молоко у чужой коровы можно отнять и на расстоянии, не приближаясь к ней. Для этого надо, доя свою корову, говорить: «Я дою такую-то корову», называя ее имя [ГЕМБ 1984/48: 355–356]. В Лесковацкой Мораве на праздник Крещение (*Водици*) совершается обряд «изгнания блох» с помощью заклинания, в котором блохи отсылаются «на имя, которое в селе никто не носит» (т. е. за пределы села, в никуда) [Ђорђевић 1958: 357]. В данном случае имя полностью порывает со своим денотатом и из посредника превращается в самостоятельный объект магии.

У южных славян выкликание собственного имени, «самозов» считается эффективным оберегом от змей. Весной, когда человек впервые увидит змею, он должен громко выкрикнуть свое имя, чтобы весь год змеи держались от него на расстоянии слышимости его голоса. Имя, таким образом, становится опознавательным знаком своего, защищенного пространства. Иногда такой самозов приурочен к одному из весенних праздников — дню св. Евдокии (1.III), Тодорову дню (первой субботе Великого поста) и др. В Пожаревацком крае, недалеко от Белграда, в день св. Тодора или св. Иеремии (1.V) брали три камушка, бросали их на три стороны и трижды выкрикивали свои имена, чтобы целый год не видеть змей [Ђорђевић 2: 141]. В Македонии в день св. Евдокии или Сорока мучеников (9.III) девушки собирались возле змеиной норы и выкрикивали свои имена [там же: 170]. Эта магия основана на представлении о том, что каждый человек имеет одноименную с ним змею, которую опасно убить и от которой можно защититься самозовом [там же: 160]. Выкрикиванием своего имени в Метохии лечили также испуг, вызванный змеей или другим гадом [Радунвић 1988: 328].

У восточных славян известны лишь единичные свидетельства об использовании своего собственного имени в качестве оберега. Так, в свадебном обряде русских Владимирской губ. молодых по приезду из церкви «сажают на стул, закрывают сзади полотенцем и заставляют смотреть в зеркало — подарок жениха. Сваха спрашивает, кого они увидели, а молодые называют свои имена» [БВКЗ: 254].

Магическая сила приписывается в народной традиции именам умерших (особенно утопленников), посредством которых как бы испрашивается помощь и защита самих покойных предков, в том числе «нечистых», «заложных» покойников, от которых зависит земной порядок и благополучие людей. По полесским представлениям, при встрече с волком надо назвать имена трех (или девяти) умерших родственников, и тогда волк не тронет [ПЭЛС: 135]. При встрече с русалкой также в качестве оберега следует «читать молитвы и мёртвых вспоминать, имена называют — Виталий чи Татьяна, Маруся...» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл.) [ПА]. В случае пожара рекомендуется трижды обежать дом, выкрикивая имена двенадцати утопленников, тогда огонь якобы не распространится, а пойдет столбом вверх (Голубица Петриковск. р-на Гомел. обл.) [ПА]. Женщина, чтобы не приспать ребенка, «спомынае тры топлэныкы на мя, як звуцца» (Чудель Сарненск. р-на Ровен. обл.) [ПА]. К утопленникам в Полесье и у южных славян обращались по имени с заклинаниями и молебнами об отвращении от села градовой тучи; в случае засухи — о ниспослании дождя, о чем нам уже приходилось неоднократно писать [см. Толстые 1978, 1981].

Характерное для народной традиции представление о сокровенной связи между именем и человеком и, как следствие, между людьми, носящими одно и то же имя, порождает особый вид ономастической магии, основанный на тождестве имен. Лица, одинаково названные, наделяются не только общим характером и общей судьбой, но и способностью особым образом взаимодействовать друг с другом в магических операциях; они считаются наиболее подходящими, оптимальными партнерами, обеспечивающими максимальный эффект как в случаях, когда один из них является субъектом, а другой — объектом магического действия, так и в случае, когда одноименные исполнители объединяют свои усилия, направленные на третьих лиц. В народной медицине хорватов (Доня Стубица) детская болезнь *siputi* (род астмы) лечится следующим образом: приглашается мужчина, носящий то же имя, что и ребенок; он вращает каменный жернов, а женщина обносит ребенка вокруг жерновов и трижды спрашивает: «Что ты делаешь?», на что мужчина трижды отвечает: «Мелю *siputi* этого ребенка!» [NU 1973/10: 170]. Подобное условие соблюдается во врачевой магии у русских Шекснинского р-на Вологодской обл.: для лече-

ния «могильной косточки» (опухоли на суставе) берут землю с могилы человека, имя которого совпадает с именем желающего избавиться от опухоли [Брагина 1980: 70–71].

Многие магические действия, особенно в южнославянской обрядовой традиции, для того, чтобы они были результативны, предписывалось совершать лицам с одинаковыми именами — «именякам» (одноименникам, тезкам). Болгары в Родопах считали, что уберечь новорожденного от смерти в семье, где умирали дети, можно специальным обрядом изготовления за одну ночь рубашечки и повойника, причем делать это должны женщины, удовлетворяющие определенным условиям, в том числе — «две или семь женщин с одинаковыми именами» [Родопи 1994: 142].

В селе Граматиково (Бургасский округ, Странджа) в Великий четверг совершался известный всем славянам обряд «пугания» топором неплодоносящих деревьев в саду, но исполнять его должны были два человека с одинаковыми именами (архивная запись И. Георгиевой) [Арх. ЕИМ: № 576–II]. У сербов области Гружа опаживание села в случае эпидемии производили братья-близнецы или «чистые» парни-«именяки» (тезки) [Петровић 1948: 320]. В окрестностях Белграда (Бели Поток) неженатые парни-тезки разводили «живой огонь», через который прогоняли скот, чтобы прекратить падеж [Тројановић 1930: 65]. Сербской роженице, у которой не было молока, предписывалось взять воду у девяти женщин по имени *Марија* и затем каждое утро в течение девяти дней пить эту воду натошак до восхода солнца [СЕЗб 1934/50: 9]. Девушки Силезии на св. Варвару (4.XII) гадали о замужестве: трясли забор и слушали, откуда залает собака. Забор должен быть поставлен отцом и сыном, и они должны быть одного крестного имени [Pośpiech 1987: 20].

Магической силой обладало, по верованиям южных славян, и единственное (редкое) имя. В Пиринском крае (с. Габрене) «живой огонь», через который прогоняли скот во время эпидемии, должны были разводить два мужчины «с само име», т. е. с именами, которые в селе больше никто не носит [Пирински край 1980: 475]. В Гевгелии девушки для своей ворожбы накануне Тодоровой субботы должны были украсть пшеницы из подноса (миски) девушки или женщины, в семье которой есть «единственное», т. е. не повторяющееся в селе, имя [Тановић 1927: 43]. В болгарской народной медицине совершение тех или иных магических лечебных действий (протаскивание больного через особую рубашу, мазание дегтем и др.) поручалось людям (женщинам) с «единственными» именами [БФ 1993/1: 100]. В обряде Иванова дня на роль главного персонажа (Еньова буля) избиралась девочка, имя которой в селе не повторяется (Ново-Загорско) [СД 2: 187].

Выше уже говорилось о магической роли «останавливающих» имен при имянаречении. Эти имена часто использовались и в ритуалах защитного характера, долженствующих остановить или предотвратить болезнь, мор, стихийное бедствие и подобные беды [см. Толстой 1994б]. У сербов в семьях, где «не держались» дети, не только новорожденного следовало назвать «останавливающим» именем (*Станоје*, *Станко* и т. п.), но и специальный ритуал такого имянаречения должны были исполнять лица с «останавливающими» именами. В окрестностях Сврлига (с. Мечји Дол) в доме, где дети «не держатся», ребенка сразу же по рождении «немолитвенно» (т. е. дома, а не в церкви) крестят и затем относят на *столован камен* (камень-валун), на котором ему прокалывают уши и вдевают в ухо серьгу. Этот магический ритуал производит женщина по имени *Стана* или *Станка* [Петровић 1992: 71].

В Лесковацкой Мораве также относили ребенка на *камен-станац* и звали кого-нибудь из жителей села, чтобы тот дал ребенку имя. Это лицо должно было носить *становито*, т. е. «останавливающее» имя: *Стојан*, *Станијан*, *Станко* [Ђорђевић 1958: 406]. Девушка по имени *Стана* должна была начать тканье обыденной пеленки, которую за одну ночь изготавливали девять девушек, специально приглашенных в дом, где «не держатся» дети [Ястребов 1886: 456]. Во Враньском Поморавье ребенка лечили водой, взятой с трех бродов, в которую три вдовы по имени *Стана* должны были бросить серебряную монету. Там же больного ребенка протаскивали через *Станин* и *Стојанов* рукав [СЕЗб 1984/86: 428]. В области Тимок первую пряжу, выпряденную девочкой по имени *Стана*, сохраняли как лечебное средство от болезней горла [ГЕМБ 1933/8: 62].

Людям с «останавливающими» именами у сербов часто поручалось исполнение ответственных ритуалов по защите села от чумы, мора, града, бури и т. п. В западносербских заклинаниях градовой тучи призываются утопленники с такими именами: «О, Стояна-утопленница! Поверни белое стадо!», «Стой, Стоя и Остоя!» и т. п. (подробнее см. [Толстые 1981: 79]). В некоторых селах Лесковацкой Моравы, чтобы остановить смерть в семье, где подряд случилось две смерти, при похоронах второго покойника закалывают и кладут в могилу рядом с гробом петуха, причем делает это кто-либо из участников похорон с «останавливающим» именем — *Стојан*, *Станко*, *Стаменко* [Ђорђевић 1985: 111]. В районе Призрена для защиты села от чумы ткали обыденное полотно (в течение одной ночи пряли, сновали и ткали); для того чтобы максимально усилить магическое действие обряда, соблюдалось сразу несколько условий: полотно ткали две сестры-близнецы, они должны были иметь созвучные имена, еще лучше — если это были «останавливающие» имена, например, *Стоја* и *Стојанка* [Филиповић 1967: 72].

Имя, особенно имя будущего мужа (жены), часто становится предметом гаданий. На Среднем Урале (Чердынский у.) девушки гадали по бердечку — дощечке для тканья поясов. Перебирали зубчики и называли буквы. На какой букве остановятся, с такой и должно начинаться имя жениха [Чагин 1993: 92]; ср. популярное угадывание имени по нитке, приставшей к одежде. На Рождество рано утром, когда звонят в церкви, девушки на Сумщине «прихватятся и бегут, кого догонять, мужчину первого — так будуть звать мужика. Сестра выскочила и догнала Мишку — и быў Мишка» [Пашина 1995: 232]. Харьковская молодежь гадала накануне Нового года: спрашивали у прохожих имя — такое имя будет иметь и муж или жена [Иванов 1907: 63]. Словацкие девушки в канун Рождества несли мусор на перекресток и по имени встреченного мужчины определяли имя будущего мужа [Horehronie 1969: 277]. У западных славян был распространен обычай варить на Новый год галушки, в которые вкладывались бумажки с именами парней; первая всплывшая при варке галушка должна была содержать имя жениха [см. Виноградова 1981: 31].

Здесь были только обозначены главные аспекты изучения прагматики и культурных функций личного имени в народной традиции. Каждый из них мог бы стать предметом специального исследования. Этнографические и фольклорные источники содержат обильный ономастический материал, который, однако, до сих пор очень мало привлекал к себе внимание лингвистов. Между тем даже те выборочные данные, которые были приведены выше, убедительно свидетельствуют о том, что имя в культурном тексте имеет не только особую, отличную от общезыковой, прагматику, но и специфическую «семантику», особую соотношенность с денотатом, что ономастикон культуры более тесно взаимодействует с апеллятивной лексикой, менее жестко отделен от нее, чем собственные имена вообще¹⁴. Для него характерны те же логические механизмы этимологической магии, табуирования, мифопоэтического притяжения, что и для нарицательной лексики. Но поскольку за личным именем стоит прежде всего человек, оно наделяется особой сакральностью и трактуется как важнейший инструмент, регулирующий отношения человека с миром.

¹⁴ Аналогичные свойства обнаруживают собственные имена в поэтическом тексте. О «размывании» противопоставления ономастики и апеллятивной лексики в творчестве Хлебникова см. [Григорьев 1981].

ДУША

Славянские верования о душе составляют чрезвычайно обширный и разнородный (как в структурном и содержательном, так и в генетическом отношении) комплекс представлений, не складывающихся в единую стройную систему и подчас трудно вычленимых из общего контекста народных воззрений на человека и устройство мира. Самое прямое отношение представления о душе имеют к двум сферам традиционной духовной культуры — к народной демонологии и понятиям о смерти, посмертном существовании и загробном мире. Более частный характер имеет их связь с верованиями, относящимися к животному миру (особенно к хтоническим животным), к растениям, к народной анатомии, метеорологии, астрономии и некоторым другим. Исследователи славянской народной традиции не раз делали попытки систематизировать и осмыслить огромный эмпирический материал о душе, накопленный в этнографических и фольклорных источниках, содержащийся в паремиологии и языке, реконструируемый на основе внешнего сравнения. К наиболее значительным попыткам такого рода относятся труды К. Мошинского [Moszyński 1967], Х. Вакарелского [Вакарелски 1939], В. Чайкановича [Чайкановић 1994], П. Булата [Bulat 1922].

Общий взгляд на относящиеся к душе сведения позволил этим авторам вслед за В. Вундтом принять первичное, в полной мере отвечающее интуитивному восприятию, деление, разграничивающее круг представлений о душе живого человека, пребывающей в теле («телесная» душа, серб. *везана душа, органска душа*), от верований, относящихся к душе умершего, к душе, покинувшей тело и ведущей отдельное от него существование на земле, в потустороннем мире или между мирами («свободная» душа, серб. *слободна душа*). Эти достаточно автономные круги (условно «антропологический» и «космологический») неравноценны по объему и содержанию, каждый из них имеет свое внутреннее членение и свой характерный набор разрабатываемых мотивов, сопрягается с разными сферами верований и представлен разными источниками. С антропологическим кругом представлений связаны по преимуществу темы субстанции души, местопребывания и передвижения души в теле, надделения новорожденного душой и отделения души от тела в момент смерти, временных отлучек души из тела (во сне, обмороке, обмирании и т. п.); со вто-

рым, космологическим — более широкий набор тем, включающий весь посмертный путь души от мертвого тела, через погребальный ритуал, пребывание на земле в поминальные сроки, до назначенного ей места в раю или в аду; затем образ существования души на том свете, ее периодические посещения земных пределов и родного дома; ипостаси, воплощения и вместилища мертвых душ, их демонологические свойства и т. п. Связующим звеном между этими сферами становится момент смерти, трактуемой как выход души (об этом подробнее ниже), а также сам мотив души, покидающей тело: в первом случае это выход души из тела во время сна, предполагающий возвращение; во втором — это полное отделение души от тела, т. е. смерть; в трактовке этих двух нетождественных актов наблюдается, однако, много общего.

В последнее время некоторые аспекты этой многогранной темы получили систематическое рассмотрение на славянском материале. Прежде всего здесь следует упомянуть серию лингвистических работ, в которых сделана попытка эксплицировать «языковой образ» души на материале современного русского языка. А. Вежбицкая в статье 1990 года [Wierzbicka 1990] обратила внимание на значительные различия в частотности и семантике английского слова *soul* и русского слова *душа*, за которыми стоят разные по объему и содержанию концепты: рус. *душа*, кроме религиозного значения, соответствующего англ. *soul*, включает в свой семантический спектр всю сферу внутренней жизни человека, но акцентирует в ней прежде всего эмоционально-психологическую сторону, в отличие от англ. *mind*, соотносящегося преимущественно с интеллектуальным и рациональным миром человека. Если по Вежбицкой, душа — одна из двух составляющих человека, противопоставленная второй составляющей — телу — по признаку принадлежности к духовному, трансцендентному, невидимому миру (тело же принадлежит к материальному и видимому миру), то в наивной антропологии, реконструируемой на том же материале А. Д. Шмелевым, отношения между душой и телом оказываются более сложными: душа, с одной стороны, противостоит телу как нематериальное материальному, а с другой — как бы «входит» в него как один из «органов», который наравне с другими может *болеть*, *быть не на месте* и т. п. Душа воспринимается как некое «вместилище» внутренних состояний человека, а ее субстанцией является дух (наполняющий душу, но существующий и за ее пределами), подобно тому как субстанцией тела является плоть [Шмелев 1997]. Интересные наблюдения над «вещными коннотациями» слова *душа* в русской идиоматике (душа как сосуд, одежда, мешок, помещение, склад вещей, страница, жидкость, рыба, огонь, птица, путь, ландшафт, весы, чрево, росток, каркас и т. п.) предлагаются в работе [Михеев 1999].

В статье [Урысон 1999] на основании анализа значений, сочетаемости, контекстов литературных слов *дух* и *душа* утверждается, что стоящая за ними языковая модель человека не соответствует современным представлениям о мире, а отражает некий архаический образ, в котором сверхъестественные сущности *дух* и *душа* аналогичны материальным сущностям — органам тела и субстанциям тела, однако внутреннюю связь между этими понятиями, несмотря на наличие контекстов, в которых эти слова оказываются взаимозаменяемыми, восстановить на современном материале не удастся.

В работе [Дукова 1988] сделана попытка реконструировать древние славянские представления о душе по данным разных славянских языков и диалектов. Этимология праславянского слова **duša* определенно указывает на связь понятий «душа» и «дыхание» (характерную и для других индоевропейских языков) и тем самым отрицает исконность представлений о нематериальности души. Языковые данные, в особенности диалектная лексика и фразеология, позволяют восстановить многие важные параметры культурного концепта души, находящие поддержку в верованиях и фольклоре, и реконструировать отдельные праславянские клишированные словосочетания: **nikǫdě žyvuje dušę* (нигде нет живой души), **kriviti dušq / dušejq* (кривить душой), **duša sę jъzъ tĕla děliti* (душа от тела отделяется), **(razъ)dĕliti sę s dušejq* (расстаться с душою), **jъzъpustiti dušq (duxъ)* (испустить душу / дух), **bariti sę sъ dušejq* (бороться с душой), **jъtĕni dušq na jęzъsę* (иметь душу на языке), **(sъ)bъrati dušq* (собирать душу).

По данным лексики и фразеологии славянских языков, душа предстает в нескольких ипостасях: 1) как телесный орган: *душа болит, содрогается* и т. п., ее можно *вытряхнуть, продать, вложить во что-нибудь, вырвать* и т. п., причем телесная душа часто понимается сугубо материально, как предмет, который можно *разбить, разорвать, вытянуть* и т. п.; 2) как емкость, сосуд,местилище духовной субстанции (духа): ее можно *раскрыть* (чеш. *otevřít svou duši někomu* [Zaorálek 1963: 83], *распахнуть*, она может быть *закрыта*, но к ней можно *подобрать ключи*; у нее есть *глубина* (рус. *до глубины души*, с.-х. *из дубине душе*), *дно, тайники и закоулки*; ее можно *наполнить, излить, выплакать* и т. д.; она может быть *широкой, полной и пустой*, опустошенной (укр. *порожня душа*); на душе может быть *легко, тяжело, светло, радостно*, но на ней может лежать *грусть, тоска, камень*; в нее можно *запасть*; в нее или на нее можно *войти, влезть* (с.-х. *ući kоти и dušu* (войти кому-н. в душу), *popeti se kоти na dušu* (залезть кому-н. на душу) ‘досадить кому-н.’ [Matešić 1982: 111]); на нее можно *брать грех* и т. п.; 3) как живое существо: душа может *радоваться* (укр. *душа / серце радується; душа тішитися* [ФСМ 1:

277]), *замирать* (укр. *завмирати душею* [там же: 283]), *рваться* (укр. *душа рвется* [там же: 277]), *вываливаться* (пск. *душа валится, вывалилась* ‘о сильном желании, привязанности или страхе’ [ПОС 10: 67]), *проситься*, испытывать желания (укр. *куди душа забажає, захоче, запрагне* [ФСУМ 1: 281]) и *изъявлять волю* (ср. *по велению души*; укр. *за велінням души* [там же: 285]), *петь*, *плакать* (белор. *душа заплакала* ‘о человеке расчувствовавшемся’ [Станкевіч б/г: 337]), *пищать* (ср. словац. *duša mi piští za tým* (душа просит чего-то) [Záturecký 1965: 191, № 84]; *aż dusza piszczy* [NKPP 1: 507]) и т. д.; душа может *расти* (укр. *душа в гору росте* ‘о состоянии радостного возбуждения, подъема и т. п.’ [ФСУМ 1: 277]; пол. *aż dusza rośnie* [NKPP 1: 507]), *гулять*, *спать* (чеш. выражение, характеризующее невнятно говорящего человека: *mluví a duše v něm spí* (говорит, а душа в нем спит) [Zaorálek 1963: 82]), *есть*, испытывать жажду, мыться, ощущать тепло и холод (рус. *согреть душу*, укр. *зігріти душу, охолождувати душу* [ФСУМ 1: 286–287]; с.-х. *peči koga na duši* (печет душу) [Matešić 1982: 114]; *душа горит*); она может быть *живая* (пск. *живая душа* ‘приличный человек’ [ПОС 10: 66]) и *мертвая*; ее можно *ранить*; она может иметь возраст (ср. чеш. выражение об умершем в детском возрасте: *měl starou duši* (у него была старая душа) [Zaorálek 1963: 83]); она может быть *слепой*, но у нее могут быть и глаза (пол. *widzieć kogo / co oczami duszy* (видеть кого-н. / что-н. глазами души) [NKPP 1: 507]), и даже душа (ср. пол. *dusza duszy* ‘нечто самое дорогое’). Каждый из этих образов связан со своим кругом контекстов и выявляет свой ряд характерных признаков, приписываемых душе. Несколько слабее очерчен в языке «информационный» образ души как «текста», который можно читать (ср. рус. выражение *читать в чужой душе*), так же как и другие «интеллектуальные» или «этические» трактовки души (ср. чеш. выражение о глупом человеке: *mít chlupatou duši* (иметь волосатую / мохнатую душу) [Zaorálek 1963: 83]; рус. пск. *кривая душа* ‘лживый человек’ [ПОС 10: 66]).

Трактовка души как органа тела подтверждается прежде всего универсальной синонимией слов *душа* и *сердце* во множестве контекстов: *душа / сердце не на месте*; *душа / сердце болит, разрывается*; *всей душой / сердцем*; *душевный / сердечный человек*; *бесдушный / бессердечный* и т. д. В русских диалектах *душа* может обозначать ‘грудь’ [СРНГ 8: 280; ПОС 10: 66]. Душу объединяют с другими частями тела и ее предикаты: ее способность болеть, ныть, затекать и т. п. Вместе с тем, душа противопоставляется другим частям тела по ряду существенных признаков — не только часто приписываемой ей невидимостью и нематериальностью, но прежде всего своим более высоким «рангом»: она составляет вместе с телом (т. е. со всеми органами вместе)

человека как целое, как живое существо, ср. такие выражения, как пол. *duśq i cialem* (душой и телом, т. е. полностью, целиком, всем своим существом (быть преданным, принадлежать, отдаться и т. п.)) [Skorupka 1: 194], с.-х. *biti dušom i tijelom uz koga* (быть душой и телом, т. е. всецело, за кого-л.) [Matešić 1982: 111], укр. *душею і тілом* ‘то же’ [ФСУМ 1: 283].

Некоторые атрибутивные характеристики, приписываемые душе, отмечают такие ее физические параметры, как размер: душа может быть *великой* и *малой* (чеш. *mít v sobě malou dušičku* ‘испытывать страх’ [Zaorálek 1963: 84], ср. рус. *малодушный*), *короткой* (рус. карел. *душа коротка петъ* ‘об отсутствии сил, интереса, энтузиазма’ [СРГК 2: 13]; заурал. *душа стаеа коротка* ‘об одышке’ [СРНГ 8: 281]), с у б с т а н ц и я и ф а к т у р а: душа может быть *сухой* (чеш. *schla v něm dušička* (душа в нем сохла) ‘о человеке, испытывавшем страх’; *mít zaschlou duši; zaschlou v něm duše* ‘о человеке в предсмертном состоянии’ [Zaorálek 1963: 82–83]), *тонкой* (чеш. *mít tenkou duši* ‘о худом, тощем человеке’ [там же: 83]), *мягкой* (болгары о мягком [тесте] говорят: *мек като душа* [ФРБЕ 1: 483]).

Однако главное отличие души от других частей и органов тела состоит в ее способности перемещаться внутри тела и даже выходить за его пределы. Если в русском литературном языке душа *уходит в пятки* от страха и *готова выскочить* от волнения, беспокойства и т. п., то в других языках возможности ее перемещений под действием страха (реже — других сильных эмоций) значительно шире. Так, от страха душа может оказаться *не на месте* — на плече (пол. *chodzić z duszą na ramieniu* [НКРР 1: 510]), за ушами (чеш. *mít duše za ušima* [Zaorálek 1963: 83]), в коленях (пол. *dusza mu już wlaźła w kolana* [НКРР 1: 510]), в пятках (пол. *dusza siedzi komuś w piętach; poszła, uciekla komu w pięty* [там же: 510]; рус. *душа в пятки ушла*; укр. *душа в п'яти тікає; душа в п'ятках опинилася* [ФСУМ 1: 278, 284]), в штанах (пол. *dusza uciekla mu do galot; ma duszę w portkach* [НКРР 1: 510]; чеш. *měl duši v gatích* [Zaorálek 1963: 83]); душу можно *выпустить* и *выплюнуть* от страха (словац. *skoro dušu vypustil / vypl'ul* [Smiešková 1988: 52]).

Но главным «контекстом», в котором проявляет себя эта способность души перемещаться, оказываются выражения, характеризующие состояние крайнего изнеможения, смертельной усталости, болезни, истощения жизненных сил перед смертью, перед окончательным выходом души из тела. О человеке, находящемся на грани жизни и смерти, говорят, что у него душа — на языке (с.-х. *dršće komu duša na jeziku* [Matešić 1982: 111]; чеш., словац. *duša na jazyku* [Bartoš 1906: 72; Záturecký 1965: 67, № 635]); на губах (чеш. *mít duši na pysku* [Zaorálek 1963: 83]); за зубами (болг. *държа душата си зад зъбите; душата му е до зъбите* [ФРБЕ 1: 285, 289]); чеш. *mít duši za zuby*

[Zaorálek 1963: 83]; в зубах (болг. *носи душата в зъбите си*; *душата ми е / седи / се е запряла / се е събрала / е дошла в зъбите* [ФРБЕ 1: 286]); в носу (с.-х. *došla komu duša u nos*; *duša je / stoji / skupila se komu u nosu*; *nositi dušu u nosu*; *s dušom u nosu* [Matešić 1982: 111]; серб. *душа му у носу стоји* ‘об умирающем’ [Чайкановић 2: 262]; проклятие: *Душа ти на нос да излазила!* (Чтоб у тебя душа на нос вылезла) [Златковић 1989: 32]); в горле (с.-х. *stoji duša u grlu* [Matešić 1982: 111]); под горлом (с.-х. *došla komu duša pod grlo* [там же]); в ямке на шее (с.-х. *došla komu duša u podgrlac* [там же]); в кадыке (с.-х. *duša stiže do jabučice* [там же]); под ногтями (болг. *душа и под нокът остая*; *душа се крие и под нокът*, *душата ми е закрепила под ноктите* [ФРБЕ 1: 285, 286]); в ногте (болг. *душата ми се е събрала в нокът* [там же: 286]); на ладони (*čo hned' dušu na dlaň vyložíš / vychráčеш* [Záturecký 1965: 293, № 468]); на локте (рус. пск. *хоть душу на локоть* ‘во что бы то ни стало’ [ПОС 10: 67]); в костях (с.-х. *jedva nositi u kostima dušu* [Matešić 1982: 111]).

* * *

Как и во многих других случаях, язык удерживает на протяжении веков весьма существенные параметры культурного концепта, соотносимого со словами *душа*, *дух* и смежными или коррелирующими с ними языковыми единицами (словами и выражениями), однако сохраняемые языком признаки могут служить лишь косвенным источником, позволяющим восстановить древнюю (средневековую, праславянскую и более раннюю) наивную антропологию весьма фрагментарно. Несравненно более полную картину способны дать свидетельства самой устной традиции, ее вербальные и невербальные формы — верования, ритуалы, запреты и предписания, фольклорные тексты и т. п. В этой области в последнее время также появились новые работы, систематизирующие разнообразный и разноплановый материал этнографических описаний и фольклорных свидетельств. Л. Н. Виноградова опубликовала весьма удачную и полезную сводку по одному из ключевых вопросов народной концепции души — по вопросу о многообразных воплощениях души (прежде всего души, покинувшей тело после смерти), о душе, принимающей облик птицы, насекомого, животного, растения, ветра, тучи, звезд, комет, блуждающих огней, предметов и т. п. [Виноградова 1999]. Этой же теме была посвящена интересная статья словенской фольклористки М. Менцей «Душа умершего в виде животного у древних славян» [Mencej 1995]. Краткое изложение основных славянских народных представлений о душе дано в словарной статье [Толстая 1999б].

Настоящая работа, естественно, не может претендовать на полное раскрытие темы; в ней будут рассмотрены лишь некоторые ее аспек-

ты, по которым автору удалось собрать сколько-нибудь репрезентативный материал; отдельные параметры и направления по необходимости будут лишь обозначены. Пожалуй, менее всего нового удастся сказать здесь о мифологических в узком смысле слова аспектах верований о душе, т. е. о посмертном существовании душ в загробном мире, о демонических душах умерших, душах-демонах — отчасти по причине их лучшей изученности [Виноградова 2000], отчасти — потому, что они требуют специальных предварительных разработок. Главное внимание мне хотелось бы уделить как раз тем мотивам, которые более всего «разрабатываются» в языке (субстанция души, соотношение духа и души, души и тела и др.), а также менее изученным пространственным и временным параметрам существования души, тому, что можно условно назвать *хронотопом души*. До сих пор не было, как кажется, обращено должного внимания на локализацию души во всех сферах ее обитания (как в микрокосме, так и в макрокосме: в человеческом теле, в освоенном жизненном пространстве дома, села, в «чужом» внешнем мире, в потустороннем мире) и на всех этапах земной жизни человека и его посмертного существования и, главное, на зависимость материальных воплощений души от этих временных и пространственных характеристик. На первый взгляд, эти мотивы далеки от мифологии; в действительности же они обнаруживают тесную связь с древнейшими мифологическими представлениями о мире и человеке и составляют органическую часть мифологической антропологии.

Народные верования о душе, какими их застают собиратели и исследователи XIX и XX вв., обнаруживают безусловное и значительное влияние христианского учения, однако усвоенные народной традицией христианские элементы предстают в ней в существенно измененном, мифологически «переработанном» виде, органически вписанном в мифологическую картину мира. Христианская концепция души исходит не из бинарной оппозиции (тело — душа), а из тернарной: тело — душа — дух. Апостол Павел различает в человеке дух (пнеума), душу (психэ) и тело (сома). Душа (психэ) оживляет тело, а дух (пнеума) обращен к возвышенному человеческому бытию, к жизни, вдохновляемой Духом Святым. Пнеума (= дух) будет спасен и станет бессмертным, его освятит милость Божья; но влияние духа через душу (психэ) будет обращено и на тело, и тем самым на всего человека, такого, какому предназначено жить на этом свете и каким он станет снова после всеобщего воскресения. Ср. I-е послание ап. Павла Солунянам [V, 23]: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа»; Послание ап. Павла к Коринфянам [XV, 44]: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное, есть тело душевное и есть тело духовное». Отголоски та-

кой трактовки души можно встретить и в народных верованиях, ср. полес. «Дух на небо иде, а душа в землю», «Душа, вона шчо, вона никуда не попадає, згниває» (Глинное Рокитновск. р-на Ровен. обл.) [ПА]. Но, как правило, дух и душа в народном языке не различаются (или во всяком случае не противопоставляются) и выступают как синонимы.

Наличие души в славянской народной традиции считается неотъемлемой чертой человека, его главным признаком, часто (но не всегда) — признаком, отличающим его от животных; нередко, однако, этот признак приписывается только людям христианской веры, а иноверцам народное сознание отказывает в существовании души, наделяя их, как и животных, заменяющим душу «паром» (*парой*). По свидетельству Н. А. Иваницкого, вологодские крестьяне «у турок и евреев души не признают. „Это псы, от них псиной и пахнет“. Другие же признают в них душу, но называют ее поганой. У животных тоже отрицают душу. „У них пар, а не душа“» [Иваницкий 1890: 118]. По верованиям владимирских крестьян, «различаются души мужского и женского пола, при этом отношение к последней крайне уничижительное: „у бабы не душа, а голик“. По мнению крестьян, душа у людей другой веры „до Бога не доходит“. У животных же души нет, а есть „живой дух“... У животных души не бывает, за исключением медведя, у которого она имеет вид щенка» [БВКЗ: 145]; «Душа, по народному мнению, во всяком человеке, какой бы он ни был народности, одинакова, но при этом христианская душа — светлая, все остальные темные» [там же].

Среди славянских свидетельств о душе сравнительно часто встречаются упоминания о людях, имеющих две души; обычно двоедушие трактуется как признак демонического и опасный, характерный для людей-демонов. В верованиях карпатских украинцев и поляков «двоедушникам» приписывается способность управлять градовыми тучами и ливнями: во время сна одна их душа остается в теле, а другая, демоническая, покидает тело и отправляется на борьбу с тучей, а затем, отогнав тучу, возвращается в спящее тело. То же самое делают южнославянские «здухачи», сражающиеся во сне с алами, предводительствующими градовыми тучами (см. [Левкиевская, Плотнокова 1999; Плотнокова 1999]). После смерти обладатели двух душ становятся опасными демонами — вампирами, атмосферными демонами и т. п.

Нередко полагают, что двумя душами обладают беременные женщины: «Кождий чоловік має лиш одну душу. Дві душі може мати жінка, що носить у собі дитину, бо й та дитина має у собі душу» (Карпаты, Снятинский повет) [Гнатюк 1912а: 306]. То же верование отражено в полесском заговоре на роды: «святая прочиста Божа Мать приступи ида поможи ключики замочки атмукнитеса касточки (звать) разойдитеса пустите две души на белой свет адну невидную а другую грешную» (из

тетради переписано Э. Г. Азимовым в с. Жаховичи Мозырск. р-на Гомел. обл.) [ПА]. Тамбовские крестьяне до сих пор верят, что «у чижолой бабы две души — своя и дитячья, поэтому она двоедушница. А души они разные бывают: о каких не молятся, каких не поминают, те души злые, неприкаянные. Вот такие тоже могут вселиться во чрево женщины, а она знать ничего не будет, пока ребенок не подрастет, поэтому в пост, перед праздником *плоть спускать* грех, а то неприкаянная душа вселиться может» [Поповичева 1999: 182]; «Люд раньше темный был — бабу чижелую как бы побаивались. У нее ведь душа в душе, и кто знает, какая в ней душа живет — добрая, праведная, Богом посланная, али злая, неприкаянная» [там же: 216].

Но в относительно редких случаях обладание двумя душами приписывается обычным, нормальным людям. Так, по верованиям силезских крестьян, «każdy człowiek posiada dwa duchy. Jeżeli przy chrzcie nadano mu tylko jedno imię, to po jego śmierci drugi duch (dusza), nie posiadający imienia, chodzi i napastuje ludzi» (каждый человек обладает двумя душами. Если при крещении ему дать только одно имя, то после смерти человека другой его дух (душа), не получивший имени, будет ходить и досажать людям) [Lehr 1984: 231]. Македонцы-мусульмане из Скопской котлины считали, что «човек има две душе: једна је увек уз њега, а друга, за коју се ништа не зна, иде кад човек спава, шета и тако човек сања» (У человека две души: одна всегда при нем, а другая, о которой ничего не известно, выходит, когда человек спит, и блуждает, и это человек видит во сне) [Филиповић 1939: 496]. По представлениям македонских крестьян из окрестностей Охрида, «мачката има девет (според някои единаест) души и за това лесно не умира» (Кошка обладает девятью (а некоторые считают, что одиннадцатью) душами, и потому ей трудно умереть) [СБНУ 1898/15: 62].

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДУШИ

В теме происхождения души следует различать две стороны: условно — этиологическую и антропологическую, т. е. вопрос о происхождении души как элемента мира и о ее появлении или зарождении у индивидуального человека. Этиологические легенды, восходящие к апокрифической книжной традиции и разрабатывающие ветхозаветные мотивы творения человека, трактуют появление души у первого человека в соответствии с библейским текстом и согласно с этимологией слова *душа*: сотворив Адама из праха земного (из глины, из теста и т. п.), Бог *дунул* в него и *вдохнул* в него душу («И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» [Быт. 2, 7]). В дуалистических легендах созда-

ние тела человека может приписываться сатане, а создание души — Богу; в рассказах об осквернении сатаной тела Адама часто говорится о том, что слепив тело Адама, Бог отправился на небо за душой. Популярными у славян оказались также воспринятые из книжных текстов архаические мотивы творения человека из элементов космоса, причем дух, дыхание, душа обычно считаются происходящими от ветра: «От многих ли частей Бог сотвори первого человека Адама? *Ответ.* От осьми частей: первая от земли, вторая от моря, третья от солнца, четвертая от камня, пятая от облак, шестая от ветра, седьмая от света, восьмая от Святаго Духа. *Толкование:* От земли тело, от моря кровь, от солнца очи, от камня кости, от облак мысли, от ветра дух, от света свет, от Святаго Духа разум» [Зеленин 2: 567]. Подробнее см. [Криничная 1989; Кузнецова 1998; Толстая 1998б; Кабакова 1999].

Среди верований, не обнаруживающих прямой зависимости от книжных источников, к наиболее популярным объяснениям происхождения «индивидуальной» души относится представление о том, что души умерших переселяются в новорожденных: «Як человек умре, душа его наделяеца другому» (Жаховичи Мозырск. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Бўог сваго нічого нікому не дае: ані шчасьця, ні долі, ні багацтва, ні здароўя, ані нічога ніякусенькага... Наэт і душы Бўог свае не дае як дзіця родзіцьсе, але у аднаго чалавека выме, а другому дасьць: то адно умре, а на тое другое народзіцьсе» [Federowski 1897: 220, № 1031].

Весьма устойчивы подобные представления в восточносербском ареале: «Кад изађе душа из човека она се препороди у дете» (Когда душа выйдет из человека, она возродится в ребенке); «Кад једно умре, друго се задија» (Когда один умрет, зародится другой); «Кад човек умре у исто време неко се роди. Душа уђе у дете» (Когда человек умрет, в это время кто-то родится. Душа войдет в ребенка) [Петровић 1939: 33]. При этом обнаруживаются противоречивые мнения относительно срока жизни переселившейся души — одни считают, что ребенок будет жить столько же, сколько прожил человек, чья душа досталась ребенку: «Кад човек умре, његова душа уђе у дете што се роди. Ако је душа старог човека, дете ће дуго да живи. Ако је душа младог, дете ће мало да живи. Колико је живео човек у кога је душа била раније, толико ће живети и дете» [там же: 34]; другие же полагают, что ребенок проживет лишь столько лет, сколько «не дожил» до отпущенного ему срока прежний обладатель этой души: «Дете је умрло у другој години свога живота. Наше бабе кажу: То је била душа неког умрлог старца, коме је остало да живи још две године. — Тако бабе гатају, шта ја знам» (Ребенок умер на втором году жизни. Наши бабы говорят: это была душа какого-то умершего старика, которому оставалось жить еще два года. Так бабы говорят, а там не знаю) [там же].

По поверьям восточной Сербии, душа может возрождаться только трижды, иногда с интервалом в 500 веков: «Умре човек, дух оде горе. Прође 500 векова, дете се роди, уђе душа у њега. То су људи другога века. Опет човек умре и душа изађе, прође 500 векова опет се дете роди, душа уђе у њега. То су људи трећег века. Три пут се душа роди, прође пуно петстотина векова. После трећег века ко зна шта је с њом, с душом. Ништа. Више се не враћа на земљу. Испадну векови кад се покојник (мисли се на душу) дигне. Трећи пут га нестане» (Умрет человек, дух отойдет вверх. Пройдет 500 веков, родится ребенок, душа войдет в него. Это люди второго века. Снова умрет человек и душа выйдет, пройдет 500 веков и опять родится ребенок, душа войдет в него. Это люди третьего века. Три раза душа рождается, пройдет много пятисотлетий. После третьего века кто знает что с ней, с душой. Ничего. Больше она не возвращается на землю. Пройдут века с того времени, когда покойник, т. е. душа, отлетит. В третий раз ее уже не станет) [там же].

Часто считается, что человек рождается вместе с душой, которую кто-то (Бог, ангел) «вкладывает» в тело, но вопрос о том, когда и каким образом это происходит, решается по-разному. В частности, появление души может связываться с моментом зачатия («Бог дает человеку душу в час зачатия, поэтому аборт — делать грех» (тамбов.) [Поповичева 1999: 171]), со второй половиной беременности или конкретно с моментом, когда ребенок впервые начнет двигаться во чреве матери: «В некоторых местах мужья избегают во второй половине беременности иметь с женой половые сношения, так как в это время ангел приносит младенческую душу и вкладывает ее в зародившегося ребенка» (Ростов. у. Яросл. губ.) [Попов 1996: 435]; «душа бере початок від матері немовляти і в той час входит у тілице, коли немовля перший раз порушиться» [Гнатюк 1991: 397]; «душу дает Господь. Душа от Бога. У его /ребенка/ душа ешо в утробе матери, в утробе матери назначается. Бо написано, шо в утробе матери назначается дитине и вик, скільки она проживе, а душа, шо бється в животе дитина, бється. Ише оно в утробе, але уже оно порушится, уже жить появляется и растет» (Речица Ратновск. р-на Волын. обл., запись Г. И. Кабаковой от информантки-баптистки). Ср. также др.-рус. «Тако и во оутробѣ женьсть первѣе w(т) сѣмени зижеть тѣло. по пати м(с)цствѣ же ду(шоу)» (XIV в.) [СДРЯ 3: 105]. По чешским верованиям, отраженным в заговорных текстах, Господь «вливает» душу в ребенка на сороковой день, и этот момент и считается «зачатием» ребенка: «Počalo se dítě v mateři své čtyřicátý den, když Pán Kristus do toho těla duši vlil...» [Вельмезова 1999: 11].

Что касается способов попадания души в человеческое тело, то в соответствующих языковых выражениях используются глаголы, созда-

ющие образ помещения некоего предмета в замкнутое пространство, такие как *вложить*, *всадить*, *всунуть* и т. п. Ср. пол. «Pan Bóg stworzy, duszę włoży — i tyle» (Господь сотворит, душу *вложит* и все); «Lepi, żeby buł Pan Bóg duse we wirzbe *wsadził*, jak w ciebie» (Лучше бы Господь душу *всадил* в вербу, чем в тебя) [NKPP 1: 187/ № 511]; чеш. «Do čeho to pán Bůh duši *vstrčil!*» (И во что только Господь душу *всунул!* — о глупом человеке) [Zaorálek 1963: 83].

Существует, однако, и другая точка зрения, согласно которой ребенок рождается без души или с «неполноценной» душой и только со временем и посредством специального ритуала (крещение, имянаречение) приобретает настоящую душу: по белорусским и украинским представлениям, до этого у ребенка не душа, а *пара*, как у животных и инородцев [СД 2: 659; Кабакова 2001: 110]. Любопытное полесское свидетельство, согласно которому «дитя до семи год души не мае, душа — це грих, вона у дорослих» (Глинное Рокитновск. р-на Ровен. обл.) [ПА] остается пока единичным.

ДУША И ТЕЛО

В народной антропологии душа и тело составляют своеобразный бин: с одной стороны, они образуют неразрывное единство, ибо тело без души не может существовать, с другой — по многим важным параметрам противопоставляются друг другу. В значительной степени это противопоставление отражает христианскую концепцию души как высшего, бессмертного, праведного начала, связанного с небесным, божественным миром, и тела — как земного, «тленного», низменного, греховного и «дьявольского». Ср. полес. «Тело умирает, а душа на небо иде» (Новый Двор Пинск. р-на Брест. обл.) [ПА] и еще выразительнее: «Душа йде в небо до Бога, а падло до земли» (Сварицевичи Дубровицк. р-на Ровен. обл.) [ПА]. Привязанность души к телу в определенной степени продолжается и после смерти: бессмертная душа как бы сохраняет контроль над оставленным ею телом, присутствует при погребении, летает над могилой, следит за тем, чтобы тело было предано земле должным образом. Вологодские крестьяне воображали, что душа умершего, ходящая в продолжение сорока дней «по своим местам», спрашивает: «Над чем плачут?» — «Над твоим телом», — отвечают ей [Иваницкий 1890: 116]. По поверьям крестьян Купянского у. Харьковской губ., «душа утопленников, тела которых не были вынуты из воды и не преданы земле, каждую ночь в виде собаки приходит к телу и воет на берегу, а потом бросается в воду и там стонет, свистит, кричит: О-ох! о-ой!» [Иванов 1893: 63]. В. Гнатюк приводит еще одно свидетельство П. Иванова: «В часі похорону супроводжує

тіло на цвинтар і як його закопують, душа плаче та питає: Йой, а я де буду? А хрест, що закопують на могилі, відповідає: Не бійся, я з тобою. По похороні прилітає душа до хати і вечереє. Потому навідується до дому в ті дні, коли її поминають. Поза тим душа не показується ніколи, хіба що покутує на землі за якісь гріхи» [Гнатюк 1912: VI].

Демонический характер душ «заложных» покойников, умерших «не своей» смертью, нередко объясняется тем, что связь души с телом была разорвана раньше времени, что душа покинула тело, не дождавшись отпущенного ему срока бытия. По поверьям западных украинцев, души умерших несчастной смертью остаются на земле до того времени, пока должно было жить их тело [Потушняк 1941: 21], причем больше всего боятся висельника, так как если кто повесился, поднимается сильный ветер, который ломает и выворачивает с корнем деревья, срывает крыши с хат, уничтожает сады. Ветер бушует до того времени, пока висельника не похоронят, обычно три дня. Висельник страшит на месте гибели до тех пор, пока должна была продолжаться его жизнь. Самую большую силу он имеет во время слабого месяца [там же].

МЕСТОПРЕБЫВАНИЕ «ЖИВОЙ» ДУШИ (ДУШИ В ТЕЛЕ). К числу наиболее общих, часто не формулируемых представлений, относится убеждение, что душа помещается, живет, обитает в теле (а не рядом с ним, над ним и т. п.) [Moszyński 1967: 593–594], *внутри, в середине* и т. п. (сев.-запад и запад Польши), «в каждом кусочке тела» (пол. живец. «Во всем теле бывает душа, ведь когда палец отсохнет, в нем уже не будет души» [Moszyński 1967: 594]; др.-рус. «Тако и душа по всемоу тѣлоу дѣйствоуетъ пятыю слоугъ своихъ, рекше пятію чювьствиі» [Срезневский 1: 749], т. е. понимается как жизненная сила, субстанция жизни. Такое понимание души отражено и во многих языковых клише, ср. распространенные обозначения смерти типа *душа вышла* и т. п. Чаше встречается представление, согласно которому душа локализуется в определенном месте тела, в том или ином ее члене или органе, ср. выражения, характеризующие аномальные состояния человека: *душа не на месте, в чем только душа держится*; рус. диал. орловск. *души нет* ‘волноваться, тревожиться’ [ОГ: 78].

Вместилищем души в теле могут считаться:

сердце (ср. рус. диал. петербург. *душа* ‘сердце’: «Душа у тебя так и дрыгае» [СРНГ 8: 281]) — рус. волог. «Душа у человека помещается в сердце, а исходит изо рта» [Иваницкий 1890: 118]; рус. арханг. «Душа — это сердце. Полсердца улетит <в момент смерти>, а другая половина останется» (Тихманьга Каргопол. р-на) [АА]; пол. «Gdzie jest serce, tam dusza jest» (Где сердце, там и душа)

[Moszyński 1967: 595]; сев.-белорус. и укр. подольск. «Душа везде в теле, но в сердце больше всего» [там же]; пол. тарнопол. «Dusza bije (pulsuje?) pod piersiami» (Душа бьет в груди) [там же]; болг. пловдив. «Душата е като въздух, тя е в сърцето на човека, излиза при смъртта от устата му» (Душа — как воздух, она в сердце человека, выходит в момент смерти у него изо рта) [Арх. ЕИМ: № 881–II]; болг. петрич. «Душата се намира в лявата част на тялото. Кръвта ли ще е това» (Душа находится в левой части тела. Видимо, это кровь) [Арх. ЕИМ: № 776–II]; о соотношении души и сердца см. также [Никитина 1999];

желудок — «Душа сидит немного пониже [сердца], в желудке» [Даль 1996: 74]; живот: пол. «Dusza przebywa w piersiach albo w brzuchu» (Душа пребывает в груди или в животе) [Moszyński 1967: 595]; укр. подольск. «U mężczyzny dusza jest koło serca, a u kobiety — w brzuchu» (У мужчины душа около сердца, а у женщины — в животе) [там же]; аналогичное болгарское верование отмечает Х. Вакарелски [Вакарелски 1990: 35];

горло, глотка — В Черногории «многи мисле да се душа налази негде у гуши, па је грехота око ње пипати» (многие считают, что душа находится где-то в глотке, поэтому грех дотрагиваться до этого места [другому человеку]); если же это случайно произойдет, следует подуть на пальцы [Чайкановић 2: 135];

голова (иногда даже мозг — пол. [Moszyński 1967: 594]) — пол. живецк. «(Dusza jest) w głowie, bo jak mu [tn. człowiekowi] głowę utną — to nie żyje, a jak rękę — to żyje» (Душа в голове, так как если голову отрезать, человек умрет, а если руку, то нет) [Moszyński 1967: 594]; др.-рус. «Доуша съидитъ въ главѣ, оумъ имоущи яко же свѣтлое ꙗко» [Срезневский 1: 749]; полес. «Душа седзиць ў галаве чалавека, а па смерци лециць да Бога белым голубцам або агончыкам, бо наче свечечка, а ў пекла чорным крумкачом» [Pietkiewicz 1938: 150–151]. Представление о голове как местонахождении души, отмеченное в некоторых локальных традициях Болгарии, подтверждается археологическими находками черепов с забитыми в них железными гвоздями — таким способом уничтожалась душа предполагаемого покойника-вампира [Вакарелски 1990: 35];

глаза — пол. силез. «Душа пребывает в глазах, а когда человек умирает, то глаза лопаются (*pękają*)»; «когда человек умирает, то из глаза выходит слеза, это и есть душа, которая вышла из тела» [Moszyński 1967: 594]; ср. также полес. «Душа вышла — выйде дыханне, дыхне два раза, слёзы выкатят з очей; так само и у скотины» (Стодоличы Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА]. На Запад-

ной Украине (Снятинский повет, Львовщина) отмечено поверье, по которому душа помещается в зрачке: «Про чоловічка в оці (здрічок, здрик) каже дехто, що се душа. Є люди, що дивлячись другому в очи, можуть того чоловічка з'їсти, а тоді чоловік тяжко занедужає, а — не ратований — може й зі світа піти» [Гнатюк 1912а: 324]; «Тот чоловічок у оці, то душья того самого чоловіка»; «Інші кажуть: там пробуває ангель-хранитель того чоловіка» [там же: 307];

кости — По сербским верованиям, «док постоје кости, дотле живи и душа, и према томе постоји могућност за евентуално ускрснуће» (Пока существуют кости, жива и душа, и значит, сохраняется возможность воскресения) [Чајкановић 5: 73]. Ср. еще серб. выражения *запекла му се душа у костима* (запеклась у него душа в костях) ‘об очень старом человеке’; *дух му се у кости забио* (дух забился у него в кости) ‘о том, кто лежит, словно мертвый’; *једва носим у костима душу* (едва ношу душу в костях) [там же]. Можно также вспомнить известный сказочный мотив воскресения из костей, обряд вторичного погребения и связанный с ним мотив почитания костей, сербский юрьевский обычай, по которому каждый член семьи должен откусить от жертвенного ягненка, но при этом ни в коем случае нельзя сломать кость, чтобы не лишить жертвенное животное возможности воскреснуть [Милићевић 1984: 122]; см. еще [Чајкановић 5: 108]. Иногда душа понимается как вся внутренняя, невидимая часть человеческого организма, ср. пол. выражение *na gołą dużę* ‘натошак’ (букв.: на голую душу);

кровь — Представление о крови как субстанции жизни и души или обиталище души, относящееся вообще к наиболее распространенным (ср. библейск. «не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его [Лев. 17, 14]), К. Мошинский считает нехарактерным для славян. Однако, по-видимому, оно не чуждо и славянам. Так, согласно закарпатским верованиям, душа расходится по всему телу вместе с кровью: «Звичайна душа привязана до тіла і не відлучається від нього аж до смерті. Вона дає тілові життя. Без неї тіло мре, коли ж вона ніколи не помирає. Отже душа є тут життєвим принципом і умовою. Тут повстало питання про локалізування душі. Локалізують душу в серце і кров: „Душа усюди з кирвив у тілі, айбо у серцю май“ — дістав я відповіді. Серце найбільше проявляє на зовні симптоми душі. Воно бється при страху, при радості. При смерті воно показує найясніше кінець життя. „Душа є тепла“, бо кров, з котрою вона розходитьсь по цілому тілі, є тепла, так само і живе тіло є тепле а мертво студене. В крові також знаходиться душа, тому

душа, яка погинула, приходить на те місце і глядає свою кров. Кров немов може привести її до життя» [Потушняк 1938: 34–35]. Сходные представления отмечены и у болгар в окрестностях Пловдива: «Душата е кръвта. Щом спира кръвта и душата я няма» (Душа — это кровь. Как только остановится кровь, и души не будет) [Арх. ЕИМ: № 879–II, 1973 г.]. Ср. др.-рус. «изииде дѣша его. со кровью во адъ» [СДРЯ 3: 105].

На Карпатах известны разные представления о месте пребывания души в теле: это может быть голова, сердце, легкие, печень, все тело, но у упыря душа помещается в левом мезинце: «у опира душаъ находит си у мизилнім палци на ліві руці. Єк би у опира утеў тот палец, то він би умер, бо душаъ зараз би вішла» [Гнатюк 1912а: 306].

Известны также представления о постоянных перемещениях души в теле, связывающие ее с идеей движения как формы и символа жизни. В Мазовше К. Мошинский записал верование, по которому «(dusza) tam siedzi, kto czym rucha; gdzie indziej jej wtedy nie ma. Jak kto idzie, to jest u niego w nogach, jak gada, to w twarzy, jak co robi rękami, to w rękach» (Душа сидит в той части тела, которая движется; при этом в остальном теле ее в это время нет. Когда идешь, то душа в ногах; когда говоришь — в лице, когда делаешь что-нибудь руками, то в руках) [Moszyński 1967: 596].

ОТДЕЛЕНИЕ ДУШИ ОТ ТЕЛА ВО ВРЕМЯ СНА. Душа воспринимается как необходимая, конституирующая составляющая живого человека; отсутствие души означает смерть. Однако временный выход души из тела возможен во время сна, «обмирания» и в некоторых других ситуациях, предполагающих обязательное возвращение души на место, в противном случае наступает смерть. Сон трактуется как временная смерть: душа выходит из тела и «ходит» вокруг; ср. рус. карел. выражение о сне — *душа вон*: «Я ее намыла, уложила, сразу душа вон» [СРГК 2: 13]; полес. «Во сне душа ходыть», «Во сне душа тулобо оставляе», «Во сне живый да с покойником бачыцца, душа вроди сходицца с покойником» и т. п. (Озерск Дубровицк. р-на Ровен. обл.) [ПА]; чтобы душе легче было выйти из спящего тела, нужно, ложась спать, расстегивать ворот одежды: *гузик рошчытываты* [там же]. На Русском Севере полагают, что душа спящего летает по небу и может не вернуться, тогда говорят *потерялся* (Тихманьга Каргопол. р-на) [АА]. У всех славян известно верование, согласно которому, если спящего человека переместить или просто повернуть так, чтобы голова оказалась на месте ног, то он может умереть, так как отлучившаяся во время сна душа не найдет «входа» в свое тело и покинет его. По некоторым представле-

ниям, спящего человека не следует трогать потому, что в отсутствие души он может лишиться рассудка: «Кажуть, як спить [человек], то нэ зачипай, нэ моно, бо без розума останется — душа його по свиту ходить (Щедрогор Ратновск. р-на Волын. обл.) [ПА]. Иногда представление о выходе души из тела во время сна относится только к двоедушникам (см. выше).

По верованиям украинцев, «за життя чоловіка душа тримається його постійно. Покидає його лише у сні. Коли чоловік спить, а йому сняться, що він перебуває десь далеко від свого місця, то його душа дійсно є там, а тіло лежить на тім місці, де чоловік ліг спати. У „непростих“ людей, прим., відьом, душа відлучується від тіла також у сні і йде на „герц“. Через се коли би тіло відьми в часі сну обернув головою туди, де воно лежало ногами, душа, вернувши з „герцу“, не могла би втрапити до тіла, і відьма не встала б до попереднього положення» [Гнатюк 1991: 397]; «Чоловік, котрий є опирем, лігає спати, а душа з него віде тай іде до душ других опирів на гране [забава] або іде комус ікес зло робити пр. відобрати чужі корові молоко, а свої дати» [Гнатюк 1912а: 306].

Душа, покидающая тело во сне, чаще всего представляется мухой, букашкой или червячком. В Полесье, на Ровенщине, был записан рассказ о том, как дядька с племянником ходили косить сено. Когда в полдень дядька лег отдохнуть и заснул, то племянник увидел, как из открытого рта спящего вылетела муха и села на краешек миски с водой. Племянник положил поперек миски ложку, по которой муха переползла на другой край миски; потом муха подлетела к спящему и снова влетела ему в рот. Проснувшийся дядька рассказал, как во сне он гулял возле красивого озера, и когда перебрался через него по кладке, проснулся [ПЭЛС: 69–40].

В другом подобном рассказе душа выскочила изо рта спящего в виде мыши: «*Якшо сныця, то душа ходыть*, и если того человека кто-нибудь *почэпае*, то *можэ умом тронуця* <спящий>. *Душа мышэю прэвратыця*, когда человек спит, и *лэзе ув нору* и видит тот свет *под землей*. Если человек видит во сне покойников или что-нибудь на том свете, это значит, что так душа его встречается с покойниками» (Лесовое Дубровицк. р-на Ровен. обл.) [ПА]. Ср. еще: «Ночевали мужины ў лесе, буў колодезь возле их. А водин так спаў моцно, что у него изо рта выскочила муш <мышь>, побежала до колодца, напилась — и назад, в рот. А другие двое видели. Тот проснулся и говорит: „Как же мне пить хотелось!“ А то была душа» (Стодоличи Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА]. Мышиный образ души, покидающей тело во время сна, известен и сербам из Височской Нахии: «Кад човек спава, изиђе душа из тела, па иде преко брда и ћуприје. Човек сања

оно куда душа хода, и кад се она врати онда се прене... Душа је ко миш, фина и скичи. Кад не мере прићи преко һуприје, одна све вришћи. Кад би ко ухватио тог миша, умро би тај човек чија је то душа» (Когда человек спит, душа выходит из тела и ходит по горам и мостам. Человеку снится то, где душа ходит, а когда она возвращается, он просыпается. Душа подобна мыши, она пищит и верещит. Когда ей трудно перейти через мост, она пищит. Если бы кто-нибудь поймал эту мышь, то умер бы тот, чья это душа) [Филиповић 1949: 189].

Очень близкие к полесским поверья и рассказы были записаны в западной Белоруссии М. Федеровским: «Кажуць, што як чалавечку сыніцца, што дзе далёко быў або што рабіў, то гэта такі праўда, што быў і рабіў, бо як чалавек засьне, то з яго душа вылезе, то ходзіць ўсюды і ўсё робіць, а посьле як назад ў цэло вернецца, то і чалавек прачхнецца»; «Аднаго разу двюх мужчын ўсели сабе палуднаць пад высокім дзеравам: адзін зара заснуў, а другі люльку курыў і на яго пазіраў. Ажно бачыць той, вылезла ў яго з губы кузулечка і палезла на тое дзераво, пад каторым ены седзелі. Лазіла ена там, лазіла па галінках, па лістках джоўгі час, потым упала на землю і таму чалавеку назад ў губу ўлезла. Так ён зара прачхнуўся і кажа да другога: ...мне сынілося, што я па гэтом дзераві лазіў, па лісточках чапляўся...» [Federowski 1897: 211, № 902, 903].

Любопытное белорусское верование о душе, прикрепленной к телу лентой, отметил А. Богданович: «Во время сна душа выходит из тела и посещает разные места, в том числе и такие, которые недоступны человеку в бодрственном состоянии, как, например, загробный мир. Однако она не покидает тела совершенно. По мнению одних, она как бы вытягивается из рта в виде неизмеримой ленты, которая одним концом остается в человеке, а другим может быть, где хочет» [Богданович 1895: 48]. При этом видеть сны называется *тризнить* [там же: 49].

По поверьям жителей польской Силезии, души лишается также роженица во время родов, поэтому необходимы специальные приемы наделения ее новой душой (весьма показательные в свете представлений о возможных воплощениях душ, см. ниже): «Kiedy kobieta odbędzie połóg, natenczas jest pusta, nie ma duszy, bo jej (tę duszę) zabrało dziecko; trzeba więc ugotować kurę lub gołębia i dać jej do spożycia» (Как только женщина родит, она становится пустой, не имеет души, так как ее душу забрал ребенок. Тогда надо сварить курицу или голубя и дать ей съесть) [Moszyński 1967: 554]. Сербы считают, что душа способна покидать тело и в других случаях: у знахарки душа, которая борется с нечистой силой, выходит из тела при зевании [Раденковић 1996: 78]; у ребенка душа может выскочить из тела, когда он поперхнется; чтобы это предотвратить, ему говорят: «Мышь! Мышь! Мышь!» [Чайкановић 2: 266].

По широко распространенным поверьям, душа покидает тело и во время обморока и летаргического сна. В популярных рассказах об «обмираниях» душа спящего путешествует по «тому» свету, наблюдает мучения грешников и райскую жизнь праведных, встречается со своими умершими родственниками, но в конце концов непременно выясняется, что она попала туда раньше времени, по ошибке (вместо другого человека, носящего то же имя — серб. [Зечевић 1967: 83]), и ее возвращают на землю, в оставленное ей тело, после чего заснувший человек просыпается и возвращается к жизни (а его тезка умирает). Часто в подобных рассказах фигурирует Бог, святой, ангел или провожатый, которые выносят свой приговор и отправляют заблудшую душу на землю, порой прибегая к насилию: «Ако утврди да се подаци не слажу, он <душевадник> враћа душу на овај свет често и на груб начин, при чему не искључују ни батине» (Если окажется, что данные не совпадают, то «душеводитель» возвращает душу на этот свет, нередко грубым способом, включая битье палками) [Зечевић 1967: 83].

Способность «отпускать» душу из тела по желанию, в любое время приписывается двоедушникам: «Є такі люди, шо називають сі *двадушні*, двадушники такі, як то у нас кажуть *упирі*, упиряки такі, — то из таких виходит душы, коли захоче, як має ити на гирц, а из нас ирщених, то душы ни виходит, хіба як хрискынин умирає. А ти упирі як умре, то ше ходит по свікі» [Гнатюк 1912а: 250].

РАССТАВАНИЕ ДУШИ С ТЕЛОМ. Согласно народным представлениям, смерть — это отделение души от тела, расставание души с телом, выход души из тела тем или иным способом (ср. такие обозначения смерти, как рус. *испустить дух*, полес. *душа вийшла* [ПА]; *выплюнуть душу* [Климчук 1975: 138], с.-х. *раставити се са душом*, словац. *vydýchnut' dušu* [Chorváthová 1984: 173] и т. п.), а агония может пониматься как «борьба (черта) с душой»: рус. диал. *бороться с душой* ‘об агонии’ (без указания места) [СРНГ 8: 281], ср. «Когда отец умер, то шишок с душой отца боролся» [ПОС 10: 65]. Выход души из тела может мыслиться как действие самой души, но часто он понимается как результат внешнего воздействия на душу: кто-то «приходит за ней», «зовет» ее, «выманивает» с помощью золотого яблока (болг. *троян*, рукопись) [БСУ], «вынимает ее из тела» и т. п. [Зечевић 1967: 82]: ангел, архангел Михаил, болг. *душевадник* и т. п., ср. рус. поговорку «Бог по душу не пошлет, сама душа не выйдет» (подробнее см. [Терновская, Толстая 1995]).

Хотя, как мы видели, в предсмертном состоянии душа может оказываться в разных частях тела, окончательно выходит она из тела главным образом через рот. Сербь были убеждены, что «душа једна

врата има» (у души есть лишь одни двери, т. е. рот) [Чајкановић 2: 262] и что известный обычай завязывать рот покойнику сразу после смерти соблюдается из опасения, чтобы душа не вернулась в тело или чтобы в тело не вселился какой-нибудь злой дух. Болгары в районе Пловдива объясняли запрет хоронить на кладбище утопленников и висельников тем, что у этих покойников душа не могла «правильным» путем (т. е. через рот) покинуть тело: «Душата през смъртта излиза през устата, затова в миналото не са погребвали обесените и удавените при останалите мъртъвци на гробищата, защото душата им не е излязла както трябва» [Арх. ЕИМ: № 878-III], ср. болг. «Отдето излиза думата, оттам и душата» (Откуда выходит слово, оттуда и душа) [Вакарелски 1990: 35]. По верованиям архангельских крестьян, «когда человек умирает, душа выходит с последним вздохом через рот. Через открытую дверь или окно она идет прямо на небеса, где Господь подбирает ее» (Тихманьга Каргопольск. р-на Архангельск. обл.) [АА]. Так же представляли себе кончину и болгары: «Душата е като въздух, тя е в сърцето на човека, излиза при смъртта от устата му, като хлъцне един два пъти и излази» (Душа — как воздух, она в сердце человека, в момент смерти выходит у него изо рта, всхлипнет пару раз — и выходит) [Арх. ЕИМ: № 881-III].

По верованиям владхос северной Сербии, душа выходит через нос: «Душа не напушта тело нагло, већ постепено, повлачењем од стопала према носу, преко кога коначно напушта тело» (душа покидает тело не сразу, а постепенно, продвигаясь от ступней к носу, через который она окончательно выходит из тела) [Зечевић 1967: 82].

На Карпатах встречается поверье, по которому душа покидает тело через глаза: «Душья при смерти виходит очима. Єк чоловік послідний раз глипне очима, то й душья у ті мінукі виходит» [Гнатюк 1912а: 305]. Так считают те, кто локализует душу в голове (ср. также: «Єк чоловік умирає, то душья виходит з голови, с кімне», т. е. «из головы, из темен и» [там же: 325]; те же, кто помещает ее в груди или в животе, полагают, что выходит душа через рот: «Єк чоловік умре, то душья виходит крізь рот з послідним віддихом» [там же: 305]; те, кто понимает душу как дыхание, убеждены, что она выходит из тела через нос.

Прочие пути выхода души из тела расцениваются как аномальные, присущие колдунам, ведьмам и другим лицам, знающим с нечистой силой. Так, в Полесье полагают, что у ведьм, колдунов, самоубийц душа выходит через задний проход (Дубровица Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА], а жители южносербской области Пирот подобных способов кончины желают своим врагам, адресуя им проклятия: «Душа че да ти на дупе излази кад појдеш на онија свет!» (Чтоб у тебя душа через задницу вышла, когда ты будешь умирать!); «Душа

ти на ребрата искочила (испала, излезла)!» (Чтоб твоя душа через ребра выскочила (выпала, вылезла)!) [Златковић 1989: 32].

Считается особенно опасным, если душа задержится в теле или вернется в него, тогда покойник может стать вампиром, демоном, поэтому было принято «сторожить» или «караулить» душу в момент кончины: чтобы убедиться, что душа благополучно покинула тело, в изголовье умершего ставили сосуд с водой, и по колыханию воды, в которой «обмывалась» вылетевшая душа, заключали о наступлении смерти. Страх перед оставшейся в теле душой заставлял смоленских крестьян Юхновского уезда «вытрясать душу» из покойника: «покойника трясут на пороге при выносе с хаты, в сенях и воротах, в поле, при вносе в церковь и при выносе» [Добровольский 1894: 307]. Демонизм и опасность двоедушников усматриваются как раз в том, что одна из двух душ после смерти остается в теле: «Strzygoń albo strzyga jestto taki człowiek, który ma dwie dusze. Po śmierci, jedna wychodzi z ciała, druga zaś w niem pozostaje. Ta pozostała dusza ożywia ciało strzygonia, który chodzi po śmierci» (Стригонь или стрига — это такой человек, у которого две души. После смерти одна душа выходит из тела, а другая в нем остается. Эта оставшаяся душа оживляет тело стригоня, и он начинает ходить после смерти) (Польша, окрестности Славкова) [ZWAK 1887/11: 11].

По верованиям карпатских украинцев, у животных, в отличие от людей, душа не выходит из тела в момент смерти, а остается в теле и погибает вместе с ним. И только если в этом животном «покутовала» (отбывала наказание) грешная человеческая душа, то после смерти животного она либо освобождается и уходит на небо, либо вселяется в какое-нибудь другое животное.

СУБСТАНЦИЯ И ИПОСТАСИ ДУШИ

Если душа, пребывающая в теле человека, обычно представляется нематериальной или имеющей воздушную, световую или вообще бестелесную природу, то душа, только что покинувшая тело, чаще всего представляется мухой или птицей или вселяющейся в муху, птицу или другое живое существо. Вместе с тем, верования о выходе души из тела во время сна и возвращении ее обратно в виде мухи или мыши (самые распространенные у славян представления) не оставляют сомнения в том, что и в теле человека душа может мыслиться как живое существо. В полесской быличке об упыре, ходившем ночью по домам и убивавшем спящих людей, рассказывается, как упырь засовывал в горло спящему руку по самый локоть и начинал шарить рукой, *добывая душу*, и только на третий раз сумел душу «добыть»: «Всадыв руку

знов так само. И калатал-калатал, калатал-калатал и вжэ добувае. А то добувае такую птичку, пташечку такую билью, такую блискучую пташечку. А то душа була ёго» (Пески Ратновск. р-на Волин. обл.) [ПЭЛС: 68].

Таким образом, народная традиция не дает отчетливого ответа на вопрос, высвобождается ли душа из тела умершего, уже имея облик какого-то живого существа, «превращается» ли она по выходе из тела в насекомое, птицу, животное, человека, предмет, подобно тому, как это способны делать, по поверьям, персонажи нечистой силы, или же она — тоже подобно демонам — «вселяется» в то или иное материальное тело, используя его как оболочку взамен оставленного тела человека. Когда речь идет о зооморфной душе, то идея «вселения» хорошо согласуется с представлением об отсутствии души у животных, в противном случае при вселении в животное души умершего человека получилось бы опасное двоедушное существо. Имеющиеся на этот счет свидетельства противоречивы. Мы можем встретить и утверждения, что «коли чоловік умирає, душа вилітає з нього (найчастіше в виді мухи)» [Гнатюк 1991: 398], и свидетельства о том, что душа, выйдя из тела, превращается в муху: «В Їев҃елији и околини се верује да се душа излазећи из тела претвара у муху» [Ђорђевић 1938: 158], ср. также полесский рассказ о том, как однажды в доме, где был покойник, мужчина ровно в 12 часов увидел мышь: «У поўдзень як раз мушка круга мене бегае; то тая самая душа, мушкою здзелалас. Може здзелацца і коціком, чым хоч» (Дубровица Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА].

Когда речь идет о многообразии материальных форм и воплощений души (бестелесные, «воздушные» и световые формы, насекомые, птицы, звери, растения, стихии, предметы, антропоморфные существа и т. д. — см. подробнее [Виноградова 1999]), нельзя не учитывать, что часто эти формы связаны с «хронотопом души», с фазами существования души в теле и вне тела и с локациями ее обитания. Так, «воздушный» образ души (воздух, пар, дым и т. п.) в народных верованиях ассоциируется главным образом с живым человеком или только что умершим; напротив, «световые» и «огненные» воплощения душ чаще относятся к «свободной» фазе их существования (после 40-го дня или даже после годового срока); насекомые и птицы, а также мыши чаще всего воплощают душу в период до сорока дней после смерти, т. е. до окончательного ухода души на тот свет или вселения в новорожденного, в животное и т. п.; реже эти же образы могут принимать души умерших, навещающие своих живых родственников в положенные сроки (в поминальные дни и периоды). По верованиям, записанным в восточных районах Сербии, «душа умрлог најпре лута четрдесет дана

у облику птице, лептира или неке друге мале животиње око места где је покојник живео и тражи храну и пиће, нарочито ако умрли пред смрт своју, услед слабости или нечег другог, није ништа ни јео ни пио. После тога пређе у дете» (Душа умершего сначала летает сорок дней в облике птицы, летучей мыши или какого-нибудь другого маленького животного вокруг того места, где покойник жил, и ищет еду и питье, особенно если умерший перед смертью по причине слабости или еще чего-нибудь ничего не ел и не пил. После этого душа переходит в ребенка) [Петровић 1939: 34].

Разумеется, мы можем говорить лишь о тенденциях и предпочтениях, но отнюдь не о строгих закономерностях. Во всех этих случаях речь идет о душах обычных, «чистых» покойников в отличие от заложных покойников, т. е. самоубийц, умерших преждевременно, насильственной смертью, а также о душах колдунов, ведьм, великих грешников и т. п., которые, по общим представлениям, имеют иные воплощения и особые локусы и формы существования. Например, в виде ветра и вихря по большей части летают души заложных покойников, особенно висельников (см. подробнее [Виноградова 1999: 144–145]); в виде ночных птиц: филина, совы, сыча — злые души, души умерших некрещеных детей [Гура 1997: 572–574], в виде кошек и собак — души нечистых покойников и т. п.

Посмертный облик души нередко связывается с праведностью или греховностью ее обладателя. По верованиям полешуков, «птичкой може сделаться душа только у праведного, у гришного нет» (Бостынь Лунинецк. р-на Брест. обл.) [ПА]; «если Бог полюбит, то посылает его душу у хорошую птицу, лошадь, корову, а як Бог не полюбил — его ў собаку, у вредную корову» [там же]. Для противопоставления праведных и грешных душ используется также цветовой код: «душа праведного вылетает белым голубем, грешного — черным» (тамбов.) [Поповичева 1999: 171]; антропоморфные души праведников одеты в белые одежды, души грешников обращаются в зверей черной масти — собаку, кошку, волка, ворона, жабу (полес.) [Виноградова 1999: 153]. По мнению юхновских раскольников на Смоленщине, «ветры — души умерших людей: ветры тихие и теплые — души людей добрых, а ветры буйные и холодные — души людей злых и порочных» [Добровольский 1914: 112].

Душа, находящаяся в теле, а иногда и вышедшая из тела, в народном представлении может быть невидима: полес. «Душу не можно побачити, ййии можно тильки почути» (Глинное Рокитновск. р-на Ровен. обл.) [ПА]; «Душа — вона невидима, але слышна. Говорять: выходила душа и ишла по хате и шлеп гдєсь в углу. Сорок ден душа так ходить» (Задворяны Пружанск. р-на Брест. обл.) [ПА]; согласно другим представлениям, душу может увидеть только безгрешный, «чис-

тый» человек (Стодоличи Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА]. Известны также специальные магические приемы, с помощью которых можно увидеть невидимую душу, причем они в точности повторяют приемы, применяемые для того, чтобы увидеть нечистую силу (ведьму, домового и т. п.): «нельзя душу побачыть. Если колдун умирае, наложи хомута и керез хомут дывысь, будэш бачыты, як ёго <душу> лихия забирають» (Онисковичи Кобринск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «На Щэдрэц на чэрдаку коло комына як мать народыла гола обойти тры разы круг комына, так душу увидыш» (Рубель Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]. Потому о форме или субстанции души можно говорить главным образом применительно к душе, покинувшей тело во время сна или при наступлении смерти.

Субстанцией или ипостасью души, только что отделившейся от тела, в народных представлениях могут быть и чаще всего называются воздух, дух, туман, пар, дым: полес. «Душа — воздух. Прамо пошоў воздух, вышеў и всё <о моменте смерти>» (Мокраны Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Душа духом выходит» (Дубровица Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Ночью на кладбище можно увидеть пару, это душа человека. Она в виде белого воздушного столба» (Кочище Ельск. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «<Душу> ниhto не бачиў, но колись дитятко мучилось, так гаворять, дымочок покатиўся, а чи то смэрць, чи душа» (Хоромск Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Клубок копошица по хате, как воздух, як вона канала. Бо то душа!» (Бостынь Лунинецк. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Муй тато сказываў: от, як его батько помираў, он около него стояў и от, як из мула робяць пузырь синий таки вылетел з його, то дух, воздух выскочил, ну, и, значит, помре он» (Тонеж Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА]. По свидетельству А. Богдановича, в Белоруссии «многие положительно уверяют, что они, будучи при умирающем, видели, как душа выходит изо рта в виде пара. В Малороссии, наоборот, крестьяне полагают, что душа, подобная пару, существует только у нехристей» [Богданович 1895: 50].

Близки к полесским южнославянские представления о «воздушной» субстанции души: болг. «Когато човек умира душата излиза през уста му във вид на въздух (пара, мъглица) или насекомо (мушица, пчела)» (Когда человек умирает, душа выходит у него изо рта в виде воздуха — пара, тумана — или насекомого — мухи, пчелы) [БМ: 105]; серб. «Душа је дук, ваздук» (Душа — это дух, воздух) [Петровић 1939: 32]; «Душа је дух. Дух је душа. То је једно, није двоје» (Душа — это — дух. Дух — это душа. Это одна, а не две <сущности>) [там же]; «Душа је само дах, па кад човјек последњи пут издахне, издахнуо је и душу» (Душа — это лишь дыхание, и когда человек последний раз вздохнет, то и душу выдохнет); «Душа је као магла која изађе из чове-

ка чим умре» (Душа похожа на туман, который выходит из человека в момент смерти) [Чајкановић 5: 74, 75].

В Полесье, на Гомельщине, бытует поверье, что «воздушная» душа, покинув тело, принимает образ человека: «Душа тенем таким як чалавек ля мертвао ходзиць» (Дубровица Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Душа — столб выходит, на человека похожий» (Великий Бор Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА]. В западной Белоруссии душу представляли себе в виде маленького человека, иногда с крыльшками, как у ангела: «Душа чалавека ў такой самой постаці як чалавек: гэто цело у целі, адно вылезе ды ідзе да неба або куды ему Бўог празначыў, а другое цело тут застаецьсе» [Federowski 1897: 219, № 1023]; «Душа чалавека такая сама як чалавек, анно маленька» [там же: № 1024]; «Душа с целам, бо як выдзе з чалавека (ч. дзіцяці), то ангелам летае, а и его цело так само як у тулуба грэшнаго анно што с крыльцамі» [там же: № 1025]. На Черниговщине записано любопытное верование, по которому после смерти человека выходящий из него воздух (душа) постепенно принимает форму человеческого тела: «Человек умирае — дух-то выходе. Пара так иде, иде, складаеця: руки, ноги, галава и — пашоў на покути. Яки стоўп стаў. Нэ видно. Я бачыла, батько так <стоял, когда умер>»; из душ на небе образуются облака и тучи: «Це хмары — це душы мруць и на небе сабіраюца — небо держать» (Дягова Менск. р-на Чернигов. обл.) [ПА]. Антропоморфный образ души известен также по древнерусским книжным и иконописным сценам кончины, где душа изображается в виде маленького человечка над головой почившего.

Независимо от того, какой облик принимает душа, ей приписываются «человеческие» потребности и привычки: души нуждаются в еде (ср. многочисленные ритуалы «кормления душ») и питье (по сербским верованиям, покойники «увек жедни» (всегда испытывают жажду)); они могут замерзнуть (ср. «В средней России по сие время говорят, когда влетит зимой в дом птица, „упокойничек озяб: пичужкой погреться прилетел“») (Покровский у. Владим. губ.) [Соболев 1999: 78]) и им необходимо тепло (ср. обычай «греть покойников», возжигая для них костры на могилах или во дворе, на огороде); они могут устать и захотеть отдохнуть; им необходима вода для мытья и полотенце для обтирания; им нужен свет, и потому для них возжигают свечи, чтобы они не плутали в потемках; они обижаются, если им не приготовить еду в поминальный день; они воссоединяются со своими супругами и живут семейной жизнью; они нуждаются в слове Божиим и приходят в церковь в полночь перед поминальным днем (Карпаты); души детей хотят играть, поэтому в гроб умершему ребенку кладут игрушки или оставляют их на могиле (Полесье). Наряду с этим существуют поверья, согласно которым души ничего не едят, а только «водою поло-

шутся» (Хоромск Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]; что души могут питаться только паром от еды (ср. [Гнатюк 1991: 398]) или только нюхать пищу (ср. подобное представление о русалках), что они с того света не видят и не слышат (ср. [Federowski 1897: 219, № 1026]) и т. п.

По данным Г. Булашева, украинцы на Холмщине и в Каневском повете считали, что душа имеет вид маленького ребенка с крыльями, а крестьяне Харьковского повета представляли себе душу в виде маленького человечка с чистым и прозрачным телом [Булашев 1992: 92]. Близкие к этим образы души известны на Владимирщине: «Душа, по представлению крестьян, — малый человек, но нет в ней ни костей, ни мяса» [БВКЗ: 145]. К. Мошинский записал в Полесье (в д. Дорошевичи) рассказ об обмирании, в котором рассказчица, сама ходившая во сне по тому свету и наблюдавшая его обитателей, сообщила, что встречалась с душами разного размера, в зависимости от возраста умерших людей: «Иду я тым шляхом — идуць вяликие души; стали витацься зо мной и кажуць оны мне, што за што грех. Далє стали ици середние души, и тые повитаюцца, дай кажуць, што за што грех. А далє идуць такие, от такие мальчыки (показала на локоть высотой), а далє лецяць, так як комары тые, што сеодня родзицца, а вечером помре, лецяць и кажуць, што за што грех» [Moszyński 1928: 170]. Ср. болгарский рассказ из Панагюрско, приведенный Вакарелским, в котором размер «воздушных» душ соответствует возрасту умерших [Вакарелски 1939: 25]. Гораздо чаще антропоморфный образ принимают души «ходячих» покойников, появляющиеся перед своими живыми родственниками в собственном прижизненном виде.

К бестелесным формам существования души относятся ее «световые» образы — тень и свет, первая из них ассоциируется со временем, следующим за моментом смерти (до погребения или 40-го дня), а вторая — с периодом после 40-го дня: «Раз мни бабы расказывали, что чоловік уж умер, так тень все ходила по стенам — то душа була. А у той хати комин закрытый и окна, так открыли комин, и вона вышла» (Дубровица Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Душа — это тень человека. Когда человек умирает *до сроку*, его тень (душа) может ходить» (Великий Бор Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Душа је сенка. Кад човек умре из њега изађе његова сенка» (Душа — это тень. Когда человек умирает, из него выходит его тень) [Петровић 1939: 33]. Ср. сербский обычай в Сочельник (*Бадњи вечер*) наблюдать тени, отбрасываемые людьми на стену от пламени свечи: тот, кто не отбрасывает тени, умрет в наступающем году [Милићевић 1984: 164]; то же, по данным Афанасьева, известно русским [Афанасьев 1996: 296]; ср. также верование, по которому, можно замуровать в стену тень человека, и тогда он умрет [Чајкановић 5: 75]; полес. «Душой считали све-

тящееся облако над свежей могилой» (Николаево Каменецк. р-на Брест. обл.) [ПА].

В виде огонька, небольшого пламени представляли себе душу, выходящую из тела в момент смерти, македонцы: «Душата излиза от човека като пламъче» [ЕМ: 328]. Но чаще в таком виде представлялись души после погребения тела и вообще после сорокадневного периода, души, пребывающие в земле, в могилах: русские Заонежья опасались вечером ходить на кладбище или в лес, так как там можно было увидеть огоньки — души предков, которые дают увидевшему их знак собираться в мир иной [Логинов 1993: 111].

По польским поверьям, душа вылетает изо рта умершего в виде яркой звездочки: «...ja byłam kole Ni, blisko łózka i jak kunęła, to widziałem, jak z Jeji geby wyleciała tako jasno gwiazdka, i leciała do góry, leciała, az zniknęła... To była Jeji dusa, któro opuściła ciało, i poleciała do nieba, do Boga» (...я был около Нее, возле кровати, и когда она кончалась, то я видел, как у Нее изо рта вылетела такая яркая звездочка и полетела вверх, летела, пока не пропала... Это была Ее душа, которая вышла из тела и полетела на небо, к Богу) [Gajda 1986: 40–41].

Душа может представляться как отражение, изображение человека в зеркале, в воде (колодце), на масляной поверхности [Чайкановић 1994: 74–76]. Обычай закрывать зеркало или оборачивать его к стене, когда в доме случится смерть, объясняется часто тем, что душа умершего может «остаться» в зеркале (или в сосудах с водой) в виде отражения и затем вредить обитателям дома. По этой же причине, т. е. из страха перед возможными обитателями зазеркалья — душами покойников, мужчины на Балканах брили друг друга, чтобы не пользоваться зеркалом и уберечься от душ-отражений: «При южните славяни бръсненето се е извършвало един път в седмицата или срещу празник. Мъжете не са бръснали сами, а взаимно един друг, тъй като не са използвали огледало. Елиминирането на огледалото в случая е твърде сходно с покриването му при смърт и несъмнено е предизвикано от страха на живите от сенките на мъртвите, които биха могли да навредят на отразените им образа, т. е. на душите им» [Петрова 1982]. Отражение в воде или масле тоже могло ассоциироваться со смертью и душой: подобно тому как по тени от свечи на стене сербы в Рождественский сочельник гадали о жизни и смерти, по наличию или отсутствию отражения в колодце или растопленном жире можно было определить, будет человек жить или умрет; этот мотив популярен в южнославянском фольклоре (подробнее см. [Толстой 1996]).

Из всех зооморфных образов души с моментом смерти более всего связаны образы птиц, мух и мышей (о преобладании птиц и насекомых говорит и самый частый «предикат», соотносимый с душами,

расставшимися с телом, — они, как правило, *летают*): «Зроду каем, што птицы — души чловечи. Як хто умрэ, прiletит якая пtiчка — от, кажуть, гэто его душечка прiletела» (Рубель Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]. «Одна женщина умерла, и когда несли ее гроб, впереди пtiчка летела. А потом влетела в окно и над колыбелью кружила. Тая женщина дитя оставила» (Хоромск Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Говорили, что каждая человеческая душа превращается в птицу. Поэтому пtiц убивать нельзя. Бусел и ластоўка — божьи пtiцы» [там же]; полес. «Умрэ умрэц, ятэл клюе, где покутна стина, и тада уже забирае тую душу. И сорок дэнь вона будэ прыпадать до окна, як пташка» (Мокраны Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]. Ср также словац. «Душа отходит в образе пtiцы через окно» (Бенюш) [Bednárik 1943: 66].

В некоторых рассказах в образе пtiцы или мыши могут совмещаться или смешиваться представления о душе и о смерти (душа-смерть), об этом свидетельствует появление пtiцы или мыши при умирающем до того, как наступила смерть, т. е. до выхода души из тела. Ср. полесский рассказ о том, как возле умирающей девушки увидели мышь ночью: «Вона, Юхимка, на премости лежала, а я коли ее на земни. И батька, и мати позасыпляли уже. И тако я бачу — ну, бразнули двери, оччинилися трохи, и идэ мешь до ей, до теи Юхимки, так нехудо идэ и просто до ей и тако пид премость. А я злекалася и хотэла ей будити. Юхимка стала кричети. Збудила мати чоловика свово, а вона (Юхимка) уже умирае» (Щедрогор Ратновск. р-на Волин. обл.) [ПА]. Так же рядом с умирающим может появляться в подобных рассказах пtiца.

Особое положение среди пtiц, воплощающих человеческие души, занимает кукушка. По большей части в виде кукушки прилетают к своим родным души, окончательно расставшиеся с земным миром и уже нашедшие свое место на том свете: «От вона, зозулька, прiletae до Паски ще, то каже, душечка прiletила. То й у мэни було тако — мати и брат разом умэрли; як станешь плакати та як вийдешь на двир — вона и куе пушче. И як вона прiletae ў садок и починае ковати, то гаворять: то уже мэртвый прiletеў, шкодуе свово мисця» (Щедрогор Ратновск. р-на Волин. обл.) [ПА]; то же можно сказать о бабочке и мотыльке (см. [Гура 1997: 486–491; Терновская 1989; Разумовская 1984]; ср. еще калуж., яросл. *душа, душечка* как название бабочки [СРНГ 8: 280]).

Очень редко встречаются верования, по которым душа может принимать предметный образ, например, появляться в виде цветка или яйца: «Як умирае чэловик, то из рота у него выскакывае цвэток синенький, чы вишневый, чы смешанный, то душа его» (Тонеж Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Як выходыт душа, там таким яичком полэтыт и пакотица да парога» (Дягова Менск. р-на Черниг. обл.) [ПА].

ХРОНОТОП ДУШИ

Локусы и материальные воплощения души, освободившейся от тела, определяются временем и маршрутами ее перемещений, совершаемыми ею круговыми движениями сначала вокруг покинутого тела, затем концентрическими кругами все далее и далее от начала движения и до ее постоянного пристанища на том свете, откуда, однако, она тоже совершает периодические отлучки к местам своего земного бытования. По закарпатским поверьям, «когда тело на лавице, душа сидит в окне, когда происходит *отпrowод*, летает над гробом; во время про-водов тела на кладбище летает вокруг, ...когда тело опускают в могилу, душа садится на крест» [Потушняк 1943: 177].

В «расписании» перемещений и воплощений души четко выделяются: момент смерти, момент погребения, первые 3 дня после смерти, кое-где 7 дней (например, на Балканах — см. [Филиповић 1949: 183; Vukanović 1986: 323]), повсеместно 9 дней, часто — 12 дней, нередко 20 дней и всегда — 40 дней (иногда обозначается как «шесть недель»). Из них самой значимой границей, отчетливо осознаваемой во всех локальных традициях, является сороковой день, когда, согласно народным и христианским представлениям, душа умершего окончательно покидает землю и отправляется к Богу, на небо, на Божий суд и т. п.: «Через сорок дней душа приходит на место» (семейские Забайкалья) [Юмсунова, Майоров 2000: 13]. Промежуточные границы (3, 7, 9, 12, 20 дней) имеют неодинаковую значимость в разных регионах.

Согласно болгарским верованиям, «душата играе до 40-то дня по земята, дето е ходил живият; на трите дня, на деветте, на двадесетте и на четиридесетте душата се изповяда, та и ульокнува и тогай се връща на небето» (Душа *играет* до 40-го дня на земле, там, где ходил человек при жизни; на третий, на девятый, на двадцатый и на сороковой день душа *исповедуется*, ей становится легче, и тогда она возвращается на небо) (Соколовци) [Вакарелски 1939: 20].

Иногда считают, что именно в эти дни душа посещает дом, что ангелы носят душу по разным местам, где человек грешил, и в 3, 9, 20 и 40 день приносят ее в дом, где душа пьет воду (владим.) [ЭО 1914/3–4: 89] или что в сорокадневный период она приходит в дом только по ночам. По верованиям уральских крестьян, душа невидимо прилетает домой в девятый, двадцатый и сороковой день и даже иногда дает о себе знать зримо, поэтому во все эти дни крестьяне старались *ублажить душу*. По мнению одних людей, «душа до сорока дней все дома находится», по мнению других, «душу в сороковой день по божьему писанию *сажают на место*». До трех дней водят душу по мытарствам. С третьего дня ей показывают все, что она хорошее делала. В де-

вятины душу домой приводят (д. Лопва быв. Чердынск. у.). Все эти дни на окне стояла чашка с водой, рядом или за окном висело полотенце, «чтобы душа, заглядывая в дом, могла напиться, умыться и вытереться. На стол клали скатерть, не убирая ее также в течение сорока дней — „чтобы пусто не было душе“ (с. Юрла, д. Ильинское). Кроме того, стакан с водой и хлеба краюшечку ставили на полочку у икон и каждый день (в течение шести недель) меняли воду и хлеб... Меняя хлеб и воду, хозяева сами съедали пролежавший целый день у иконы кусок хлеба, а воду выпивали» [На путях 1989: 302–303].

Сороковой день отмечает не только пространственное отделение души от мира живых («проводы души») и приход ее «на место», но и принципиальное изменение ее природы — превращение души из потенциально демонического существа, только что расставшегося с телом и «временно» вселившегося в насекомых, птиц и т. п. и потому опасного для живых, — в обитателя потустороннего мира, в предка, общение с которым узаконено и регламентировано во времени и формах. Именно в этот момент происходит превращение *души-1* ('орган тела') в *душу-2* ('покойник, умерший, предок'). Этот смысл сорокового дня хорошо понял исследователь закарпатской народной традиции Федор Потушняк: «Из развития понятия о душе (страх) получилось понятие о предках (культ). Поэтому собственно похоронные псалтыри и разные обряды, как и забавы, — это все для души. После похорон душа три дня на земле. Ночью еще раз посещает хату, в том виде, в каком она хочет. Потом она еще является на девятый, а потом уже только на сороковой день. На Маромороши на сороковой день умершему звонят во все колокола, а бедным дают *обеда* (это относится и к душе, и к предкам). В других местах в девятый и сороковой день дают псалтырю. После этого душа уже полностью принадлежит тому свету; она становится не той душою, которую надо бояться, а жителем высшего света и не чем другим, а мертвым человеком, живущим на другом свете, в небе. Отношения, которые теперь начинаются, отличаются в основе своей от отношений во время похоронного обряда — там душа была демоническим существом» [Потушняк 1943а: 198].

Однако то, о чем писал Ф. Потушняк, касается обычных, «чис-тых», т. е. умерших своей смертью покойников, по отношению к которым были соблюдены все положенные ритуалы и которые сами придерживаются существующего регламента общений с живыми родственниками. Опасность приходов такого покойника (как до сорокового дня, так и после) состоит лишь в том, что он может по какой-либо причине «задержаться» на земле дольше положенного времени, и тогда он станет «искать» свое тело и, найдя его, превратится в ходячего покойника. Но его появление в доме и вблизи него в течение

сорока дней после смерти и в другие положенные сроки не представляет серьезной угрозы для родственников: «Душа ходыт до сорока дни — ишчэ нэ прынята там и ходыт. Казалы, хто вэльмі начне ходыт, батюшко молэбэн отправыт, посвятыт хату» (Олтуш Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА].

Совершенно иначе и прямо противоположным образом оценивается хождение вне разрешенного времени: «До сорокового дня домой ходит покойник, а после этого дня ходит дьявол в облике покойника. Он может задушить. Его нельзя пускать. Это нечистая сила» (Тихманьга Каргопольск. р-на Арханг. обл.) [АА].

Более древним, по-видимому, следует признать представление о том, что душа остается в доме и вообще на земле лишь до тех пор, пока в доме находится покинутое ею тело или пока тело не погребут. На Карпатах, по свидетельству корреспондентов В. Гнатюка, верят, что душа, выйдя из тела, остается в хате: «Остає доти у хакі, поки кіло <тело> у хакі, а ек віднесут до гробу, то душа іде ўже по свою заслугу до неба або до пекла або на чистові муки» [Гнатюк 1912а: 306]. По другим поверьям, душа отправляется восвояси, когда по ней начинают звонить колокола, или когда приготовят поминальный обед, или когда начнется заупокойная служба, и т. п. Наряду с ними, нередко считается, что душа покидает землю сразу же по выходе из тела («Душа ек віде з кіла, так у тот раз іде до неба») или же в момент предания тела земле («Єк кіло <тело> проваде до гробу, то душа сидит у головах, а ек кіло спусте у яму, то тогди душа іде по заслуги вічні»; «Доки не похоронит си кіла, доти душа ходит скрізь по свікі <по свету> де чоловік буў за житя і збирає гріхи» [там же]).

Границей между земным и потусторонним существованием души может быть и третий, и девятый день после смерти.

Наконец, следует упомянуть и характерное для некоторых восточнославянских областей (в частности, известное в Полесье и на Карпатах) представление, согласно которому душа остается на земле до тех пор, пока не умрет кто-нибудь еще: «Душа остає на землі так доўго, аж зноў хтос умре» [Гнатюк 1912а: 325].

Любопытное свидетельство о регламенте и смысле посмертных ритуалов приводит из Сборника сказаний о загробной жизни XVIII века Ф. И. Буслаев: «В третий день восходит душа поклониться Христу, и того ради творим память за усопших. Два бо дни носима душа ангелом по земли, идѣже хочет, ово г дому, овогда же къ тѣлу. Третины же творим яко в третий день человек вида изменяется. Девятины же творим, яко в той день все зданіе растечется, токмо сердцу единому цѣлу. Четыредесятый же день творим, яко в той день и то самое сердце погибает, и костем развалившимся» [Буслаев 1859: 91]. Это

свидетельство особенно интересно тем, что порядок ритуалов оказывается обусловленным этапами физического распада тела: на третий день изменяется лицо (вид), на девятый — все тело, кроме сердца, на сороковой день — погибает сердце и разваливаются кости.

Нередко хронотоп души после смерти ставится в зависимость от греховности или праведности умершего: душа праведного человека отходит в иной мир в срок (хотя этот срок, как мы видели, может быть разным), тогда как душа грешника задерживается на земле до тех пор, пока она не искупит свои грехи: «Єк чоловік умирає, то душа — ік праведний іде до неба, а ік трохи шос завинений, то до чистилища, а та, що гріхи має великі, то ходит по світі до страшного суду» [Гнатюк 1912а: 325]. Душа некрещеного младенца летает над землей 7 лет, прежде чем превратится в русалку (Киев. губ.) [Афанасьев 1996: 299]. По верованиям пинских полешуков, «люди злые, как то: знахари, чародеи, утопленники, удушенники, а также и богачи после смерти остаются на земле до тех пор, пока внутренности их не сгниют. Потом дьявол входит в их трупы, и они начинают ходить по домам» [Булгаковский 1890: 191]. О том, что сокровенная связь души с телом сохраняется и после смерти, свидетельствуют также распространенные в православных славянских традициях представления о нетленности тела. При этом трактовка этого явления неоднозначна: если для северной Славии нетленность служит доказательством святости, то на Балканах, напротив, она считается признаком нечистоты и вампиризма. См. подробнее [Успенский 2000]. Ср. карпатское верование: «Єк котрий мирлець віглідає чорний, страшний, то душа іде до пекла, а єк файний, то до неба» [Гнатюк 1912а: 326].

В этнографических описаниях славянского погребального обряда и представлений о смерти можно встретить разнообразные свидетельства о местах пребывания и путях перемещения расставшейся с телом души до того момента, пока она не обретет своего постоянного места в потустороннем мире. До сих пор локативные характеристики души сами по себе не привлекали внимания исследователей. Между тем оказалось, что они, пожалуй, не менее показательны в мифологическом плане, чем ее материальные воплощения, ибо столь же очевидно обнаруживают демонический характер души. Перемещения души после ее выхода из тела и до обретения ею «своего места» тоже подчинены строгому регламенту; «беспризорная» и «бесприютная» душа, оставшаяся без тела, стремится либо вернуться к своему телу, либо иным способом задержаться возле него — в одежде, в доме, в воде, в зеркале и т. п.; душа постепенно отдаляется от тела, преодолевая «телесное притяжение» и совершая при этом круговые движения, центром

которых остается покинутое душой мертвое тело. Если же еще учесть локализацию души в пределах тела, о чем говорилось выше, то абсолютным центром космического пространства оказывается человеческое сердце или другой орган тела, воспринимаемые как центр микрокосма.

Приводимый ниже материал, относящийся к посмертным земным странствиям души, подобран со специальной целью систематизировать локусы души вне тела, отмечаемые этнографическими свидетельствами как «релевантные». Хотя в каждой отдельной местной традиции не все из этих локусов могут быть значимыми, общая «концентрическая» логика локализаций прослеживается во всех случаях. Эти локализации очевидным образом распределены во времени между моментом смерти и моментом окончательного ухода души из земного мира, но это не значит, что каждый отдельный локус строго закреплён за каким-то определенным сроком.

Круг первый: оставленное тело. Сразу же после кончины вылетевшая (чаще всего изо рта — см. выше) душа садится на мертвое тело: рус. смолен. «Душа вылитаить мятлушом, птичкий, мухый, пчелкий, и в таком виде садится на тело усопшаго» [Добровольский 1914: 197]; карпат. «З давен-давна оповідають люди, що душа тіла стереже, поки його не поховають. Як тіло прикриють землею, то душа літає скрізь по світі і дивить ся, як хто робить. Аж рівно в шість тижнів Господь отворяє двері і пускає її до раю» [Гнатюк 1912а: 367–368]; пол. «Mówią że dusza krąży przez pewien czas około ciała, dopóki ono nie spocznie w grobie, ale i później może ona się pokazać krewnym i znajomym w powiewnej, mglistej postaci ludzkiej albo jako mysz lub w innej formie» (Говорят, что душа какое-то время кружит около тела, пока тело не найдет упокоения в могиле, но и позже она может являться родным и знакомым в виде воздушной или туманной человеческой фигуры, или в виде мыши, или в каком-нибудь другом образе) [Łęga 1960: 89]; «Twierdzą że dusza pozostaje przy zwłokach do chwili, gdy kapłan pokropi trumnę święconą wodą lub rzuci na nią grudki ziemi» (Утверждают, что душа остается при останках до тех пор, пока священник не окропит могилу святой водой или не бросит на него ком земли) [там же: 92].

Чаще всего (особенно у восточных славян) полагают, что душа, выйдя из тела, садится в изголовье умершего: «Никто нэ бачить, як душа выходить. Зажигають свичку, целую нич горить в голови, так як душа в головах сидить, чтобы ей свитло було. Душа сорок днів по всим свити ходить» (Речица Ратновск. р-на Волын. обл.) [ПА]. «В час смерті человека в головах его полагают сосуд, наполненный водою, полотенце и камень: душа умершего, омывшись в сосуде и утершись полотенцем, встанет на камень чистая и непорочная поле-

тит к Господу на поклонение» (нижегородск.) [Зеленин 2: 786]; «Єк чоловік умре, то душа стоїт у головах і чикає на тіло: ік божа, то з Ангелом, а ік грішня, то з Щєзбим <чертом>. Чоловіка до гробу спустють, а душа у свою дорогу» [Гнатюк 1912а: 325].

Следующим прибежищем души становится одежда покойного. Македонцы в районе Велеса постель и одежду покойника вывешивали в сенях или перед комнатой, в которой он умер, чтобы его душа не блуждала по дому, а «свилась» в белье или одежде до сорокового дня, когда она обретет пристанище: «У Велесу се рубље или одело по-којниково извеси испод трема или испред себе у којој је покојник из-дахнуо, а да му не би душа лутала по кући, но да би *се свила*, тј. привремено везала, око свог рубља или одела до четирдесетнице, када ће се душа *станити*» [Павловић 1957: 648]. В Боснии и Герцеговине также верили, что душа находится в одежде умершего, и потому нередко плакали над одеждой, как над покойником: «Други кажу, да се душа по-којникова задржаје у мртвачкој соби око мртвачке постеле, а особито код хаљина по-којникових, те око њих облијеће 6–7 дана... У Сарајеву узме супруга хаљине свог мужа и узимајући комад по комад нариче и плаче за мужем. Ово чини и мајка за сином и кћери. И у Херцеговини чине исто. Гимназијалац Черовић из Требиња видио је жену, гдје код хаљина плаче и свога мужа спомиње. На његов упит, што јој је, одговори му она кроз плач: „Е, мој синко, ми не видимо, али овуда око овијех хаљина облијеће душа мога по-којнога Илије“» (Иные говорят, что душа покойника остается в комнате, где он умер, возле постели умершего и особенно в его одежде и там вьется 6–7 дней... В Сараеве супруга берет одежду своего мужа и, перебирая ее поштучно, голосит и плачет по мужу. Так же оплакивает мать сына или дочь. И в Герцеговине поступают так же. Гимназист Черович из Требиња видел, как женщина плакала над одеждой своего мужа. На его вопрос, что она делает, женщина ответила: «Ох, сынок, мы не видим, а здесь, возле этих одежд, вьется душа моего покойного Ильи») [Лилек 1894: 150]. У сербов Косова было принято ставить на то место, где лежал умирающий, стул с его одеждой «*da mu sedi tu, jednu, tri ili sedam noci*» (чтобы она тут для него (покойника) лежала одну, три или семь ночей) [Vukanović 1986: 315].

Подобное отношение к одежде отмечено у уральских старообрядцев: «В д. Красноселье Верещагинского района в 1988 году удалось узнать о редком отношении старообрядцев к одежде, в которой умирал человек. Ее не стирали, а только прополаскивали и вешали на чердак жилого дома. Там она висела до истления. Были случаи, когда дом продавали, хозяева менялись, а эту одежду не убирали, так как она воплощала в себе душу умершего» [Чагин 1993: 50].

Круг второй: дом. Срок пребывания души в доме в разных свидетельствах различен — от 3 до 40 дней. Ср. полесские данные: «Душа остается три дня в хате; огонь, свечи три дня не тушат» (Жаховичи Мозырск. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Душа на третий день покидает хату, а до 12 дня приходит каждую ночь (Рубель Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Девять дней душа в хате живет, а потом по воздуху пошла. И стакан воды, як сховают <покойника>, до девяти дней стоит, и каждый день воду подливают. Чашечка с водой на окне ў покути до 9 дён стояла, покудыва душа ходит, и постелю не прибирают» (Новинки Калинковичск. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Душа находится в хате 12 дней. Для нее оставляют в течение 12 дней на окне хлеб, воду и рушник. Воду подливают, хлеб меняют. На 12 день хлеб закапывают *в покуть с надворка*. Воду выливают со двора на угол, где икона висит. На 3 день мертвому *очи промываю*т — стирают его вещи, постель, холст, на котором опускали гроб в могилу: чтобы *душе было легче, щоб усе через воду прошло*. На 40-й день из меда варят сыту — чтоб душа больше не ходила» (Стодolicи Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Душа 12 дён ў хати живе,т, потому печки не белят 12 дён, щоб пару не было» (Тонеж Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА]; «Свит треба свитить. Так кажуть, треба, бо душа ходить. Даже ше й 12 дней треба щоб не тухло, горило» (Глинное Рокитновск. р-на Ровен. обл.) [ПА]; «Дух — во як дым, до сорока дней в доме. Дух святы, ніхто ёго не видит» (Горталь Ивацевичск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Душа ходить 12 дней у хати, а на земле ходить сорок дней» (Хоромск Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Говорать, што шесь нидель душа ў хати, а ніхто не знае, чи вона грэшная, чи спасёна. Сорок дней минуло — воздух знимають и говорят: „душечка уже пошла на свое место“. А господь ее знае, куды вона иде» [там же]; «Душа ходит, а как поднимуць заздоровно, на одном месте находиця. А до того и по небу ходит и по земли, и три дни, и девять дён, а посля сорока уже не приходит» (Новинки Калинковичск. р-на Гомел. обл.) [ПА]. Крестьяне Тамбовской губ. верили, что «их родственники после смерти, до истечения шести недель, продолжают невидимо пребывать в том доме, где жили, и даже пользоваться пищею. На основании этого предположения, на ночь в доме всегда расстилается белая скатерть, на которой ставится кушанье, поедаемое за ночь покойником» [Бондаренко 1890: 121].

По верованиям сербов Косова, «душа *слоняется* вокруг своего дома неделю после того, как выйдет из человека» [Vukanović 1986: 323]. Сербы из Височской Нахии считали, что до первой годовщины смерти за покойником сохраняется его доля в доме, и все, что готовится «за упокой его души», входит в эту его долю: «Рачуна се да мртвац до годину дана има свога исета <свој део> у кући и да је оно

што се спреми за његову душу од тог његовог дела» [Филиповић 1949: 183]). Согласно некоторым болгарским верованиям, «душа *спит* в доме сорок дней» [Вакарелски 1939: 22].

Регламент души может зависеть от «семейного положения» умершего: крестьяне западной Белоруссии верили, что «як умре бацько або маці ад дзецей, то тая душа сорок дзён прабывае ў хаці. Калі умре жўонка або мужчына такі што дзецей ні мае, то яго душа жыве анно тры дні у хаці, а потым ідзе, дзе юй Бўог празначыў» [Federowski 1897: 220, № 1035, 1036].

В доме прибежищем души могут стать разные места, так или иначе отмеченные в структуре интерьера — либо как пограничные части дома (окно, порог, стены, печь, дымоход, чердак, подполье), либо как сакральные локусы (углы, красный угол, божница), а также некоторые предметы утвари (веник, зеркало, ступа, жернова и др.).

В верованиях восточных славян наиболее значимым локусом в пределах дома является окно, служащее основным каналом связи между миром живых и миром мертвых. Через окно душа вылетает из дома и возвращается в дом как в сорокадневный период своего пребывания на земле, так и очень часто в дальнейшем, когда она посещает своих родных. На окно ставят воду и хлеб для души, на окно или за окно часто вывешивают полотенце, чтобы душа могла утереться: «Перед кончиною больного ставят на окно стакан с водой и вешают вблизи чистую тряпочку, чтобы изшедшая душенька омылась и обтерлась: многие видели, как вода в стакане колыхнулась от купанья души; для этой же цели иные держат стакан с водой в течение 40 дней» (Новгород. губ.) [Зеленин 2: 858]; «Душа край окна стоит у белой одежде, як чоловік помирае» (Новый Двор Пинск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Тылько поховают покойника, до сорока дэнь налют воды чи водкы ў стакан и хлиба с солю, поставят на вокно, а потом прымают. Кажут, душа е и вона приходэ. По дому, по хати скрызь ходыт до сорок дэнь»; «<Стакан с водой> ставляют, когда лежит покойник, на ушне стоит, больше чем неделю. Той воды поставлят и всё, не меняют. Душа приходит, пье, бутто. До сорок дней, а послі покойник убирается з дому» (Мокраны Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Выйдя из тела, душа садится на окно и наблюдает, как обряжают тело. Когда обрядят, она идет себе на суд» [Гнатюк 1912а: 325].

Обиталищем души могут считаться стены, ср. «Раз мни бабы рассказывали, что человек уже умер, так тень всё ходила по стенам — то душа была» (Дубровица Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА], поэтому у восточных славян запрещалось белить или подбеливать стены, когда в доме находится покойник и в поминальные дни и периоды из опасения «замазать глаза покойникам»; при побелке иногда оставляли

нетронутым небольшой участок стены — «для душ» (см. [Терновская 1995]). В Полесье, «як пэрышый раз пуся покойныка белять хату, то йдуть на могылку, закрывають ей настольныком, бо закалыть ёму глаза» (Озерск Дубровицк. р-на Ровен. обл.) [ПА]. В этом свидетельстве мы встречаемся с характерным совмещением представлений о пребывании души на стенах дома и — в могильной земле. Часто в доме вообще не белили место за иконами, где, по поверьям, обитали души: «Колысь так люды казалы: за образкамы она <душа> сыдыть» (Чудель Сарненск. р-на Ровен. обл.) [ПА]; «После смерти душа 9 дней сидит за образами. А потом, если праведник — в рай; если грешник — в ад» (Жаховичи Мозырск. р-на Гомел. обл.) [ПА]; см. также [Гура 1997: 439].

С пребыванием душ умерших в углах дома связаны обычаи «кормления предков» и домовых в рождественский сочельник (Карпаты, Балканы) и другие формы почитания углов [Толстой 2000]. У восточных славян особенно почитается красный угол: «Душа покойника сидит 9 дней на покути, а потом уходит куды хоче. Хату поэтому нельзя 9 дней белить. Через 40 дней после смерти она уходит на небо» (Велута Лунинецк. р-на Брест. обл.) [ПА]; «Гэта водичка, што 12 дён, каждый день выливаюць и на сход сонца, и на заход, паляць свечку и моляцца. На покуци вона стоиць, там и рушник вэсиць. Тую воду льюць на дворе под покуць» (Рубель Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА]. Часто именно в полотенце, висащем у окна или на иконах, видят пристанище души и по его колыханию узнают о ее присутствии.

Тесную связь с культом предков обнаруживает печь: «У нас говорят, што на пэчке у куточку сидит душа до сорок дэнь» (Мокраны Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]; ср. распространенный обычай дотрагивать руками до печи или заглядывать в печь после возвращения в дом с похорон, чтобы не бояться покойника. Часто, однако, пребывание на печи, под печью, в дымоходе приписывается «нечистым» или грешным душам (см., например, быличку о грешной душе, отбывающей наказание «под припечком» больше ста лет, в [Булашев 1992: 93]). Они могут пребывать также в трубе, на пороге хаты (укр. харьков.), в голбце (сев.-рус.) — см. [Зеленин 1995: 73; 301] (ср. обычай погребения мертворожденных и некрещеных детей под порогом, под печью, под полом и т. п.); на чердаке и на крыше (серб., [Чајкановић 2: 158]).

У южных славян еще одним значимым локусом в доме является место, на котором лежал и умер больной. На этом месте складывают одежду и постель покойного, обязательно зажигают свечу, которая горит в течение 40 дней; ставят воду, вино, кладут хлеб, ср. [Vukanović 1986: 315, 323; ЕМ: 372]. Это же место становится объектом оберега: в скамью, на которой лежал умерший, или в пол под

ней забивают гвоздь сразу после выноса тела, это место (или специально место, где находилась голова покойника) поливают вином, на него кладут топор и т. п. Все это делается для того, чтобы душа не стала вампиром и не возвращалась в дом (см. [Толстой 1995в: 493]).

Среди предметов домашней утвари местом пребывания души чаще всего называется веник: «Одні кажут, шьо душа ходит по тім стебілечку, шьо валес си по хаті, по землі, а другі кажут, шьо ховає си у той віник, шьо ним хату замітають, а єнчі кажут, шьо душа сидит на вікні коло свого тіла. І для того кладут віник коло порога у хаті і ни вільно єго брати у рукі нікому і ним замітати по хаті, аби ни конірувати тим замітанєм покійного умерлого душою. Єнчі кажут, шьо душа стоїт коло тіла тай умерлий єк доўго лежить у хаті, то усьо чюї, шьо говори за него, лиш говорити ни можи, бо у нім нима душі» [Гнатюк 1912а: 323–324]; «Кажуть, шо душа сидит у вінику за гріхи тілесні» [там же: 324]. Пристанищем души мог мыслиться и мусор (отсюда запрет выносить мусор из дома или вообще мести пол, пока покойник находится в доме, а также на святках), и мусорная куча (у сербов).

Поляки, жившие в долине реки Рабы, были убеждены, что в течение трех дней после смерти душа сидит в ступе и жерновах, поэтому они в эти дни остерегались что-либо толочь или молоть [Świątek 1893: 134].

Наконец, как уже упоминалось, прибежищем душ считалось зеркало, в котором могли находиться души не только в первые дни после смерти, но и вообще души предков, когда-либо обитавших в доме и оставивших в зеркале свои отражения, и даже души живых обитателей дома (см., например, [Чајкановић 2: 455]).

Демоническая природа души ярко проявляет себя в полесском обычае «изгонять душу» из дома после похорон, для чего выметали веником комнату, где лежал покойник, и размахивали топором (Андраново Кобринск. р-на Брест. обл.) [ПА]. В других восточнославянских регионах ритуал выпроваживания души из дома мог носить менее агрессивный характер и совершаться в сороковой день. У русских Поочья, так же как и во многих других регионах, он назывался «проводы души»: «В с. Ушинке родственники умершего еще в день смерти достают из сундука полотенце и вывешивают его со стороны окна у полки с образами (*полицке*). Полотенце висит здесь до сорокового дня. На сороковой день после обеденных поминок один из родственников говорит: „Ну, пошли провожать“. Две-три женщины выносят стол на улицу и ставят его на проезжей части. В это время присутствующие на поминках следят за висящим у икон полотенцем. Считается, что полотенце покидает *душка*, которая *улетает*, и потому оно колышется. Когда все выйдут из избы, одна из женщин (не девушка и не мужчина) снимает полотенце с гвоздя и, подойдя к двери, с порога начи-

нает махать им, приговаривая: „Ну, все, душенька, пошли, уходи к себе, иди к Богу“. К столу эта женщина идет последней и по пути машет полотенцем и отгоняет душу, все время приговаривая» [Кутенков 2000: 25]. Уральские старообрядцы с этой же целью на 40-й день снимали с икон и выносили на окраину деревни полотенце, висевшее там со дня смерти (малейшее движение его принимали за «шевеление души»), и встряхивали его — этот обряд тоже назывался проводами души [Чагин 1993: 27].

В поминальные дни праведные души приходят в свои дома (для чего часто в эти дни оставляют незапертыми двери или окна), осматривают своих детей, скот, хозяйство, радуются благополучию и плачут над бедой, а грешным душам нельзя входить в дом, им позволено лишь заглянуть в дом через окно: «Ї ночы між Їсіх Сьвятых а Задушным днём души змарлыє з неба, з пекла, з атхлані і з чысьца прыходзяць да дому, аглядаюць сває дзеткі, жывіну, гаспадарку, але іх ніхто ні бачыць, а ены ўсіх і ўсенько бачаць і з добрага пацешацьсе, над ліхім паплачуць. Перад самым сьветам ідуць да касьцёла і ім іх ксьёндз мшу правіць, а по мшы ідуць ўсе на сваё месца. А каторыє душы жывуць у пеклі, то ім тўолькі можна праз окна да хаты і касьцёла паглядаць» [Federowski 1897: 221, № 1045].

КРУГ ТРЕТИЙ: МЕЖДУ ДОМОМ И КЛАДБИЩЕМ. За пределами дома и кладбища на земле сравнительно немного мест, с которыми связаны представления о пребывании душ до их ухода из земного мира. К ним можно отнести лишь локусы, непосредственно примыкающие к дому или даже составляющие его внешнюю сторону, такие как место под стрехой (ср. кашуб. *«Podczas deszczu nie należy chodzić pod okapem, bo kej dejšć padö, diše nöwöci stoju püed cüstřexu, žejbë ceda noü ñe ñe scejkala»* (Во время дождя не следует ходить там, где стекает с крыши, так как когда идет дождь, души стоят под стрехой, чтобы на них не стекала вода) [Sychta 1: 206]; как внешняя сторона красного угла, куда часто выливают воду, которой мыли покойника; как место под крыльцом, соотносимое с порогом. Вместе с тем, нередко отмечается, что душа тяготеет к своему дому, блуждает вокруг него как в период своей «земной» жизни, так и после ухода, в дни поминальные или праздничные, когда она приходит навестить свой дом: «Душа ходить кругом будынку три недилі і на протязі всього цього часу на вікні стоить стакан з водою і на столі хліб» (Н. Радча Народицк. р-на Житомир. обл.) [ПА]; «Народ верит, что „родительские душеньки“ на святках скитаются около своих домов» [Зеленин 1994: 165].

Вне «домашнего» пространства оказываются значимыми локусы, в которых обитают души заложных покойников, — перекрестки,

межи, рвы вблизи кладбищ или под кладбищенской стеной. Ср.: «В Подольской губ. потерчат обыкновенно хоронят за кладбищем или у перекрестка двух дорог. Есть поверье, что души их летают близ могилы и вечером у путников просят крещения... По прошествии семи лет потерчата превращаются в мавок, *смыліток*» [Зеленин 1995: 71].

Круг четвертый: кладбище. В народной традиции кладбище и связанные с ним верования занимают совершенно особое положение. И дело не только в том, как соотносятся в этом случае христианские и мифологические (дохристианские, языческие в своей основе) образы посмертного существования и загробного мира. Кладбище в своем культурном содержании обнаруживает парадоксальное сочетание несовместимых понятий и представлений; кардинальные «идеологические» оппозиции, такие как небесный — земной мир, тело — душа, перестают быть значимыми и снимаются. Кладбище оказывается одновременно и земным пространством, и «тем» светом, потусторонним миром, страной мертвых. В нем покоятся тела умерших, после того как их покинула душа, остающиеся принадлежностью земного мира, но оно почитается людьми как сакральное место, как обитель душ, принадлежащих неземному, иному, небесному миру. Само христианское освящение кладбищенской земли и могил предполагает присутствие в них не только мертвых тел, но и вечно живых душ. В традиционных верованиях трактовка кладбища как обители душ предков находит самое прямое отражение.

В народных представлениях нет четко выраженных временных границ и сроков пребывания душ в пределах кладбища, но все-таки более определенные свидетельства, проливающие свет на формы и способы существования душ, относятся к периоду, ограниченному днем похорон и сороковым днем по смерти. По верованиям карпатских украинцев, во время погребения душа стоит над могилой и наблюдает за тем, что происходит с покинутым ею телом: «Душа, оставляющая тело, — невидима, но при этом она является каким-то телом. Сразу же по выходе из тела она отправляется к своим родным и знакомым, которые умерли раньше. Место это (где родные) точно не определено, но дорога до него темна, и потому умирающему дают в руки свечу, чтобы он мог ею осветить себе дорогу. Тут до звона в колокол душа может разговаривать со своими родными и знакомыми. Потом она идет на суд и ее судят за добрые и злые дела. Но затем она снова возвращается на землю, и во время погребальных обрядов она летает около гроба. При погребении душа стоит над вырытой могилой и ничего не делает. Тут она пассивный наблюдатель. Идет в дом и на поминках („комашня“) стоит сбоку. Ей оставляют еду» [Потушняк 1938].

Широко распространены верования, согласно которым души умерших постоянно пребывают в могилах и выходят из них только в поминальные дни и крупные праздники, чтобы навестить своих близких. Жительница полесского села Тхорин (Овручск. р-на Житомир. обл.) рассказывала, что однажды она видела процессию душ, шествовавших с кладбища в село с зажженными свечами, по которым и можно было их распознать, так как сами души были невидимы [ПА]. Нередки также представления, что души обитают вокруг могил — летают над могилами в виде огоньков или светящихся облачков пара (см., например, [Афанасьев 1996: 81]), сидят в надгробных камнях [Павловий 1957], крестах или специально посаженных для них (часто на сороковой день по смерти) на могиле деревьях (см., например, [Чайкановий 2: 410]). Эти верования особенно характерны для южных славян.

На западе Полесья отмечены любопытные представления, по которым душа умершего сидит на кладбищенских воротах или на могильном кресте и «сторожит» следующего покойника, который должен сменить ее на этом посту: «У нас так говорылы, што хто умрэ, то стоить тая душа на варте <на воротах кладбища> и ждѣт другу душу, што ее сменил. Як покойника везуть на клаўбища, то кажуть, вона <душа> его дожидает» (Мокраны Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]; «У нас уже умэр хто, а за йим худко умрэ другой, то говорят: „От, недолго сторожил“. На крестах душа сторожит» (Заозерная Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]. Таким образом, между сферой жизни и сферой смерти никогда не остается «зияния» или разрыва, могущего быть опасным; живые и мертвые встают в единую шеренгу и заполняют собой пространство, разделяющее жизнь и смерть. Ср. поверья вологодских крестьян, согласно которым на сороковой день душа приходит прощаться с семьей и приводит с собой нового покойника, т. е. души того, кто должен умереть в следующий черед [Брагина 1980: 75].

Среди земных локусов вне дома и вне кладбища пристанищем душ могут быть воды и камни, растения (деревья) и специально троичная зелень, например, ветки и листья клена (Полесье, Новгород. обл.) или ореха (Болгария), которыми устилали пол в доме или в церкви на Троицу.

Грешные души имеют свои характерные места обитания: они сидят под мостом (ср. «Убиўца душу ны прымае <Бог>, то вона под мостом сидыт» (Мокраны Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]; под камнем (поэтому, по польскому обычаю, следует, споткнувшись о камень, прочесть молитву), в скрипучем дереве (ср. [Богданович 1895: 29–30]), на вербе в виде черных птиц [Mencej 1995: 201], в речном омуте (там пребывают души утопленников); они обращаются в хищных животных и птиц; они летают в ветре и вих-

ре [Плотникова 2000] и т. п. Часто местом пребывания «нечистых» душ (особенно висельников, утопленников, самоубийц, двоедушников, а также некрещеных детей) считаются облака и тучи (Польша, Карпаты, Балканы). Однако в ветре и в тучах могут пребывать и «чистые» души предков. По убеждению жителей восточной Сербии, «душа је дук. То су ветрови. Душа је ветар, оде у ветрове» (Душа — это дух. Это ветры. Душа — это ветер, она идет в ветры) [Петровић 1939: 32]. В Брянской области недавно было записано заклинание, адресованное душам умерших родителей, пребывающих в туче (это сравнительно редкое свидетельство на фоне более распространенных представлений о пребывании в тучах душ заложных покойников): «А я етой тучи не боюся, / А я етой грозной не боюся. / А у етой туче — мой батюшка. / А у етой туче — мой родненький. / А у етой туче — моя матушка. / А у етой туче — моя родная» [Пашина 1998: 85].

«Тот свет», где пребывают души после их окончательного освобождения, может локализоваться в народных верованиях во всех сферах космоса — на небе, на земле, в земле, под землей, на краю земли, в воде и под водой, в воздухе и тучах. Его география и топография, так же как и тема пути души к месту ее вечного пристанища, нуждается в специальном исследовании, и здесь нет возможности об этом говорить. Хотелось бы лишь подчеркнуть, что все локусы, которые отмечены присутствием души — начиная от органов человеческого тела и кончая запредельными краями мироздания, — образуют единое целое, сплошное пространство, концентрически расходящееся из сердца человека и уходящее в бесконечность. И если в земной жизни человека душа владеет лишь тесным жилищем тела, то после его смерти ей принадлежит весь мир.

Грех — один из главных концептов христианской этики. Учение о грехе составляет особую развитую дисциплину в системе христианского вероучения, оснащенную собственным набором исходных понятий, аргументов, мотивов, текстов и т. д. Если же мы обратимся к устной народной традиции, то в ней, разумеется, не найдем не только «теории» греха, но и вообще соответствующего «дискурса», какой мы имеем в случае «высокой» (книжной) культуры с развитой рефлексией и со специальными текстами, толкующими само понятие греха, его содержание, объем, структуру, свойства, функции, происхождение и т. п. Из этого, однако, не следует, что категория греха вообще чужда концептуальному пространству народной культуры и представляет собой результат механического усвоения христианского понятия, простое культурное заимствование. Есть все основания полагать, что в дохристианской системе мировосприятия присутствовал некий «коррелят» христианского концепта греха; более того, можно думать, что это был один из кардинальных концептов дохристианской культуры, который после принятия христианства подвергся существенной трансформации, так же, впрочем, как и сама христианская концепция претерпела глубокие изменения в процессе ее адаптации к народной почве. По-видимому, в данном случае мы имеем дело с ситуацией, типологически сходной с тем, как соотносились друг с другом дохристианская и христианская концепции святости [см. Топоров 1987; Топоров 1995: 432] и как трансформировались обе категории в устной традиции [см. Попов 1994; Толстая 1995].

То, что можно условно назвать народной концепцией греха, представляет собой, таким образом, сложное переплетение религиозных (христианских) и мифологических (дохристианских, языческих) представлений, элементов устной и книжной культуры, постулатов народного права и традиционной системы ценностей. Основные параметры и координаты этой концепции не даны нам в чистом виде, они могут быть лишь реконструированы из множества косвенных данных: из свидетельств языка (лексики, фразеологии, паремиологии), из обычаев, обрядов, запретов и предписаний (и особенно из их мотивировок), из рассказов, легенд, песен, повествований о последствиях грехов, о посмертной судьбе грешников и праведных, об искуплении грехов и т. п., из других разнообразных фольклорных текстов, содержащих мотивы греха и грешников. Каждый из этих источников раскрывает свое понимание греха,

высвечивает те или иные его стороны, свойства, признаки, и лишь все вместе они могут дать относительно целостное представление о концепте в его «наивной» (а не «отрефлексированной», научной) версии.

ГРЕХ В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА

Если в христианском толковании грех — это «всякое, как свободное и сознательное, так и не свободное и бессознательное, отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божиих и нарушение закона Божия» [Христианство 1993: 430], то семантические границы славянского слова *грех* в его литературном и диалектном употреблении значительно шире: грехом называется нарушение всякого закона, нормы, правила, будь то закон Божий, закон природы или установленные людьми нормы поведения. Устойчивость этого значения, отсылающего к идее отклонения, отступления, недозволенного выхода за пределы установленной границы (ср. др.-рус. *грѣшити* 1. ‘промахнуться, не попасть в цель’, 2. ‘миновать, пропустить’, 3. ‘согрешить’ [СДРЯ 2: 399–400]), дает основание для поддержки той этимологической версии не имеющего однозначной этимологии праславянского слова **grěxъ*, которая связывает его происхождение с индоевропейским корнем, означающим ‘кривой’ [ЭССЯ 7: 116]. Действительно, этот признак в славянских языках часто получает этическое и идеологическое осмысление, приобретает значение ‘неверный, несправедливый, нечистый’ (см. с. 280) и противопоставляется ‘прямому’ как праведному и справедливому. В таком случае значение ‘ошибка’, ‘неверный шаг’, ‘неправильный поступок’, присущее слову *грех* и его дериватам во многих языках и диалектах (прежде всего южнославянских, ср. болг., макед., с.-х. *грешка*), следует считать первичным (ср. также сходную внутреннюю форму таких слов, как *ошибка*, *промах*, *преступление*), а его дальнейшее развитие связывать с усилением оценочного компонента значения. Среди других значений лексемы *грех* (кроме ‘грех’ и ‘ошибка’) чаще всего отмечаются ‘вина’, ‘зло’, ‘беда’, ‘ссора, раздор’, которые можно считать результатом развития первичного значения в разных семантических направлениях.

Еще одна этимологическая версия связывает праславянское слово *грех* с глаголом *греть*, для чего имеются надежные формальные основания (ср. этимологическую связь близких по форме образований *смех* и *спех* соответственно с глаголами *смеяться* и *спеть*), однако семантически эту этимологию могло бы поддержать только христианское (т. е. позднее) понятие «жжение совести», чего явно недостаточно. В подкрепление связи *грех* — *греть* можно было бы привлечь еще периферийное (вторичное) значение русского глагола *греть* и его

производных *взгреть*, *огреть* — ‘бить, избивать’ (ср. смолен. «Давай яго греть — аттузувай ладна» [Добровольский 1914: 149]), ‘избить, ударить’ (ср. также *жарить* в значении ‘бить’), которое обращает на себя внимание в связи с внутренней формой слова *ошибка*; во всяком случае словообразовательный и семантический параллелизм *огрех* и *ошибка* вряд ли случаен (ср. также смолен. *взгрех* ‘огрех’ [СРНГ 4: 257]).

В семантическом спектре лексемы *грех* и ее производных специального внимания заслуживают еще два явления. Во-первых, это так называемое «узкое» значение слова, связанное с областью сексуального. По определению В. Даля, «в тесном значении грех — это распутство»: «Он (она) еще и греха не знают» [Даль 1: 994], ср. пск. *принять грех* ‘совершить прелюбодеяние’: «Приняла грех, принимай и стыд» [ПОС 8: 18], арханг. «Он ее взял, свой грих закрыл» [АОС 10: 49]. То же сужение значения наблюдается и у глагола *грешишь*, *согрешишь*: пск. «Девки наперебой идут грешить с ним» [ПОС 8: 22]. Ср. еще этнографическое свидетельство: «Присутствуя при родах, муж как бы берет на себя часть мук; — нет, не уходи, — требует тогда жена, — местный грех-от» [Попов 1996: 447]. Этот последний пример ясно показывает, что грехом называется не только «распутство», но вообще всякое соитие. В других славянских языках мы находим это значение без какой бы то ни было негативной оценки. Так, серб. *по греху родителъ* — это просто родной отец, родитель (родитель «по греху» противопоставляется родителям «по крещению»). Дальнейшее развитие этой семантической линии приводит к появлению таких «конкретных» значений, как *грех* ‘мужской половой орган’: «Валерик, никому свой грех не показывай» [ПОС 8: 19], *грешиное тело* ‘интимные части тела’ [там же: 23], кашуб. *gřěšné calo* ‘то же’ [Syčhta 1: 376]; *грешок* ‘живот, чрево беременной женщины’: «Ухажорка осталась с грешком» [ПОС 8: 23].

Хотя это «узкое» понимание греха вполне соответствует христианскому понятию первородного греха, т. е. греха прародителей Адама и Евы, нарушивших предписание Господа и вкусивших запретный плод, тем не менее в нем можно видеть и более древние представления о греховности плоти вообще и телесного низа в частности, о греховности (нечистоте) женщины, об опасности соития [см. Гура 1999; Кабакова 1999а: 206].

Вторая особенность семантического развития славянской лексемы *грех*, которую необходимо отметить здесь, — это мифологическое значение, развиваемое некоторыми диалектами, прежде всего восточнославянскими и кашубскими. Согласно словарю Б. Сыхты, в кашубском *gřěx* может означать ‘злой дух’, правда, приводимые примеры — выражения типа «Где тебя грех носил!», «(Пошел) к греху!», «За каким грехом ты туда ходил?!» [Syčhta 1: 376] — должны расцениваться как «слабые» контексты, поскольку в них часто употребляются разного рода эффе-

мизмы, замещающие названия черта, дьявола или других мифологических персонажей. С собственно демонологическим значением мы встречаемся в восточнославянских примерах, ср. пск. *грех* ‘злой дух, черт’: «Бог и грех, их два вещества, бог на хорошие дела учит, а грех на благие. Шишок баянный — грех, живет черт в бане, парится после двенадцати. Грех е во рью <в овине>, в байне, а щас не боимся — почему? — я думаю, мы все сами теперь грехи. Мы с Манькой обряжали кони, во рью сидел грех, глаза такие ясные. Грех, говоря, хвост долгой, сам цорный весь и рога есь, с ногтям; дитей им пугали» [ПОС 8: 19]. Близкие к демонологическим значения встречаются в сравнениях: «Таких павесъм двадцать сделаешь и сидишь, как грех шершавый. Взять себя мазутой обмажь, и ты будешь, как грех, по деревне ходить» [там же], пол. *brzydki, jak grzech* (страшный, как грех) [Skorupka 1: 269]. То же значение и употребление имеет и слово *грешиник*: «Только и видела грешника с рогам»; «Чтоб тебя грешник побрал!» [ПОС 8: 23]. В псковских говорах известен и соответствующий женский термин — *грешиха*: «Гряшиха — чорт сама, нечистая сила, да двенадцати ликуе, ворожит» [там же]. Ср. также более распространенные выражения типа *грех его знает*, *грех попутал* и т. п.

Демонологический аспект концепта греха в наивной картине мира также в полной мере согласуется с христианским представлением об «источнике» греха. Именно черт, дьявол, сатана склоняют человека к греху, ср. пол. «Ma diabeł dosyć cukru i grzech czyni słodki» (У дьявола хватит сахара, чтобы подсластить грех) [NKPP 1: 759, № 42]; «Grzech diabłu śmiech» (Грех — дьяволу смех) [там же: 757, № 9]; «W grzechu czart jako świnia w błocie tyje» (Черт в грехе, как свинья в грязи, жиреет) [там же: 760, № 57]; «Diobêł sę ceszy, ciêj człowiek grzeszy» (Человек грешит, дьявол радуется) [там же: 763, № 4], кашуб. «Djèbêł namêvê jinêx do grêxù, ale som ñe grêši» (Дьявол склоняет к греху других, а сам не грешит) [Sychta 1: 377]. Кардинальная для христианской концепции вообще и трактовки греха в частности, оппозиция «Бог — дьявол» («божественное» — «дьявольское») накладывается на противопоставление праведности и греховности. Ср. укр. «Бог любить праведних, а чорт грішних» [Номис 1864: 154–155].

Если Бог (святые, высшие силы) является источником правды, праведности, чистоты, а дьявол (нечистая сила, демоны) — источником греха и нечистоты (ср. пол. «Grzech jest błoto, cnota złoto» (Грех — грязь, а добродетель — золото) [NKPP 1: 757, № 13]; *skalać się grzechem* (запятнать, букв. запачкать, себя грехом); *oczyścić się z grzechu* (очиститься от греха) [Skorupka 1: 269]), то человек оказывается ареной их противоборства (ср. рус. «Грешны, да Божьи» [Снегирев 1999: 86]). Поскольку первородный грех прародителей изначально опреде-

лил греховность людей (ср. рус. «Адам согрешил, а мы вздыхаем» [Даль 1957: 211]; «И первый человек греха не миновал, и последний не избудет» [там же: 210]; укр. «Адам ззів кисличку, а у нас оскома на зубах» [Номис 1864: 3]), то в народном представлении грех — природное, неустранимое свойство человека, а оппозиция божественного и демонического естественно преобразуется в оппозицию «Бог — человек».

В паремиологическом фонде всех славянских народов можно найти множество максим на тему врожденной греховности человека, неизбежности, непреодолимости греха в земной жизни: рус. «Один Бог безгрешен»; «Нет такого человека, чтоб век без греха прожил» [Даль 1957: 43]; «Без греха веку не изживешь, без стыда рожки не износишь» [там же: 210]; смолен. «Што ступил, то согрязил»; «Сколько на древи листу, то на человеки грехоў»; «Скольки у мори пяскоў, то у нас гряхоў»; «Усе минетца, гряхи — не»; «Нет того древа, штоб птица ни сядела; нет таго чловека, штоб у гряху не быў» [Доровольский 1914: 149]; укр. «Всяк чоловік не без гріха»; «Чоловік що ступить, то згрішить»; «Чоловік не ангол, жеб не зогрішив» [Номис 1864: 2]; «Аби гріх, люди знайдуться»; «Без гріху не проживеш»; «Всяк чоловік не без гріха» [Прислів'я та приказки 1991: 313]; «Не рад чоловік грішити, та мусить» [там же: 314]; пол. «Nikt nie jest bez grzechu» (Никого нет без греха) [Skorupka 1: 269]; «Póki ludzi, póty grzechów» (Пока будут люди, будут и грехи) [NKPP 1: 760, № 53]; «Kieby nie grzech, to by człowiek dawno zdechł» (Кабы не грех, человек давно бы сдох) [там же: 759, № 33]; «Któż bez grzechu» (Кто же без греха) [там же: 759, № 39]; рус. «День в грехе, а ночь во сне» [Даль 1957: 210]; укр. «Більше спиш — менше грішиш»; «Хто спить, той не грішить» [Прислів'я та приказки 1990: 462]. Грех не только неотделим от человека, он привлекает его, он ему «сладок»: рус. «Грех сладок, а человек падох» [Снегирев 1999: 86]; укр. «Солодко грішити, гірко покутовати»; «З бабами грішити, як меду лизати»; «Йому згрішити, як хліба вкусити»; «Кілько смаку, тільки и гріху» [Прислів'я та приказки 1991: 314]. Само понятие греха как моральной оценки мыслится только в рамках оппозиции с безгрешностью Бога и без нее лишается своего содержания. Современные представители русской народной традиции убеждены, что «отмена» Бога в советское время устранила и понятие греха как этической категории, ср. пск. «Бога нет — греха нет: берут и крадут всё» [ПОС 8: 18].

Языковой стереотип греха дает представление о нем как о неком внеположном человеку пространстве, куда можно войти (болг. *вляза в грях*, *вкарвам в грях*, макед. *во грев влезе*), ввести (пск. *вводит в грех* [ПОС 8: 18]), довести (укр. *доводіти до гріха*), подвести (укр. *наводити на гріх*, *пидводити на гріх*); в нем можно пребывать (*быть, жить*

во грехе), сидеть (кашуб. «Sedzec v grěхах jaž po ušě» (Сидеть по уши в грехах) [Sychta 1: 376]; от него можно отойти (рус. *от греха подальше*, укр. *відійти від гріха, далі від гріха*); этот локус может мыслиться как находящийся внизу, поэтому в него можно впасть (рус. *впасть в грех*), но можно и погрязнуть в нем, как в болоте, трясине (рус. *погрязнуть в грехах*); на него можно лечь (болг. *лягам си на греха*).

Вместе с тем, грех может пониматься как нечто материальное, как вещь, которую можно взять (болг. *бера греха*), положить или принять (пск. *принять грех* ‘совершить прелюбодеяние’ [ПОС 8: 18]), принять на душу (рус. *взять грех на душу*, укр. *положити гріх на душу*, болг. *вземам си грях на душата*) или на шею (болг. *грях ми на шия*); его можно набраться (укр. *набиратися гріха*), навлечь на себя (болг. *навличам си грях на душата*), но от него можно и избавиться (болг. *ще остава греховете си*; пск. *грехи сдавать* ‘исповедоваться’ [ПОС 8: 18]), его можно сбросить или забросить (макед. *фрли гревот на оревот* ‘брось грех на орех’), его можно скрыть, утаить (рус. *что греха таить*; «Грех под лавку, а сам на лавку»; «Грех в мех, а сам вверх» [Даль 1957: 42]; рус. Смолен. «Большой грех у большой мех, маленькия гряхи у маленькия мяхи» [Добровольский 1914: 149]; укр. *нічого гріха тайти*; «Гріх не личком зав’язати, та під лавку сховати» [Номис 1864: 2]; «Гріх не сховаш у міх, не затопчеш в болото» [Прислів’я та приказки 1991: 313]; «Гріх у міх, а спасеніє у торбу» [там же: 314]), прикрыть, приодеть, завернуть (пол. «Miasto hańby grzechów szukamy bawelny, chcąc je kształtnie uwinąć» (Вместо того, чтобы стыдиться грехов, мы ищем, во что бы их покрасивее завернуть); «Nie znajdziesz na grzech sukienki/ płaszczyka» (На грех одежды не сыщешь) [NKPP 1: 759, № 44, 49] и т. п.).

Грех может также восприниматься как субъект некоторых самостоятельных действий, он может сам «нападать» на человека, ср. укр. «Гріх по дорозі біг, та до нас плиг»; «Гріх не йде у губу, та з губи» [Номис 1864: 2], его можно бояться (укр. *гріха боятись* [там же]); кашубы, когда им указывают на греховность их поступка или поведения, отвечают следующими формулами: «Грех в лесу растет», «Грех в мешок, а покаяние за печку» и т. п. [Sychta 1: 376].

Для языкового концепта греха оказываются существенными также атрибутивные характеристики. Часть из них относится к «типологии» (видам) и ранжированию (иерархии) грехов (первородный, свальный, содомский, великий и малый грех, прегрешение, смертный грех, грехи вольные и невольные и т. п.); другие признаки интересны тем, что проливают свет на языковой образ самого греха. Так, приписываемое греху свойство «тяжести» (*тяжкий грех, под тяжестью грехов; тяжело грехи носить* и т. п.) объединяет его с родственными понятиями вины и преступления, оно же служит основанием «измерения» грехов (*тяжкие и легкие грехи*).

Из других атрибутов заслуживают внимания цветовые характеристики, в которых отчетливо проявляются ассоциации греха с темнотой, мраком, чернотой, ср. рус. смолен. «У гряху, як ва тьме» [Добровольский 1914: 149]; пол. «Grzech ciemności szuka» (Грех ищет темноты) [NKPP 1: 757, № 8]; чеш. «Les byl černý jako hřích (temně černý)» (Лес был черен, как грех) [Zaorálek 1963: 493]. Нередко в сравнениях грех понимается как неконкретизированная, общая отрицательная характеристика и оценка: кашуб. «Strašni... břědki jak grěch» (Страшный, отвратительный, как грех) [Sychta 1: 376]; чеш. «Je mi protivný jako mé hříchy» (Противен, как мои старые грехи) [Zaorálek 1963: 493], рус. *страшна как смертный грех*.

Для языковой трактовки греха релевантна также категория «адресата». Поскольку грех — это прежде всего оценка (отрицательная этическая оценка), то имеет значение то, кому она принадлежит, кто является субъектом оценки. Язык выражает это предложными конструкциями «грешить *перед* кем-либо». Как в религиозном, так и в народном (языковом, фольклорном) сознании истинным оценивающим субъектом, безусловно, является Бог или вообще высшие силы, которые судят человека за его поступки, прощают ему грехи или наказывают за них, ср. выражение сербов Бачки о великом грехе: «Taj grf u nebo više» (Этот грех вопиет к небу) [RBB: 92].

Даже если содержанием греха является действие, наносящее ущерб другому человеку или другим людям, оно становится грехом лишь в той мере, в какой оно нарушает божественный закон. Это подтверждается противопоставлением понятий «грех — стыд», «грех — вина»: первое в каждой паре подразумевает преступление перед Богом, второе — преступление перед людьми. Ср. рус. «Живи так, чтоб ни от Бога греха, ни от людей стыда» [Даль 1: 994]; «Кто Богу не грешен, царю не виноват?» [Даль 1957: 210]; макед. «Грев от Господ, срам од људи» [PMНП 1: 422]. Ср. также пол. «Zgrzesz sto razy przed Bogiem, Bóg ci przebaczy, ale ani razu przed ludźmi, bo ci tego nie darują» (Перед Богом сто раз согрешишь — он тебе простит, а люди и одного раза тебе не простят) [NKPP 1: 765, № 19]; «Przed Bogiem grzech, przed ludźmi śmiech» (Перед Богом грех, перед людьми — смех) [там же: 760, № 54].

В интересующем нас концептуальном поле актуализируются и другие оппозиции, конкретизирующие понятие греха и более общее противопоставление «божественное (сакральное, праведное, чистое) — дьявольское (греховное, нечистое)», а именно оппозиции «небо — земля», «мужской — женский», «душа — тело». Понятие греха устойчиво коррелирует с правыми членами этих оппозиций (т. е. с концептами земли, женщины и тела) как манифестантами отрицательной семантики и оценки в противоположность левым членам оппозиций, ассоциирующимся с положительным полюсом значений. В некоторых

случаях дополнительно подключаются семантические корреляции «верх — низ» (сакральный верх и греховный низ, негативные коннотации телесного низа и т. п.), «свет — тьма», «черный — белый», «тайный — явный» и др.

Оппозиция «небо — земля» прямо продолжает рассмотренное выше кардинальное противопоставление «Бог — человек» (безгрешность — греховность). Однако отнесение земли к сфере греха противоречит известному в народной традиции культу матери-земли, имеющему многообразные подтверждения в обрядовых, фольклорных, языковых свидетельствах [см. Белова и др. 1999]. Объяснения этому следует искать в более узком значении как понятия «небо» (в данном случае — сакральное пространство, место обитания Бога и божественных сил), так и понятия «земля» (в данном случае — пространство, населенное людьми, собственно мир людей в противоположность миру богов). В рамках этой оппозиции возникает также вполне закономерная ассоциация неба с раем как полностью безгрешным миром, а земли — с адом как местопребыванием грешных душ. Ср. укр. «Рада б душа в рай, та гріхи не пускають» [Номис 1864: 104]; словац. «Rada by duša do neba, ale hrieh t'ážky» (Рада бы душа в небо, да грех тяжек) [Zátorecký 1965: 247, № 111]; «Keby nebolo hriechu (zvady), nebolo by pekla» (Кабы не грех, не было бы и ада) [там же: 219, № 645]; рус. «Грехи любезны доводят до бездны» [Снегирев 1999: 86], т. е. до ада.

Более однозначно трактуется в народной аксиологии оппозиция «мужской — женский». Устойчивые отрицательные коннотации женского начала прослеживаются на всех уровнях и во всех жанрах традиционной культуры [см. Кабакова 1999а; Толстой 1987]. В случае греха и греховности эти коннотации прямо восходят к библейскому мотиву первородного греха: рус. «Адам плотию наделил, Ева — грехом» [Даль 1957: 211], хотя иногда первородный грех может приписываться и Адаму: «Ева прельстила дровом, простонала чревом, Адам грех сотворил — рай затворил» [там же]. Представление о греховности женщины покоится также на ее физиологической нечистоте [см. Агапкина 1996а; Листова 1996], ср. полес. *женский грех* о месячных очищениях: «Мужичка (мальчика) на аўтарь несли и высоко-высоко поднимали, а девушку под двиркою, потому как девушка грязная, грэх у ей жэнскі» (Малые Автюки Калинковичск. р-на Гомел. обл.) [ПА]. Любопытно, что не только женская кровь, но и материнское молоко считалось в народе греховным. По представлениям крестьян западной Белоруссии, душа умершего младенца идет на небо только в том случае, если младенец не успел попробовать материнского молока («грешнаго мацерынскаго пакарму»); если же он попробовал, то сначала попадал в чистилище [Federowski 1897: № 1038].

Оппозиция «душа — тело», вполне соответствующая христианским представлениям о божественной природе души и греховности тела, находит выражение в таких клишированных формулах, как рус. «Плоть грешна, да душа хороша» [Даль 1: 995]; «Грешное тело и душу съело» [Снегирев 1999: 86]; реже тело как источник греха противопоставляется не душе, а разуму, сознанию: укр. «Рука згрішила, а голова в одвіті» [Прислів'я та приказки 1991: 314]. Вместе с тем, «носителем» греха в человеке может мыслиться именно душа, которую грех поражает подобно тому, как болезнь поражает тело: пол. «Grzech bardziej trapi duszę niż choroba ciała» (Грех сильнее терзает душу, чем болезнь тело) [NKPP 1: 757, № 7]. Более того, душа иногда считается и «субъектом» греховных действий: укр. «Душа грішит, а тіло покутує»; «Душа согрішила, спина віддувається» [Прислів'я та приказки 1991: 314]. По существу здесь нет противоречия, так как тело оказывается лишь «инструментом» греха, тогда как подлинный ущерб (болезнь) от совершенного или мысленного греха претерпевает душа. Народная мудрость последовательно протестует против сугубо «телесного» понимания греха и, в частности, признает нарушение поста менее серьезным грехом, чем бранная или кощунственная речь: болг. «Грѣх излиза из уста, а не влиза» (Грех выходит из уст, а не входит в них); «Грѣх не е в елото, а в делото» (Грех не в еде, а в деле) [Славейков 1954: 184]; укр. «Не те гріх, що в рот піде, а те, що з рота вийде» [Прислів'я та приказки 1991: 313]. Вообще в дихотомии «душа — тело» собственно человеческое (и божественное, и греховное) начало ассоциируется с душой, откуда и известные всем славянским языкам метонимические номинации *душа* — ‘человек, особа, лицо’, в том числе и прежде всего по отношению к умершим людям — *праведные души, грешные души, душечки* ‘предки’ и т. п.

КОНЦЕПТ ГРЕХА В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ И ФОЛЬКЛОРЕ

Рассмотренные выше языковые свидетельства очерчивают «наивный» образ греха во многих существенных отношениях, но все-таки не исчерпывают его содержания. Необходимо обратиться к той области традиционной культуры, которая условно может быть названа народной этикой. Разумеется, мы не найдем здесь ни определения греха, ни критериев отнесения тех или иных видов поведения к греху, ни перечня грехов, ни их иерархии, ни реестра наказаний, соответствующих каждому виду греха. Обо всем этом мы можем судить лишь на основании косвенных данных, составляющих, так сказать, этнокультурный «дискурс» греха, т. е. на основании того, что носители традиции оценивают как грех в конкретных жизненных ситуациях, как они

представляют себе последствия грехов и возможности их предотвращения и т. п.

Имеющиеся на этот счет прямые этнографические свидетельства весьма скудны, тем не менее и они позволяют увидеть некоторые существенные отличия народной концепции от христианской. По наблюдениям польского исследователя Полесья Чеслава Петкевича, «грех в понятии полешука — вопрос не простой; он хранит в памяти обширный перечень грехов, но сам их ранжирует: *велики* или *цяжки* *грех*, (просто) *грех*, *грешино*; при этом очень многие деяния он не считает греховными, но в то же время вводит целый ряд грехов, не признаваемых церковью. К великим грехам он относит: убийство с целью ограбления, ради мести, нанесение увечья, непочтение к кресту, клятвопреступление, поджог и хищение пчел. <...> В то же время убийство конокрада, похитителя пчел, поджигателя не только не считается *грехом*, но даже и не *грешино* — этим термином определяют самые незначительные проступки» [Pietkiewicz 1938: 271–273].

Рассуждая о понятии греха, полесский крестьянин руководствуется собственной шкалой ценностей, в которой человек не отделен от природы. Отношение к земле, воде, огню, деревьям, птицам включалось в систему этических норм, ср. запрет бить землю, оскорблять ее сквернословием и т. п. [Белова и др. 1999], запрет плевать, мочиться в огонь и в воду (это все равно что «плевать на Бога», плевать «в глаза умершим родителям» [Виноградова 1995г: 389]), запрет рубить деревья, убивать и наносить вред некоторым птицам и т. п. Особым почтением окружались пчелы. По словам того же Ч. Петкевича, для полешука «убить какую-нибудь птицу, даже почитаемую, — всего лишь *грешино* или *вельки* *грех*, а сознательное убийство пчелы — это *вельми* *вельки* *грех*, и даже нечаянное убийство пчелы считается преступлением убийства» [Pietkiewicz 1938: 44]. Хорошо известно почтительное отношение к хлебу: грех уронить хлеб, стучать по буханке, играть с хлебом, не умыть рук перед тем, как съесть кусок хлеба, и т. п. В то же время кашубы считали более тяжким грехом рассыпать на землю щепоть табаку, чем уронить в грязь кусок хлеба, объясняя это тем, что хлеб склюют птицы, а табак пропадет [Sychta 1: 377].

Замечательный болгарский исследователь народной традиции Д. Маринов записал около ста лет тому назад со слов нескольких крестьянских женщин перечни главных грехов [Маринов 1914: 337–238], которые на современного читателя производят впечатление своим составом и несоразмерностью отдельных признаваемых греховными поступков. Из этих как будто бы случайных перечислений складывается вполне выразительная картина. Так, грехом будет сочтено, «если сын выгонит из дома отца или мать; замахнется на отца или мать; ес-

ли сын или дочь привлекают отца к суду; если крестный сын не чтит своего крестного отца; если кто согрешит с сестрой, матерью или снохой; если женщина согрешит с чужим мужем; если женщина станет колдуньей, ведьмой или самовилой; если мужчина кровопийца, грабитель, предатель своего народа, если он крадет у бедняков, сирот и вдов; за все такие дела душа отправляется прямо в ад». По мнению другой информантки, грехом будет, «если кормящая женщина откажется приложить к груди младенца-сироту; если женщина разобьет семью, посеяв неприязнь между мужем и женой; если она разлучит парня с девушкой; если кто не почитает Бога, не ходит в церковь, не возжигает свечей; ест скоромное в среду, в пятницу и в пост; не подаст нищим; не предоставляет крова и еды путнику» и т. п. Но рядом с такими грехами могут выступать и совершенно несоизмеримые с ними «преступления»: грех совершает женщина, если она, взяв займы муку, возвращает одолженное, подмешав к муке пепел; если лавочник разбавляет вино водой; если кто-либо откажет беременной женщине, просящей что-либо из пищи, и т. п.

Тема греха подробно разрабатывается в фольклорных текстах различных жанров, причем сам отбор мотивов в определенной степени отражает разные этические и аксиологические установки разных жанров. Понятно, что духовные стихи и религиозный фольклор вообще будут в большей степени ориентированы на христианскую концепцию греха, чем эпическая поэзия и даже легенда. Г. Федотов, изучавший народную веру по русским духовным стихам, выделил три основных группы грехов, предусматриваемых нравственным законом народа: грехи против матери-земли и родовой религии; грехи против ритуального закона церкви и грехи, связанные с нарушением христианского закона любви [Федотов 1991: 84–86]. Иначе говоря, в первом случае речь идет о преступлениях против природы, во втором — против Бога, в третьем — против людей. Эти же главные типы грехов характерны для других фольклорных жанров и верований, но соотношение и трактовка их могут существенно отличаться.

Любопытную сводку грехов дает указатель песенных мотивов балканских славян, составленный Б. Крстичем: разрушение или поджог церкви, интимная связь с кумой, посестримой или снохой, убийство ребенка, убийство невесты и жениха, ложное свидетельствование, клевета, нарушение клятвы, воровство, обман при измерении земли или взвешивании, разбавление вина водой, распахиwanie межи, вытравление плода во чреве, поджог чужого имущества, работа в праздники и т. д. [Krstić 1984: 59–69].

Во многих случаях оценка тех или иных действий как греховных кажется немотивированной и случайной. Например, у кашубов счита-

лось грехом разлить молоко; грешной называлась невеста, которая заплетала волосы в одну косу [Sychta 1: 377]; на Карпатах, а также у болгар и сербов запрещалось вносить в помещение второй источник света или зажигать лучину с двух сторон — это признавалось грехом [Толстая 1999а: 21]. Ср. еще болг. «Грехота е да минеш край чешма и да не пиеш вода или да се не омиеш, да сретнеш жена и да я не закачиш» (Грех пройти мимо источника и не испить воды или не умыться; встретить женщину и не задеть ее) [Славейков 1954: 184]. В действительности подобные оценки имеют свое объяснение, но оно не всегда лежит на поверхности и подчас требует специальных разысканий.

Вместе с тем, народная мораль проявляет большую гибкость в оценке отклонений от предписанных норм поведения и часто находит для них оправдание. Действовавший повсюду строгий запрет на работу (или определенные виды работ) в праздники снимался, и работа в поле не рассматривалась как грех в случае, если она совершалась ради ближнего, в качестве помощи вдове, больному и т. п. В Полесье красть вообще признавалось большим грехом, но если человек крал «с голоду», то считалось, что это «голод крадет»; допускалась также кража леса у пана или государства на том основании, что «ни пан, ни казна лесу не сажали, но дал его Бог для всех людей». Даже насилие над девушкой не причислялось к грехам и оправдывалось поговоркой: «кали сука не дась, то сабака не возме»; по отношению к чужой жене это признавалось грехом, а в случае девушки — нет, ибо она «еще ничья» [Pietkiewicz 1938: 273]. В понимании полешука почти ни один из семи главных грехов таковым не являлся; например, гордость, если она проявлялась не в отношении Бога, а в отношении людей. Тем более не причислялись к грехам такие пороки и слабости, как обжорство («бо добры едотник — добры работник») и лень («усякая ленота от Бога»). «Если бы каждую падкость да пристрастие считать грехом, то куда бы этих грешников девать на том свете?» — рассуждает полесский крестьянин [там же]. Значительно реже встречается отношение к греху, совпадающее с христианским догматом и исходящее из веры в изначальную греховность человека; в таком случае любой поступок может быть сочтен грехом, ср. «За всё грех, за всё. Неправильно даже ступишь, и то грех. И кого-нибудь осуждаешь — грех. В праздник работаешь — тоже грех. За всё грех» (Речица Ратновск. р-на Волин. обл., зап. Г. И. Кабаковой).

Невольный грех, который, согласно христианской этике, не снимает с человека ответственности за содеянное, в народном представлении не является грехом. Это с особой настойчивостью утверждают поговорки, известные всем славянским традициям: укр. «Незнай гріха не чинить»; «Хто чого не знає, тому Бог прощає» [Номис 1864: № 107];

пол. «Niewiadomość grzechu nie czyni» (Незнание греха не творит) [NKPP 1: 760, № 51]; «Grzech nieznany nie bywa karany» (Грех по неведению не наказуем) [там же: 758, № 17]; словац. «Nevedomost' hriechu nečiní» (Незнание греха не творит) [Záturecký 1965: 79, № 170].

Но главным отличием традиционной народной концепции греха, противопоставляющим ее как христианской, так и юридической (народному праву), является особая трактовка последствий греха и самой корреляции «грех — наказание». Эта особая трактовка основывается на мифологическом восприятии мира и человека и на вере в существующую между ними сокровенную связь: всякое действие, поступок человека получает некий «отклик» мира, природы, космоса, а поступок или действие, нарушающее «норму» (т. е. существующие негласные запреты), нарушает также и равновесие мира и грозит отрицательными последствиями для мира и человека. По мнению юхновских и гжатских раскольников (Смоленщина), ветры суть души грешных людей, которым назначено от Бога беспрестанно носиться по земле. По степени греховности они разделяются на три разряда. К первому принадлежат духи очень грешных и злых людей; они производят ураганы и бури; ко второму — духи людей менее грешных и менее злых; они образуют сильный ветер; к третьему — духи не особенно грешных людей и добрых; они дают прохладный, освежающий ветерок. Первые ветры, посылаемые человеку в наказание, причиняют большой вред: топят корабли, срывают крыши, ломают деревья; вторые приносят болезни и убыток, разбрасывая сено на лугах или хлеб на полях; третьи служат знаком милости Божьей к людям [Добровольский 1914: 195]. У всех славян известно поверье, что висельник вызывает засуху или сильный ветер и бурю; что умерщвление и погребение внебрачного ребенка грозит градом и т. п.

Если христианская этика связывает последствия греха прежде всего с посмертным существованием человека (грешник будет наказан адскими муками, а праведный попадет в рай), то в народной традиции (верованиях и фольклорных текстах) получают отражение различные виды «возмездия» за грехи: это может быть наказание, которому подвергается сам согрешивший (или его близкие) в его реальной земной жизни; это может быть, как и в христианской концепции, наказание, которое постигает виновника после смерти; последствием земного греха может быть то или иное событие или состояние в загробном мире предков; кара за совершенный отдельным человеком грех может обрушиться на социум (семью, род, село, область, страну, весь род человеческий); наконец, грех может вызвать стихийные бедствия и различные природные катаклизмы космического масштаба. В южно-славянском песенном фольклоре представлены разнообразные моти-

вы наказания грешников: земля поглощает грешника, земля загорается под грешником; из-за грехов людей вянет лес, три года идет дождь; грешник окаменевают, превращается в животное; у грешника отнимаются руки; тело умершего грешника не принимает земля, вода и огонь; звери и птицы не хотят поедать тело грешника и т. п. [Kršić 1984: 59–69].

Согласно народным представлениям, каждое, даже незначительное прегрешение может повлечь за собой самые тяжкие последствия для человека, социума или всего мира, космоса. Например, градобиением могли, по народным верованиям, наказываться такие несоизмеримые преступления, как рождение внебрачного ребенка и его умерщвление, и — нарушение запрета на рубку дров на Рождество. Строгое соответствие между совершенным преступлением и мерой наказания, как правило, не соблюдается в «мифологической» этике (в отличие от обычного права или от церковной практики назначения наказания в зависимости от тяжести проступка). В духовных стихах, рассказах об «обмираниях» и близких к ним текстах религиозного фольклора, повествующих о посмертных мучениях грешников, существует, однако, определенное соответствие между видом наказания и характером преступления (например, женщина, вытравившая плод, поедает в аду кровавое мясо; у ведьмы, отбиравшей молоко, змеи сосут из груди молоко и т. п.). Ср. пол. «Przez co kto grzeszy, przez to bywa karany» (Кто в чем согрешил, тем и бывает наказан) [NKPP 1: 764, № 6].

В тех сферах культуры, которые не испытывали прямого влияния христианской идеологии, особенно тяжелыми грехами также считаются преступления против «родового закона» — убийство и непочитание родителей, кровосмешение, к которому приравнивались и нарушения законов ритуального родства, например, такие, как брачная связь между крестниками и воспитанниками и т. п. В славянском фольклоре популярен мотив инцеста брата и сестры и катастрофические последствия этого страшного греха. Это или смерть самих согрешивших (часто по незнанию), или же «кара» природы: там, куда идут брат с сестрой, пересыхают реки, вянут леса, разбегаются звери и т. п.

Нередко в этом отношении народная традиция оказывается более суровой, чем церковная. Например, у сербов кое-где запрещаются браки в одном роду до шестого колена, иногда между семьями, носящими одну и ту же фамилию или имеющими одного святого-покровителя. Нарушение ритуального, в частности, «крестильного» родства может рассматриваться даже как более тяжкий грех, чем инцест. В некоторых областях Сербии запрещаются браки между семьями даже и после прерывания крестильных уз (например, в случае смерти кума или крестного) или браки между лицами, имеющими одного и того же крестного отца; между лицами, связанными отношением побратимст-

ва, и их потомками, между молочными братьями и сестрами и т. п. [Баржактаровић 1986]. Последствия нарушения этих запретов могут касаться не только самих виновников (их брак не будет удачным, им грозит смерть, у них будут рождаться дети-уроды или больные и т. п.), но и всего их дома, рода — род может вымереть, дом сгореть от грома и т. п.

Большую опасность для социума и природы представляет невеста, утратившая девственность до брака. С этим связаны известные всем славянам разнообразные обрядовые формы, устанавливающие «честность» или «нечестность» невесты после первой брачной ночи, и система наказаний или ритуальных поруганий, адресованных обычно матери невесты, оказавшейся невестой. Наряду с ними принимаются меры, защищающие поля от глаз такой невесты: когда ее выводят из дома, ей завязывают глаза, чтобы от ее «грешного» взгляда поля не стали бесплодными; голос такой невесты способен погубить скот, потому ей запрещали подавать голос, выходя из дома [Толстая 1996; Узенева 1999].

По болгарским верованиям, если в селе случится засуха или поля побьет град, если нападёт саранча, если начнется мор на людей или на скот, то причину этого видят в том, что в селе есть «невенчана жена», и тогда сельский сход отправляется в дом к тому, кто держит такую жену, и требует изгнать ее из дома [БМ: 348–349].

Природными бедствиями наказывалось и несоблюдение необходимых ритуалов очищения. Поляки на юге Польши считали, что если женщина, родившая ребенка и еще не прошедшая обряда очищения в церкви, вступит на чужое поле, то это поле станет бесплодным [МААЕ 11: 156], а в Моравии верили, что в этом случае посевы были бы уничтожены бурей или градом; так же думали и словенцы [Rajek 1884: 237]. Столь же строгим является требование очищения для исполнителей некоторых обрядовых ролей, считавшихся «нечистыми». Например, жители южной Македонии были уверены, что если участник русалийской дружины ряженных не получит очищения в церкви, ему грозит безумие [Васева 1994: 167].

К наиболее распространенным и строго соблюдаемым у славян относятся временные (календарные, суточные, лунные) регламентации и, в частности, запреты на работу в праздники, особенно на Рождество, Пасху, Благовещение и некоторые другие, причем строгость этих запретов объяснялась не столько почитанием праздников, сколько страхом перед ними. Нарушение таких запретов каралось, по народным представлениям, рождением уродливого потомства у людей и скота. Украинцы считали, что «уроды рождаются оттого, что муж с женою согрешили в торжественные праздники. Так, если беременная

женщина белит перед праздником избу, то она замажет глаза своему ребенку, и он родится слепцом; если муж рубит что-нибудь в праздник, то ребенок будет калекой» [Чубинский 1877: 18]. В Полесье нам сообщили, что если ребенок будет зачат на «деды», т. е. в поминальные дни, то он родится глухим (Онисковичи Кобринск. р-на Брест. обл.) [ПА].

Безусловно греховными считаются кощунственные действия, оскорбляющие веру, почитаемых лиц и культовые предметы и атрибуты. Например, запрет находиться в доме в шапке, свистеть, браниться и т. п. мотивируется тем, что это совершается «при образах» (однако те же самые мотивировки могут указывать на печь как сакральный предмет). В легендах и преданиях широко распространен мотив нанесения вреда священным деревьям, придорожным крестам, почитаемым камням, храмам; как правило, виновников в этих случаях постигают самые суровые наказания: слепота, паралич, увечье, болезнь и т. п. Большим грехом признается «словесное» кощунство — брань, сквернословие, оговор, навет, клевета, обман.

Грех, по народным понятиям, не может быть утаен (ср. укр. «Гріх не сховаєш у міх, не затопчеш в болото» [Прислів'я та приказки 1991: 313]), он всегда так или иначе проявит себя, ср. фольклорные мотивы: убийца срезает лозу на могиле своей жертвы — из лозы течет кровь; плоды поднимаются вверх, когда грешник пытается их сорвать; церковь сама закрывается перед грешником или убегает от него; море загорается, когда в него бросают тело девушки, согрешившей с монахом; море хочет потопить лодку, в которой сидит грешник; церковь сторает, так как ее строил грешник, и т. п. [Krstić 1984: 59–69]. В народных верованиях признаком греховности считается мучительная смерть. Если в христианской традиции нетленность тела служит свидетельством святости покойника, то в представлениях южных славян — это знак греховности, нечистоты и вампиризма; обнаружив (например, при совершении ритуала вторичного погребения [см. Толстая 1998a]) неразложившееся тело, его следовало проткнуть кизилевым колом или сжечь [Филиповић 1971: 150].

В народной этике очень слабо отражена христианская идея покаяния как способа преодоления и искупления греха. В балладе о грешной девушке, умертвившей своих незаконнорожденных детей, представляющей собой разработку евангельского сюжета о встрече Христа с самарянкой, покаяние не только не спасает грешницу, но за ним сразу следует наказание: земля разверзается и поглощает ее [см. подробнее Толстая 1999; 1999г]. На месте кардинальной для христианской этики категории покаяния мы находим в народной нормативной системе представление о том, что совершенный грех можно ис-

купить специальными магическими действиями и тем самым избежать положенного наказания или смягчить, ограничить его. Например, если не удалось соблюсти запрета на работу в дни святок, если женщине пришлось вопреки запрету шить или прясть в эти дни, то достаточно «перенести» этот грех на старую метлу и по окончании святок разрубить веник на пороге или на печной заслонке со словами: «Что вязала — развязывайся, что шила — расшивайся, что секла — рассекайся» [Виноградова, Толстая 1993: 25–26].

В сербском фольклоре известен сюжет о раскаявшемся злодее, который по совету священника отправляется в лес, находит там сухой пенёк и начинает его поливать, принося воду во рту, до тех пор, пока через несколько лет этот пенёк не начинает зеленеть, и то лишь после того, как грешник, желавший искупить свой грех, убивает человека, готовившегося совершить преступление [Алексий 1981: 39–41]; в южнославянских песнях в знак прощения греха расцветает засохшая липа, черный камень становится белым и т. п.

Магические приемы могли применяться также для «преодоления» грехов и облегчения посмертной участи людей. По народным представлениям, благочестивые дела живых искупают грехи умерших и сокращают их страдания на том свете. Смоленские крестьяне верили, что умершим «сбавляется грехов», если принесенные им на Пасху и положенные на могилы яйца и куски кулича поклуют птицы [Добровольский 1914: 56]; они же считали, что убитому громом «Бог отпускает 12 грехов» [там же: 147]. Ср. еще сербскую поговорку «Кому се подижу извори, томе се опраштају грехови» (Грехи прощаются тому, в память кого построены колодцы (источники)) [СМР: 362]. Наконец, грех мог даже пониматься как признак, сообщающий его носителю магическую силу: по русским верованиям, если в ночь на Светлое воскресенье достать воды, в которой утонул грешный человек, умыться ею и напиться ее, то весь год не пристанет никакая болезнь [ЭС 1862/5: 75].

Если в обычном праве карающей силой является социум (часто в лице его авторитетных представителей, старейшин рода), а в христианском законе наказание исходит от Бога, то в народной религии карательные функции приписываются, как видно из приведенных примеров, персонифицированной высшей силе или самой природе. При этом объектом кары здесь оказывается не согрешивший, как в обычном праве, а весь социум и даже весь мир. Конечно, кара может пасть и на самого преступника, но и в этом случае различие между наказанием по обычному и по, так сказать, мифологическому закону очень велико. Мифологическое наказание, даже если карается сам согрешивший, всегда понимается как вмешательство иномирных сил. Можно это показать на нескольких примерах.

У южных славян были приняты разнообразные формы общественного наказания для лиц, совершивших тяжкие грехи: убийство, кражу, поджог, насилие, блуд и т. п. Болгары наказывали за прелюбодеяние таким образом: сажали блудницу на осла задом наперед, т. е. лицом к хвосту, бранили, поливали водой, оплевывали и т. п. и надеялись этим предотвратить грозящие селу град или наводнение. Сербь в случае серьезных преступлений собирались на краю села и призывали проклятье на голову виновного, независимо от того, известен он или нет. Для этой акции выбирался праздничный день, и чем значительней праздник, тем больший эффект ожидался от ритуала. Произнося проклятья и заклинания, люди бросали камни, комья земли, палки и т. п., из которых образовывалась большая куча, и эта куча оставалась на месте, и каждый прохожий должен был бросить на нее свой камень и произнести проклятие. Подобный обряд назывался *анатема* или *проклетие* или *каменованье* [Тро ановић

Совсем по другому выглядело наказание в «мифологическом» праве. У всех славян известно верование, по которому тяжкий грех наказывался окаменением. Существует множество рассказов о том, что те или иные конкретные камни валуны — это люди, превращенные в камень за грехи [СД 2: 448–449], например, в Полесье нам рассказывали, что один мужик пренебрег запретом и пошел пахать волами в опасный день *Навский великдень* («Пасха мертвых», четверг пасхальной недели) и вместе с волами окаменел [Толстая 2005: 46–47]. У русских Саратовской губ. существовала вера в то, что если бабка пупорезка не придет на помощь по первому зову, то она окаменеет [Листова 1989: 143]. По белорусской легенде, «в начале мира жили себе свояки со свояками, родные сестры с братьями, дочери с отцами своими или матери с сыновьями, кумы с кумовьями — и не знали, что это грех. Тогда их Бог в наказание стал обращаться в камни. Раз ехали кум с кумой с крещенья и захотели согрешить по дороге и в тот же миг превратились в камни. И с той поры начали люди Бога слушать и стали жениться чужие с чужаками

№ Эта легенда интересна тем, что объясняет само происхождение понятия греха — причем как мы видим наказание в ней предшествует осознанию греха

Таким образом мифологическое сознание сформировало свою особую систему регламентаций и норм — соблюдение которых оказывается необходимым условием поддержания равновесия жизни — ее продолжения — ср. веру дивеевских церковных людей, что Бог увидя нераскаявшихся людей *время отнимет* не даст больше [Тарабукина 453]). Гарантом мифологического права и морали служит страх перед природными катаклизмами, стихийными бедствиями (засухой, градом, молнией, землетрясением, наводнением, пожаром), мором, падежом ско-

та и т. п., которыми караются нарушения запретов и предписаний, закрепленных традицией. Даже если кара ограничивается самим согрешившим, она подрывает сами основы его существования на этом свете, а во многих случаях определяет и его мучения на том свете.

В определенном смысле социальные нормы обычного права и общественные меры оказывались вторичными по отношению к «мифологическим» законам и должны были их подкреплять, поддерживать, предупреждая или останавливая губительные действия «мифологического» наказания. В болгарском примере с невенчанной женой, который приводился выше, сначала на село обрушивается беда в виде засухи, града или мора, а потом люди, считая эту беду наказанием за сожительство вне брака, вводят в действие свои социальные механизмы наказания, чтобы остановить стихийное бедствие. Точно так же в Полесье, когда наступала засуха, то причину этого несчастья усматривали в том, что кто-либо из селян «трогал» землю, например, вкапывал колья для забора, до Благовещения, или в том, что некая женщина в праздник Благовещения, вопреки запрету, пекла хлеб. Тогда, чтобы прекратить засуху и вызвать желанный дождь, надо было обрушить поставленный в «неправильное» время забор или облить водой женщину, повинную в нарушении запрета. Причиной засухи очень часто считали погребение нечистого покойника (самоубийцы, особенно висельника) в кладбищенской земле («чистой», освященной), поэтому для вызывания дождя нужно было могилу такого покойника разрушить или хотя бы вырвать с нее крест, иногда и выбросить труп в воду [Толстые 1978: 107–110].

Таким образом, «мифологическая» мораль, в отличие от социальной и религиозной, основывается на представлении о прямой связи поведения человека с состоянием космоса и космических последствиях человеческих «преступлений». Механизм регулирования равновесия между человеком и миром — система запретов, нарушение которых осознается как грех и наказывается природными катаклизмами, смертью, болезнями, несчастьями человека. Вершителем суда и наказания является сама природа или высшие силы. Человек может лишь апеллировать к этим силам, произнося проклятия и призывая кару на голову виновного. Проклятия, хотя и изрекаются людьми, представляют собой мифологический механизм, о чем свидетельствуют широко распространенные легенды о чудесном и буквальном исполнении проклятий (например, мать в сердцах говорит ребенку: «Чтоб тебя леший забрал!», и леший забирает ребенка). «Мифологическая» мораль, следовательно, не содержит в себе «человеческого» и «социального» (таким можно считать только преступление); ее определяет, соблюдает, поддерживает и восстанавливает в случае нарушения сама природа.

Исследователи славянской народной духовной культуры не раз обращали внимание на относительную бедность вербального оснащения такого важного фрагмента традиционной картины мира, каким являются народные представления о смерти и воплощающие их ритуалы и нормы бытового поведения. Причину этой бедности, особенно заметной, например, на фоне развитой терминологии и фразеологии свадебного обряда и матримониальных верований, обычно усматривают в табуированности темы смерти, в опасности прямого именованного самого явления смерти, покойника, загробного мира и т. п. «Лексикон смерти» составляют преимущественно эвфемистические обозначения и идиомы, базирующиеся на неспецифической лексике, которые, однако, мотивированы всей системой представлений о жизни и смерти и соотношены с обрядовой практикой прощания с умершим, погребения и поминания. В значительной степени круг смыслов (концептов), разрабатываемых лексикой и фразеологией смерти, совпадает в разных славянских языках, что, при их этимологической общности, дает основание для реконструкции праславянских верований, относящихся к смерти, и всего, так сказать, «текста смерти».

По-видимому, единственную «специфическую» группу в славянском лексиконе смерти составляют слова, содержащие праславянский корень **mьr-/mer-/mor*, от которого образованы представленные во всех славянских языках «ключевые слова» **smьrtь* ‘смерть’ и **-mьrěti* ‘умереть’. Тем не менее, как показали В. В. Иванов [1987] и В. Н. Топоров [1991], даже эти лексемы с точки зрения индоевропейской ретроспективы не лишены внутренней формы, т. е. являются семантически производными и имеют первичное значение ‘исчезать’; соответствующий глагол (приблизительно со значением ‘умирать’) засвидетельствован древними хеттскими текстами. Подобное семантическое развитие ‘исчезать’ → ‘умирать’ убедительно объясняется как древний эвфемизм (ср. рус. выражение об умершем человеке: *не стало*); противоположное направление семантического развития представляется маловероятным). Актуальная для хеттского языка и.-е. внутренняя форма на славянской почве была затемнена — и в славянских языках глагол **-mьrěti*, несомненно, является немотивированным.

Тем не менее, древняя семантическая модель ‘исчезнуть’ → ‘умереть’ с теми или иными модификациями, например, ‘пропасть без вести, потеряться’ → ‘умереть’ (ср. также соответствующую каузативную

цепочку: ‘разрушить, уничтожить’ → ‘убить, погубить’), оказывается актуальной и для славянских языков и встречается в значительной группе так называемых вторичных номинаций, т. е. мотивированных обозначений смерти.

Большинство глаголов, фигурирующих в дискурсе смерти, изначально имело другую семантику и вошло в это поле «со стороны». Таковы **gubiti* (se) / **gъbnŋti* / **gybati* (se) с первоначальным значением физического действия ‘гнуть, сгибать’, **(pro)pasti* / **(pro)padati* с исходной семантикой ‘пасть, падать’, **tereti* (se) ‘терять, теряться, пропадать’, **tratiti* ‘тратить, расходовать’, **konьčati* (se) / **konьčiti* (se) и некоторые другие, например, **gladiti*. Все эти глаголы трактуют умирание на основе двух главных семантических моделей — исчезновения, иссякания, схождения на нет (‘перестать быть, кончиться’, а также ‘уйти, перестать быть видимым’, и т. п.) и — изменения пространственного положения человека с вертикального на горизонтальное.

Прототипическим предикатом жизни, наряду с *быть, существовать, присутствовать* (в этом мире, на земле, среди людей), оказывается глагол *стоять*, а прототипическим предикатом смерти — *лежать*; со стоячим положением человека связывается представление о здоровье, жизненной силе, устойчивости (ср. *твёрдо стоять на ногах, встать на ноги, дети не стоят* ‘о детях, умирающих в младенческом возрасте’ и т. п.), тогда как лежачее положение ассоциируется с пассивностью, слабостью, деградацией, разрушением, смертью. Соответственно значение ‘умереть’ (каузатив ‘умертвить, убить’) передается глаголами с семантикой ‘падать, валиться, ложиться, сгибаться’ (каузативы ‘класть, положить, валить, ронять, гнуть книзу’ и т. п.). Ср.:

валить, валиться — арханг. *валить* ‘хоронить’: «Не валите меня в этом поясу, нашто мне этот пояс в землю-ту?» [АОС 3: 34], перм. *валить* ‘то же’: «Отца-то моего в том году валили, когда дождей много было» [СПГ 1: 75], карел. *валить* ‘хоронить, погребать’: «Раньше тут было кладбище, раньше и к церкви валили. Повалят, погребальную отслужат» [СРГК 1: 159], карел. *валиться* ‘разрушаться’: «Здоровье моё валится теперь, болею, кости старые» [СРГК 1: 159], арханг., волог. *валиться* ‘умирать’: «На веках венчались в синяках и в коклюшницах и валились в них» (Пинежье); «На целую деревню пам-ха нападёт, дак целые семьи погибают, мужики здоровые валяются» (Устюжна) [СГРС 2: 16], владим. *валиться, повалиться* ‘умирать’: «Народ с голоду валица», «Когда повалимси, можь закопают» [Литвиненко 2001: 187] и т. п.;

пасть, падать — рус. *пасть смертью храбрых, павшие* и т. п., карел. *падать* ‘гибнуть, прекращать существование, погибать’ [СРГК 4: 366], арханг. *выпадывать* ‘вымирать’: «Эти выпадывают, растут дру-

гие», «Население совсем выпадывает» [АОС 8: 50], *пропасть*, *пропадать* ‘умирать, издыхать, околевать’: сиб. «Мне давно надо было пропасть, живу как-то. Смерти Бог не дает», *пропасть* сущ. ‘смерть, гибель’: сиб. «Время пропадать да пропасти нет», *пропащий* ‘умерший, издохший’ [СРНГ 32: 199, 202–203] (в ряде случаев этот глагол употребляется только по отношению к животным) и т. д.;

класть — новгор. *класть* ‘морить’: «Как кладет народ-то рак» [НОС 4: 48], *положить* ‘уничтожить, убить’: «Сына в войну положили» [НОС 8: 90], ср. также [ТСРЯ: 689]; владим. *класться* и *кластись* ‘хорониться, погребаться’: «У Звиженья приход большой, а у Троицы только кладутся» [СРНГ 13: 268], перм. *класть в землю* ‘предавать земле, хоронить’: «Не устояли у меня дитёнки — всех в землю клала» [СПГ 1: 392], карел. *класть в упряжку* ‘умирать’: «В упряжку класть надо когда-то» [СРГК 1: 359];

гладить — рус. костром. *сгладиться* ‘уничтожиться; умереть’: «Деревни все сгладились, и старики сгладились» [ЛКТЭ], укр. *гладити* ‘уничтожать’: «Господь <...> гріхи гладить, до неба провадити», *загладити*, *загладжувати* ‘уничтожать, истреблять’ [Гринченко 1: 287, 2: 26], ср. пол. *zagłada* ‘гибель, уничтожение’, кашуб. *glazęc* ‘убивать, лишать жизни; изгонять плод’ [Sychna 1: 322];

тратить — рус. *утрата*, диал. *потратить* ‘разорвать на куски, растерзать’: олонек. «Зверь потратил», нижегор. ‘убить’: «Потратить человека» [СРНГ 30: 303], укр. *тратити* ‘казнить, лишать жизни’: «Була дівка така. І вона мала четверо дітей... ті діти тратила» [Гринченко 4: 279], пол. *tracić* ‘казнить, уничтожать’: «Swych... przeciwników... kazał tracić» (Своих... противников... велел уничтожать) [SJPD 9: 209], кашуб. *tracęc* ‘лишать жизни’: «Nixt ni mą prava tracęc čłoveka, le sōd» (Никто не имеет права лишать человека жизни, только суд); *ona to utracęła* (она изгнала плод) [Sychna 5: 376], ср. с той же семантикой рус. *пустить в расход*;

терять — рус. *потери*, *терять* ‘о смерти’: «Война да мор — только людей теряют», «Чем терять, так лучше б и не рожать» [Даль 4: 758], диал. *остатки души потерять* ‘умереть, испустить дух’, *потеряться* ‘умереть, погибнуть’: - . « - - - -
- - » [30: 277].

«-- » - --
- , - (уйти, отойти, сойти, изойти, уходить, уехать, улететь . .), которых будет сказано ниже, а также стилистически окрашенные глаголы типа *свернуть(ся)*, *согнать*, *убраться*, *прибраться*, *сунуться* и др., ср. урал. «В эту порушку свернуло её», «У меня сноха свернулась», «Как вот эти сунутся, так и ходить будет некому» [КДИСУ], забайкальск. *прибраться*

‘умереть’: «Таперь уш фсе старинные люди прибрались, и расказать-та некаму пра старинную жысь» [СГСЗ: 376].

В поле смерти попадают и глаголы, изначально не связанные ни с идеей исчезновения, ни с идеей нисходящего движения, ср. ветлуж. *пахаться* ‘быть в состоянии агонии’: «Когда человек пашется (помирает), реветь громко нельзя, чтобы его не напугать» [Герасимова 1996: 136], урал. *заглохнуть* ‘умереть’: «Он лёг и заглох, на другой день хоронить собрались», *засохнуть*, *засыхать* ‘то же’: «Засыхать пора, надоело жить», *сроститься* ‘то же’: «Лучше срошусь, чем пойду за него» [КДИСУ], калуж. *спечься* ‘то же’: «Моментом у нас вот бабушка спеклася (умерла)» (Савиново Малоярославск. р-на Калуж. обл.) [ПА], ср. полес. *горачка* ‘агония’ (Стодоличи Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА] и т. п.

Необходимо еще отметить, что семантическое развитие ‘исчезать’ → ‘умирать’ подтверждается и поддерживается аналогичной связью между противоположными (антонимическими) понятиями: «находить / найтись» и «рождать / быть рожденным» (слова со значением ‘находить / найтись’ имеют в некоторых славянских языках значение ‘рождать / быть рожденным’, см. с. 292–294). Подобная связь слов и значений отражает характерную для славянских народных представлений зеркальную противоположность концептов рождения и смерти, двух полярных событий человеческой жизни (появления — исчезновения) [см. Толстая 1990]. Ср. еще несколько случаев квази-энантиосемии ‘рождаться’ — ‘умирать’, когда у глаголов смерти и погребения обнаруживаются значения рождения: пск. *валиться* ‘рождаться’: «Сичас только валицца <ребенок>, так сразу и фсё: и абут и адет» [ПОС 3: 25], *от матиной души валиться* ‘быть рожденным матерью’ [СППП: 38], новгор. *класть* ‘рожать, производить (детей)’: «Матка у тя кладушка, клала сколько ребятишек» [СРНГ 13: 266], тамб. *похарчиться* ‘родить преждевременно’: «Бабенка похарчилась» и ю.-рус. ‘умереть, сдохнуть (о животных)’, ср. также оренбург. «Похарчились они <утята> от холода» [СРНГ 30: 341]. Обратное семантическое развитие представлено в болгарском обозначении смерти *роди се* (букв.: родился) [Вакарелски 1939: 10].

В лексике смерти нашло отражение и столь важное для устной народной традиции противопоставление «хорошей», естественной, «своей» смерти и «плохой», неестественной. Общеславянское слово **sъmьrtь* первоначально использовалось для обозначения естественной, нормальной, «правильной» смерти (что выражено префиксом **sъ-* / **su-*, обозначающим ‘хороший’ и ‘свой’). Неестественная, плохая смерть обозначалась прежде всего глаголами **gubiti* (se) / **gъbnъti* / **gybati* (se) с основным значением ‘разрушать, быть разрушенным’ и первоначальной семантикой ‘гнуть’, которая затем, применительно к человеческой жизни, трансформировалась в значение ‘губить / погибать, умирать’

(ср. рус. разговор. *загибаться, загнуться, угрозу согнуть в бараний рог* и т. п.); иное объяснение семантического развития (на основе концепта «кривой») см. в работе [Жуйкова 1998].

Рассмотрим далее кратко мотивы и семантические модели, ключевые для народного концепта смерти, которые находят отражение в лексике и фразеологии славянских языков.

Начнем с кардинального для данного круга представлений мотива души и понимания смерти как отделения души от тела. По сербским верованиям, у живого человека душа «привязана» к телу (отсюда выражения *везана душа*, «связанная, т. е. телесная душа»), а после смерти она освобождается от тела (это называется *слободна душа* «свободная душа») [Чажкановић 1994: 72]. Соответственно этому представлению смерть трактуется как «разделение» тела с душой, разрыв связи, которая иногда понимается как крестильные или брачные узы, откуда сербское выражение «раскрестить человека с душой», «священник раскрещивает умирающего с душой» (*raskrsti ga sa dušom*) [Vukanović 1986: 304]. Агония часто понимается как «борьба с душой»: рус. диал. *бороться с душой* ‘об агонии’ [СРНГ 8: 281], серб. *борити се са душом* ‘умирать (о состоянии агонии)’ [см. ГЕМБ 1985/49: 163], агония может пониматься не только как борьба человека со смертью, но и как борьба ангела с чертом за душу человека, ср. «Когда отец умер, то шишок с душой отца боролся» [ПОС 10: 65].

В момент смерти душа покидает тело разными путями (через нос, рот, глаза и т. д., подробнее см. с. 398–400). Отделение души от тела может трактоваться либо как действие самой души, либо субъектом действия может быть умирающий или некое «третье» лицо. В первом случае душа, как правило, «выходит»; в Полесье обычное выражение о смерти — *душа вышла* [ПА], ср. рус. перм. *душа вышла* ‘наступила смерть’: «Наужинались, паларич (sic) ударил, и душа вышла» [СПГ 1: 240], карпат. *душа уходит* ‘об умирающем’ (Синевир Межгорск. р-на Закарпатск. обл.) [КА], укр. *душа втикла, вискочила* [ФСУМ 1: 277]. Кроме того, душа может «улететь, отлететь» (вост.-слав.), душа может «упасть»: серб. *док му душа не испадне* ‘пока душа его не упадет (т. е. пока он не умрет)’, *да му се душа без свијеће не испане* ‘чтобы душа его не упала без свечи (без света, в темноте)’ [Трипковић 1967: 5], *čim ti ispadne duša* ‘как только упадет его душа’ [Vukanović 1986: 304]), др.-рус. *изрони душу из храбра тела* («Слово о полку Игореве»), рус. карел. *душа выпадает* ‘об умирающем’ [СРГК 2: 13]; душа может «отломиться» (серб. *одаламити* [Тешић 1988: 144–145]) и т. п.

Когда «агенсом» является умирающий, то он «расстается», «разделяется» с душой (серб. *дијели се са душом* [ГЕМБ 1931/6: 78], *рас-*

тавити се са душом [РСХКJ 5:441], *раздвоји се са душом* [Vukanović 1986: 304]), «прощается» с ней, «испускает, изрыгает, выдыхает» душу (полес. *дух выпустив*), «спускается с души» (волог. *сдобляется с душеньки спуститься* [Брагина 1980: 112], усть-цилем. *спускаться с души* ‘умирать’ [Кобелева 2004: 249], арханг. *из души спуститься* ‘умереть, спустить дух’ [КСГРС], пск. *с души свалиться* ‘умереть, скончаться’: «Ведь у меня тожа дитёнок с души свалился» [СППП: 38]), «отдает Богу душу» (болг. книжн. *предавам / предам Богу дух*, диал. *предавам / предам душа* [ФРБЕ 2: 189–190]), «остаётся без души», ср. чеш. диал. *huž je bez duši* (он уже без души) ‘об умирающем в момент смерти’ [КЧДС]. Сербы об агонии говорят, что человек «собирает душу» (*сабира душу*) [Ђорђевић 1985: 108]; ср. также полес. *выплюнуты душу*: «То я душу выплону, як так робытыму» [Климчук 1975: 138], словац. *vydýchnut’ dušu* (выдохнуть душу) [Chorváthová 1984: 173].

«Третьим» лицом этого акта может быть Бог, который «забирает душу» (серб. *узме му Бог душу*), а также ангел, архангел Михаил, святой, которых Бог посылает вынуть из человека и забрать душу на небо, или же сама Смерть или черт, нечисть и т. п., которые «урывают» (полес.) душу косой, крюками, ножом, саблей и т. п. (белор. гомел. «Анхал за правым вухам, нечисть за левым; хто з йих пераможа, той душу бярэ» [СД 1: 90]).

Родственники умирающего заботятся о том, чтобы, по народному выражению, *пропустить душу*, покидающую тело, для чего расстегивают одежду, отворяют окна, двери, сундуки, а в случае трудной, мучительной смерти поднимают матицу, разбирают потолок или крышу. Выражение *сторожить душу* или *караулить душу* связано с известным до наших дней обычаем ставить в изголовье умирающего сосуд с водой и по колыханию воды убеждаться, что душа покинула тело.

В подобных выражениях на месте слова *душа* нередко оказывается *дух*: *дух вышел, дух вон, испустил дух* и т. п. Вологодские крестьяне, бросая землю на гроб, приговаривали: «дух вон, слух вон, вид вон» [Брагина 1980: 135]. В народных представлениях дух, воздух, пар — это субстанция души, ее материальное воплощение. Вместе с тем в подобном контексте иногда встречаются отголоски христианской концепции души, исходящей из триады тело–душа–дух; в полесских верованиях существуют выражения *дух на небо иде, а душа в землю* или *душа, вона шчо, вона никуда не попадае, згниває* (душа никуда не уходит, она гниет) (Глинное Рокитновск. р-на Ровен. обл.) [ПА].

Второй важнейший мотив «текста смерти» — путь. То, что это не исследовательское понятие, привнесенное трактовкой погребального ритуала как *rite de passage*, а категория, присущая самой народной культуре, подтверждается лексикой и фразеологией, связанной с

идеей движения и дороги, широко представленной во всех славянских языках. В центре этого круга обозначений смерти находится глагол *ходить*, его производные и синонимы, а затем и другие глаголы движения. Об умирающем человеке говорят, что он *отходит*: «Когда бабушка отходила, мы бабушке давали в руку зажженную свечку» [Махрачева 1997: 28], об умершем — *ушел*: забайкальск. «Падруга мая уяреть ушла, а я усё живу» [СГСЗ: 86], *отошел*: тамб. «Вот у нас у соседки мужик отошел, молодой еще был» [Махрачева 1997: 54]. Ср. еще волог. *выходить* ‘умирать’: «Люди старые-то выходят, а молодежь работать не любит» [СГРС 2: 273], яросл. *выход* ‘смерть’: «Трещит в избе подоконный угол — к выходу» [ЯОС 3: 60].

В тамбовских говорах *уходиться* значит ‘утонуть’ («У нас уходилась одна молоденькая, так ее схоронили»), а *ухожики* — ‘утопленники’; там же зафиксировано редкое употребление глаголов *улететь*, *отлететь* в значении ‘умирать, умереть’: «У меня два мужа улетели», «Начал обираться, значит, скоро улетит от нас» [Махрачева 1997: 75]; возможно, на подобное словоупотребление повлияли распространенные выражения типа *душа отлетела*, *улетела*. В этом же значении известен глагол *убраться*: «У меня сын убрался, молодой такой был, 32 года» (тамб.) [там же], перм. *убираться выше деревни* ‘умирать’ [Прокошева 2002: 387].

В Полесье отмечен еще глагол *бродить*, которым обозначается состояние умирающего в момент агонии: «Канае, бродзіць, гукае покойника» (Великий Бор Хойницк. р-на Гомел. обл.) [ПА] и *брод* ‘агония’ [Седакова 1983а]. Мотив «водного пути» присутствует в пермских диалектных выражениях *уйти за реку*, *уйти за Каму* ‘умереть’, *тот берег видать* ‘об умирающем’ [Подюков 1991: 65], сев.-двин. *берегу хватить* ‘умереть’: «Порато немог: едва берегу хватил» (т. е. очень болел, едва не умер) [СРНГ 8: 319]. В связи с мотивом «водного пути» ср. также перм. *со снегом стаять* (*скатиться*, *уйти*) ‘умереть’: «Здоровьишко-то никудышноё стало, со снегом, должно, скатюсь», «Он у меня со снегом-то стает» [Прокошева 2002: 338, 359; Подюков 1991: 66].

У восточных славян об умирающем часто говорят, что он *собирается в дорогу*, *дивится у дорогу* (Рубель Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА], *уже на дорозе* (Хоромск Столинск. р-на Брест. обл.) [ПА], *ему дорога буде прамая* (Гортоль Ивацевичск. р-на Брест. обл.) [ПА], *иде в далеку дорогу* (Синевир Межгорск. р-на Закарпатск. обл.) [КА], перм. *собирается на другую сторону* [Подюков 1991: 69]. На Вологодчине было принято класть умирающего на пол вдоль половиц, *чтоб ему по путям было* [Брагина 1980: 59], *на путь поставить* ‘об обычае класть умирающего вдоль половиц’ [КСГРС]. Чехи также считают, что умирающему предстоит далекая дорога (*daleká cesta*)

[КЧДС], у болгар умирающего называли *пътник* (путник) [Вакарелски 1938: 259], а специальный хлеб, который пекли сразу после наступления смерти, назывался *пътнина*; считалось, что после его ритуального разламывания душа умершего «отправлялась в путь» [Лозанова 1997: 42]. В Полесье, забивая гроб, желали покойнику «счастливого пути» (Вышевичи Радомышльск. р-на Житомир. обл.) [ПА]. Во всех славянских традициях соблюдается запрет плакать, причитать, голосить во время агонии с устойчивой мотивировкой: «нельзя сбивать умирающего с пути».

Чаше, однако, глаголы движения употребляются в полных конструкциях с обозначенной целью, конечным пунктом пути. Этот конечный пункт обычно определяется как дом: умирающий *собирается до дому, до дому поглядае, до дому пошел, идет в дорогу до дому* (полес.), смолен. *идить домой* ‘умирать’: «Стара стала, дамой пѣра идить» [ССГ 4: 148], *идить двору* ‘то же’: «Я двору хочу идить, — чаго вы мне не пуцаитя» [Добровольский 1914: 161]. О неизбежности смерти говорят: «Живи, скульки ни живи — а да дому тре ици кались», «Треба до дому уже ити ему» (Ручаевка Лоевск. р-на Гомел. обл.) [ПА]; об умершем: *пйшов до дому* (Сварицевичи Дубровицк. р-на Ровен. обл.) [ПА], *уже <пошел> на вечный дом* (Копачи Чернобыльск. р-на Киев. обл.) [ПА], ср. чеш. диал. *jít domů* ‘отправиться домой, т.е. умереть’ [КЧДС]. В говоре семейских Забайкалья один из эвфемизмов смерти — *кочёвка* («Мне уш дивиноста лет, галава балит, скарей бы качофку даждаца»), образованный от глагола *кочевать* ‘переселяться в новый дом’ [СГСЗ: 217].

Целью пути может быть также встреча со своими ранее умершими близкими, присоединение к сонму прародителей, о чем в Полесье говорится в таких выражениях: *пошел до дедов, до жонки, до родыны, пошел до своих, до всех своих, пошел до своего рода, до своего дому, уже с небожчиками говорят, з продкамы за руку здоровется* и т. п. [ПА], *на свой хлеб пошла, на свое местожительство* (Вышевичи Радомышльск. р-на Житомир. обл.) [ПА], чеш. диал. *jít k otci* ‘отправиться к праотцам’ [КЧДС] и т. п. Христианизированный вариант подобных верований отражен во фразеологии типа полес. *отправился к Богу на небеса, на тот свет собрался* (гомел.) [ПА], чеш. диал. *jít z Panem Bohem, k svatý Trojici, ke Všem svatým* ‘идти с Господом Богом, к святой Троице, ко всем святым’ [КЧДС] и т. п.

Посмертный путь может быть направлен или вверх (рус. арханг. *на гору собирается* ‘об умирающем’ [АОС 9: 82]), или вниз (перм. *уйти книзу* ‘умереть’ [Подюков 1991: 67]). Поскольку кладбища было принято устраивать на возвышении, обычным было представление о смерти как пути на гору: арханг. *белая гора, белый горб* ‘кладбище, тот свет, смерть’: «Мне уж на белу гору надо ехать»; «И нать как-то

доживать до белого горбу» [АОС 1: 159], карел. *на мертвую горку собираться* 'собираться умирать' [СРГК 1: 371], пск. *на горку отправиться* 'умереть': «Анну няделку поживём и на горку отправимся» [ПОС 7: 109], перм. *на бугор выходить, пойти на бугорок* 'умирать' [ФСРГС: 40, 143], *уйти на Могильну гору, на Ледяную горку, отправиться на Березовскую гору* [Подюков 1991: 68], прииртыш. *собираться на гору* 'готовиться к смерти' [СРНГ 39: 165] и т. п.

Встречаются выражения, связанные с архаическими представлениями о растительном мире как локусе мертвых. Так, в одном полесском селе старая женщина сказала о себе: «Я худко поеду в гай» (Я скоро поеду в гай) (Олтуш Малоритск. р-на Брест. обл.) [ПА]; в псковских, калужских, пермских и других говорах известны выражения *собираться (лечь, уехать, положить) под березки (под сосёнки)*: пск. *лечь под березки (сосенки)* 'умереть': «Лягу под березки, тогда узнаете», «Все под сосёнки ляжем», *под березки положить* 'похоронить' [СППП: 16], перм. *в березки уехать* 'умереть' [Прокошева 2002: 389], омск. *в рощу пойти* 'умереть': «Сколь ни живи, а в рощу пойдешь» [СРНГ 28: 361], перм. *в лес идти (уйти)* 'умирать': «Мне-ка уж в лес надо идти, куда уж я годна», *в сосняк идти* 'то же' [Прокошева 2002: 151], сиб. *пойти в березовый (в зеленый) гай* 'умереть' (ср. далее *гай* 'ад': Попадешь в гай... — не возрадуешься» [СРГС 1: 221]). Русские в Литве говорят *под березы пора*; в Новгородской области *уйти под елку* — 'умереть' [см. Подюков 1991: 71]. Интересен еще фразеологизм с этим же значением *пора на веники* [ЯОС 8: 65], *пора на веник*: «От ее уж как польза — давно на веник пора» [Прокошева 2002: 42] (это связано с обычаем класть покойника в гроб на веники или листья от веников).

«Тот свет», куда уходят умершие, представляется также райским садом с прозрачными ручьями и стаями птиц, ср. чеш. диал. выражения со значением 'умирать': *jít pásc brabce* (отправиться пасти воробьев), *jít do čůrek jasných* (пойти к ясным струям) [КЧДС].

Упоминавшиеся до сих пор семантические модели предполагали движение души после смерти по вертикальной линии — с земли к небесной высоте. Им противостоит фразеология, трактующая смерть, так сказать, «телесно», т. е. как путь мертвого тела с поверхности земли в ее недра (ср. рус. *предавать земле*, болг. диал. *предавам / предам на черната земя* [ФРБЕ 2: 190]), как возвращение в ту стихию и ту субстанцию, из которой человек произошел (ср. из православного христианского чина отпевания «яко земля еси и в землю отыдеши»).

В Полесье об умирающем говорят: *землей пахне, землею смёрдить* (Копачи Чернобыльск. р-на Киев. обл.) [ПА], *забираецца ў зямлю* (Гортоль Ивацевичск. р-на Брест. обл.) [ПА], рус. диал. *пойти в землю* 'умереть' [СРНГ 28: 362], арханг. *дать землю* 'дать возмож-

ность умереть': «Прошу, боженька, дай мне землю» [СГРС 3: 177], тамб. *с землей на губах (лежать)* 'об умирающем': «Я трое суток мучилась <родами>, меня в больницу муж отвез, и врачи не помогли, я уж с землей на губах лежала» [Поповичева 1999: 204], перм. *в землю идти (уйти)* 'умереть': «В прошлую зиму Марья-та в землю ушла, он один тожно болтался» [Прокошева 2002: 151], *земля зовет, земля разделила* (супругов) [Подюков 1991: 62], усть-цилем. *повалило в землю* безл. 'об умершем': «Десять ребёнок приносилось: пять вырастила, пять в землю повалило» [Кобелева 2004: 176]; у лемков Восточной Словакии *níti do čorňoj zemľi* значит 'умереть' [ФСЛГ: 58].

Сербы в этих случаях говорят: «Он оде под црну земљу» (Он ушел под черную землю); болгарское проклятие: «Да идеш у тъз черна земя» (Иди ты в эту черную землю!) [Толстой 1994а: 26] и т. п., пол. *gryźć ziemię* 'быть мертвым (букв. «грызть землю»)': «Wczoraj człowiek układał sobie na życie, a jutro może już gryźć ziemię» (Вчера человек рассчитывал жить, а завтра может уже землю грызть) [Skorupka 1: 835], *iść do ziemi* 'умирать (идти в землю)' [там же: 295], чеш. диал. *přijít pod zem* (прийти под землю), *jít pod dern* (пойти под дерн) [КЧДС]. Кашубы в этих случаях говорят: «On ju dǎwno zeńńą grěze» (Он уже давно землю грызет) [Sychta 6: 221]. В чешском языке есть группа подобных фразеологизмов со словом *hlina*, что в данном случае тоже значит 'земля': «на нем уже груда глины», «он в черной глине», «он грызет, месит глину», «он отправился в Глинск» и т. п. Все эти выражения означают 'он уже умер, он в могиле' [Zaorálek 1963: 109–110]. Словенцы говорят об умершем: «он обвенчался с черной землей» или «он в объятиях черной земли», а греки — «его съела черная земля» [см. Толстой 1994а: 24–25], ср. перм. *землю накормить* 'умереть' [Подюков 1991: 62].

Кашубы о старости говорят: «Ju ta zeńńą jize na mę» (уже земля идет на меня), «Zeńńą přęcigǎ» (земля тянет), *w zeńńą rosc* 'стареть (букв.: расти в землю)' [Sychta 6: 221]. А в Полесье нередко можно услышать о глубоких стариках, что они «собираются в землю» (брест.) [ПА] или «пахнут землей» (Копачи Чернобыльск. р-на Киев. обл.) [ПА], ср. болг. *мириша на земя* 'то же' [ФРБЕ 1: 590], макед. *земја мириса* 'то же' [РМНП 2: 440]. Пермское выражение *до песка* [Прокошева 2002: 269], *до песку* означает 'до смерти'; об очень старых людях говорят *песок на глаза сыплется* [Подюков 1991: 67], ср. также новгор. *глаза песком засыпать* 'похоронить' [там же: 66]; арханг. *песку на глаза положить* [АОС 9: 82] и т. п. Широко распространено верование, согласно которому человек должен умирать на земле, поэтому во многих местных традициях было принято перекладывать умирающего с кровати на землю или хотя бы на пол, особенно в случае мучительной смерти. Сербы считали, что умирающий дол-

жен непременно «ухватить землю», «схватиться за землю», что будучи отделен от матери-земли, он не может умереть.

У восточных славян и, в частности, у русских известно выражение *земля не принимает*, за которым стоит одно из очень древних представлений о хорошей, естественной, «своей» смерти и о плохой, «не своей», «нечистой» смерти. Умерших «не своей» смертью — самоубийц, висельников, утопленников — запрещалось погребать в земле. Об этой категории покойников и связанных с ними верованиях и ритуалах существует обстоятельное исследование Д. К. Зеленина [Зеленин 1995], который называл таких нечистых покойников *заложными*, пользуясь сев.-рус. (вятским) диалектным термином. Согласно народным верованиям, сколько бы ни хоронили заложного покойника в землю, он всегда возвращается обратно на землю, это и значит, что «земля не принимает»; он не подвержен тлению и по ночам встает из могилы и вредит людям. Эти верования породили особую ритуальную практику: таких покойников не закапывали в землю, а выбрасывали в пустынные места или оставляли на месте смерти, заваливали трупы ветками, жердями, хворостом, камнями и т. п., чтобы предупредить их «хождение». Сербь считали, что «земля не принимает» и великих грешников — клятвопреступников, убийц, нарушителей законов собственности и т. д. После смерти тела таких грешников сжигали, и этот обычай сохранялся кое-где до XX века [Филиповић 1971].

К плотскому, телесному образу смерти восходят ее обозначения, основанные на внешних, наблюдаемых симптомах: полес. *очи в гору подошли* (Новинки Калинковичск. р-на Гомел. обл.) [ПА], рус. диал. *глазки встали*; арханг. *на леву сторону глаза вывернулись* [Каспина 1996: 49], перм. *глаза закатываются* ‘об умирающем’, *глаза зажуривать* ‘умирать’: «Мы чё, уж старые, скоро уж глаза зажуривать будём» [Прокошева 2002: 77, 128], усть-цилем. *запереть глаза* ‘умереть, скончаться’: «Сына женю, и глаза запереть можно» [Кобелева 2004: 89], ср. поговорку *ложись под образа да выворачивай глаза* [АОС 9: 82], ср. чеш. диал. *už tá voči v sloup* ‘он уже закатил глаза’ [КЧДС]; пск. *зубы оскаливши (лежать)* ‘умереть, лежать мертвым’ [СППП: 43]; рус. разговор. *ноги протянуть*, пск. *ноги загнуть, задрать* ‘умереть’: «С той коромки скоро он ноги загнёт» [СППП: 56], белор. *задраць (адкінуць) ногі* [Юрчанка 1972: 235], пол. *zadartę głęgi* (задрал ноги) [SW 8: 68], чеш. диал. *bejt bradou vzhůru* (быть подбородком вверх) [КЧДС] и т. п.

К характерным чертам самого погребального ритуала отсылают такие выражения, как тамб. *сложить руки*: «У меня муж рано сложил руки, в 31 год» [Махрачева 1997: 151], карел. *класть руки накрест*: «Знала бы, что руки накрест кладут, тогда не везла бы» [СРГК 1: 360],

пск. *на грудь ручки положить* ‘умереть’ [СРНГ 7: 164]; полес. «Треба рабиць, пака руки складеш» (Ручаевка Лоевск. р-на Гомел. обл.) [ПА], рус. *под образа лечь (положить)*, перм. *пора полотенце готовить, руки на грудь положить, растянуться вдоль лавки* [Подюков 1991: 69–70], болг. *нося си коливето в устата* ‘носить коливо во рту’ [ФРБЕ 1: 749], чеш. диал. *už ti bérou míru (na truhlu)* ‘с него уже мерку для гроба снимают (об умирающем)’, *až ti budou zvony hrát* ‘по нему уже пора звонить (колоколам)’, *jen ho položít na máry* ‘его только на носилки класть’ и т. п. [КЧДС] и многие другие.

Следующая семантическая модель номинации смерти акцентирует мотив конца, завершения жизни, исчерпанности доли, жизненной силы и отпущенного человеку срока. Центральное место в этой группе занимают глаголы *кончатъ* и *кончатся*, используемые для обозначения агонии и смерти во всех славянских языках (отметим, что первоначальная семантика этих глаголов возвращает нас к идее исчезновения — и *кончатся*, и *исчезнуть* означают ‘перестать существовать’): рус. диал. *кончатся* ‘умереть, погибнуть’: урал. «Он при операции кончался», арханг. (бранно, пожелание смерти) «Кончайся, пропади ты совсем» [СРНГ 14: 273], *конец, кончина, кончение* ‘смерть’ [СРНГ 14: 253, 273], усть-цилем. *дойти до конца* ‘умереть’: «Про дохлого говорят худой, больной человек, скоро до конца дойдёт» [Кобелева 2004: 74], чеш. диал. *je s nim konec* ‘он скончался’ (букв. «с ним конец»), *už je po nět* ‘уже его нет’ (букв. «уже после него»), *už má na krajičku* ‘он при смерти’ (букв. «он уже на самом краешке») [КЧДС] и т. п.

Кроме них, существуют синонимичные им выражения, конкретизирующие разные аспекты этого «конца», например, серб. *пребринуо све бриге* (все его заботы остались позади), или *оставио кашику* (отложил <свою> ложку) [Тешић 1988: 145]; рус. волог. *отряхнулся от жизни* [Брагина 1980: 59]; о старых людях говорят — *отживает, доживает, чужой век живет* (полес. *чужую жизнь заедает*), *вышел из годов, костром., твер. безгодový* [СРНГ 2: 185], ср. об умирающем человеке — *часуется* (Онисковичи Кобринск. р-на Брест. обл.) [ПА]. Согласно народным верованиям, человеку отмерено время земного бытия, и всякое нарушение этой меры (неизжитость предназначенного срока или, наоборот, слишком долгая жизнь) считается опасным как для самого человека, так и для всего социума. Христианская идея смерти как окончания земного пути и перехода к новой, вечной жизни, смерти как второго рождения лежит в основе таких номинаций кончины, как болг. *спаси се* (букв. «спасся»), *роди се* (букв. «родился») [Вакарелски 1939: 10]. Русские духоборцы «кончину христианина не называют смертью, но *изменением*, а потому и не говорят, что

брат наш умер, но брат наш изменился» (свидетельство начала XIX века) [Тихонравов 1862: 12].

В составе лексики смерти функционирует и несколько устойчивых культурных метафор. Так, представление, что человек имеет своего «двойника» в мире природы, отразилось во фразеологизме *закатилась его звезда*, первоначально относившемся к смерти и связанном с поверьем, что в момент рождения человека на небе загорается новая звезда, а в момент смерти — гаснет. Подобный образ жизни как света и смерти как тьмы представлен в полесском выражении *догорил сьвичка* (догорела свеча) ‘о чьей-либо смерти’ и *уже ваша сьвичка догарывае* ‘ваша жизнь подходит к концу’ (Чудель Сарненск. р-на Ровен. обл.) [ПА] или в перм. выражении *свеча погасла*, т. е. ‘пришла смерть’ [Подюков 1991: 70], ср. также рус. диал. *погаснуть* ‘умереть’: «Не жилая она в этом свете, погаснет скоро» [СРНГ 27: 290], арханг. *гаснуть* ‘умирать’: «Молодые, как свечи, гаснут — а я всё живу» [АОС 9: 49]. Сербское выражение *posjeklo mi se drvo* (букв. «его дерево срублено») [Filipović 1966: 163] связано с народным поверьем, согласно которому человек имеет «двойника» в мире деревьев и, если дерево упало, человек умрет.

Одна из постоянных и наиболее распространенных метафор описывает смерть как сон; согласно русской пословице, «сон смерти свой» (т. е. сон смерти близок, подобен). Этот образ послужил основой для общеизвестных выражений *уснуть вечным сном*, *усопший*, *успение* и, более того, конкретизировался в обычную картину сна, постели, лежания в кровати и т. п., ср. перм. *растянуться подол лавки*, *постелить постельку*, *еловым одеялом укрыться* ‘умереть’ и т. п. [Подюков 1991: 70], чеш. *odespál smrtelným spánkem* ‘умер’ (букв. «заснул смертельным сном») [Zaorálek 1963: 363] и т. п. См. также [Коваль 1998: 80].

Метафорой «смерть — брак» мотивированы такие выражения, как омск. *за Ванечку пойти*, *за Таню пойти* ‘умереть’: «Мне осталось только за Ванечку пойти», «Скоро за Таню пойдем» [СРНГ 28: 361], перм. *Ванька Елкин посватался* ‘об умершем’: «Ее давно уже праху нет — сколь годов уж как Ванька Елкин посватался», *ельник не сватает* ‘смерть не приходит’: «Ельник не сватат, а старая, на што больше жить-то, умирать надо» [Прокошева 2002: 39, 117], усть-цилем. «Иван Гробов про меня долго не идёт сватать» [Кобелева 2004: 93], костром. *сосватать осинку* ‘умереть’ [ЛКТЭ]. В Полесье об умирающей старухе говорят: *собирается замуж* (Стодоличи Лельчицк. р-на Гомел. обл.) [ПА], кашуб. *ożeńić sã z białõ* ‘умереть’ (букв.: жениться на «белой», т. е. смерти) [Sychta 1: 99]. Мотив смерти-брака (с землей, могилой и т. п.) широко известен в фольклоре; большую коллекцию

примеров из разных славянских традиций собрала В. К. Соколова: рус. «Свет ты мой, кормилец батюшка, / Отчего-то ты посватался от нас?» (текст причитания по умершему отцу), укр. «Взяв собі паняночку — / В серед поля земняночку», болг. (герой женился) «за малко мома, за църноземка» (т. е. умер) и т. д. [Соколова 1977], ср. также в словенской песне: «Da se junak Pero je oženil s černo zemljo i zeleno travo» (потому что молодец Перо обвенчался с черной землей и зеленой травой) [Štrekelj 1: 740, № 854].

Приведенные (по необходимости выборочно) примеры фразеологии и лексики, относящейся к смерти, взятые вне обрядового контекста и контекста верований, могли бы истолковываться как обычные языковые метафоры, эвфемистические замены глагола *умирать* (*umeretʹ*), вызванные табуированием прямых обозначений смерти и умирания, однако сам характер подобной заместительной номинации обнаруживает глубокую укорененность этого «вторичного» лексикона смерти в культурных представлениях, его прямую связь с верованиями и обрядовой практикой, его культурную мотивированность и семантическую глубину.

ДВИЖЕНИЕ

Меня окружают молчаливые глаголы,
похожие на чужие головы глаголы,
голодные глаголы, голые глаголы,
главные глаголы, глухие глаголы.

И. Бродский. 1960

В символическом языке культуры действие занимает особое место и требует особых методов описания, будучи более сложным объектом символизации, чем реалии — предметы и явления природы, артефакты, лица или даже локусы и время. Если теоретическое изучение семантики, символики и ритуальных функций вещей имеет давнюю традицию и в настоящее время составляет особую, достаточно продвинутовую область этнографии, культурологии и этнолингвистики — «семиотику вещей» (см. [Байбурин 1989; Топорков 1989; Виноградова, Толстая 1993]), то семиотика действий по существу не изучалась с теоретической точки зрения, и это, безусловно, связано с особенностями логического содержания действия (см. об этом [Действие 1991; Модели действия 1992]).

Действие является логическим и структурным ядром ритуала, подобно тому, как в языке логическим стержнем высказывания (предложения) является предикат (глагол). Однако семантической доминантой ритуала часто оказывается не его акциональный компонент, а другие, логически подчиненные ему элементы, его «актанты» — субъект, объект, адресат, инструмент — и «сирконстанты» — локативные, темпоральные, модальные и другие компоненты и характеристики действия. Само же действие нередко лишено «независимой магической силы» (П. Г. Богатырев), семантически пусто и играет роль, аналогичную роли связки в предложении, обеспечивая лишь «предикацию» персональных, предметных и прочих символов, их включение в ритуал. К действию в полной мере можно отнести приведенные выше пронизательные слова поэта о глаголах: действия (как и глаголы) — «главные» (элементы ритуала), но они же в семантическом плане — «молчаливые, глухие, голодные, голые, похожие на чужие головы», ибо питаются чужими смыслами и заимствуют «магическую силу» у других компонентов ритуала. Эта особенность действия как логической категории отражается в семантической структуре глаголов и

других слов со значением действия: «Отличие имен действия от слов с другой семантикой состоит преимущественно в том, что они описывают сложные многоаспектные ситуации, формальная экспликация которых требует характеристики свойств участников, их положений, их взаимоотношений и т. п. <...> Полная номенклатура актантов, характеризующих действия, включает до тридцати элементов» [Апресян 1991: 3].

При этом глагольные лексемы (имена действий) различаются не только по своим прагматическим характеристикам (набору и типам актантов), но и по степени их прагматической «связанности», зависимости от ситуации. Например, глагол *дать* / *давать* прагматически «свободен», он может быть применен к неограниченному (или очень широкому) кругу ситуаций с самыми разными участниками, объектами, целями и т. д. (ср. *дать хлеба* и *дать подзатыльник*), в то время как глаголы *угощать* или *жертвовать* включают в свою семантику, кроме значения ‘давать’, прагматические значения объекта (для *угощать* это только пища; для *жертвовать* — более широкий, но все же ограниченный набор объектов) и цели (всегда «бенефакционные» по отношению к адресату) и применяются лишь к определенным ситуациям.

Когда речь идет о языке, ясно, что любые имена действия, независимо от степени и характера «прагматичности» их семантики (т. е. как глаголы «чистого действия», так и глаголы со «встроенными» актантами), заслуживают толкования в лексикографическом представлении языка. Состав описываемых в толковом словаре единиц задан инвентарем глаголов (имен действия). Сложнее обстоит дело с отбором акциональных единиц для словаря символического языка культуры. Очевидно, что действий в собственном смысле слова (т. е. действий-концептов, заслуживающих толкования) вообще во много раз меньше, чем глаголов — не только из-за наличия глагольной синонимии, но и за счет множественности глаголов, относящихся к одному действию, но фокусирующих разные стороны описываемой глаголом ситуации. Об одном и том же реально производимом и непосредственно наблюдаемом действии можно сказать: «колет ягненка», «совершает жертвоприношение», «исполняет юрьевский обряд» и т. п. Что в таком случае следует считать одним действием, отдельным акциональным знаком? Какая степень прагматической «конкретности» должна быть избрана?

Механизм символизации действия в языке культуры принципиально отличен от механизма символизации предметов. В то время как символические значения предметов, как правило, производны от их реальных свойств (формы, цвета, структуры, утилитарных функций и т. п.; см. подробнее [Виноградова, Толстая 1993]), действия практически не имеют собственных символических мотиваций, и их символика часто носит «отраженный» характер, воспроизводя семантику,

присущую предметам, лицам, локативным или темпоральным признакам действия. Иначе говоря, смысл и ритуальная функция действия может определяться не столько характером самого действия, сколько тем, кто его совершает, кто или что является его объектом и адресатом, когда, где, с помощью чего, каким образом совершается действие.

Но если семантика и символика ритуального действия определяется не собственно акциональным содержанием действия, а его актантами, то нужно ли такое действие описывать как самостоятельный акциональный знак или же оно должно включаться в описание соответствующих актантов? Например, следует ли описывать в словаре такое «абстрактное», т. е. прагматически свободное действие, как «окружать», или же вместо него должны фигурировать более «конкретные» действия: «обходить» (вокруг села, дома, стада, дерева, колодца, стола и т. д.), «опахивать» (село, поле, колодец и т. п.), «опоясывать» (храм, дом, поле; ниткой, поясом, полотном и т. п.), «осыпать кругом» (зерном, маком, пеплом и т. п.), «огораживать» (забором, кольями, ветками, крестами и т. п.), «оползать» (храм) и т. п.? Наконец, нельзя ли вообще отказаться от толкования перечисленных акциональных единиц на том основании, что во всех случаях доминирует символика круга, и ограничиться статьей «Круг»? Все эти и многие другие вопросы, касающиеся семиотической природы, ритуальных функций и семантики действий, еще ожидают своего изучения.

Таким образом, символика действия как целого (как «акционального высказывания») может определяться свойствами и культурными (символическими) значениями любого из его компонентов, и в зависимости от того, какой из них имеет доминирующее значение в конкретной ритуальной (коммуникативной) ситуации, она приобретает «персональный», «инструментальный», «локативный» или «темпоральный» акцент.

Например, символический смысл прихода полазника (первого посетителя дома на Рождество) определяется прежде всего культурно значимыми свойствами этого лица: «первый», «мужской» (символ благополучия и мужского потомства) или «женский» (символ плодородия), в то время как семантика самого действия (прихода в дом) выражена значительно слабее. Подобный персональный акцент имеют ритуальные действия, совершаемые беременной женщиной — ей поручается, например, обход плодового дерева с целью сообщения ему плодovitости, ношение рубахи больного ради его исцеления и многие другие магические действия (см. подробнее [Толстая 1995б]); роженицей — прививка ею плодовых деревьев, обрезание виноградной лозы, обход сада с новорожденным ребенком на руках обеспечивают успешный рост и хороший урожай растений; вдовой — вдовам

отводилась особая роль в ритуалах по изготовлению сакральных предметов (обыденных рубах, полотна и т. п.), им приписывались целительные и другие магические способности (подробнее см. [Гура, Кабакова 1995]); ребенком — его, например, сажали на борозду при первой вспашке поля весной; он обеспечивал успех лечебных магических действий; у балканских скотоводов-кочевников, когда невеста приезжала верхом к хижине своего жениха и спускалась с лошади, на ее место должен был вскочить мальчик, имеющий живых родителей, — тогда она будет рожать сыновей [Антонијевић 1982: 56]; повсеместно у славян распространен обычай с этой целью на свадьбе сажать невесте на колени мальчика, и т. п.

Предметная (инструментальная или объектная) семантика доминирует в таких случаях, как сербский и македонский обычай при первом севе класть в семена ткацкий гребень или помешивать им семена, «чтобы жито было частым, как гребень, густым»; как битье вербовой веткой с приговором: «Расти, как верба» или общераспространенный обычай при первом выгоне скота весной погонять его не кнутом, а вербовой веткой, освященной в Вербное воскресенье; как болгарский магический прием избавления от бесплодия: повитуха в Бабин день бьет женщин кукурузным початком (фаллический символ); как обычай, по которому балканские номады дают многодетной матери съесть мясо яловой скотины, чтобы остановить рождение детей [Антонијевић 1982: 57]; как известный всем славянам обычай удалять из помещения, где находится покойник или роженица, зеркало или завешивать его [Толстая 1994], и многие другие. Свойствами предметов мотивирован соблюдаемый южными славянами ради защиты скота от волков запрет в «волчьи дни» брать в руки ножицы, ножи, серпы, косы и т. п., символически уподобляемые волчьей пасти, и множество подобных запретов.

Преобладание локативной в широком смысле семантики характерно для большого класса ритуальных действий, связанных с перемещением и пространственно ориентированными движениями, такими как обход, отгон, выбрасывание, подбрасывание вверх [Виноградова 1995в], опоясывание [Толстой 1995: 91–112], сплавление по воде [Агапкина 1994], переворачивание предметов [Толстой 1995: 213–222] и т. п. В меньшей мере эта семантика характерна для действий, совершаемых в ритуально маркированных «пограничных» локусах — на пороге, на меже, на перекрестке, при слиянии речных потоков и т. п.; в этих случаях локативная семантика часто бывает не доминирующей, а сопутствующей.

Темпоральные акценты могут быть отмечены в семантике ритуальных действий (и запретов), приуроченных к определенным временным отрезкам суток, к календарным датам и периодам, если

эти действия мотивированы свойствами, приписываемыми самому времени, например, тому или иному празднику или дню недели. Так, обычай ритуального приготовления каши из разных злаков, гороха, кукурузы («варицы») в Варварин день у южных славян обязан своей популярностью народно-этимологическому сближению имени святой, которой посвящен праздник, с глаголом *варить*, однако в семантике самого обрядового действия, несомненно, доминирует магия плодородия, а не толкование праздника.

В ритуалах, где смысловой акцент падает на другие, не акциональные компоненты, само действие часто (но не всегда) почти лишено семантики. Так, семантически «пустым» можно считать такое действие, как помещение чесального гребня в семена или затыкание в купальскую ночь в двери и окна дома крапивы с целью оберега от ведьм. Общий смысл этих ритуальных действий исчерпывается семантикой предметов, их магическими и апотропеическими свойствами. Однако в случае битья вербовой веткой акциональный компонент явно не является пустым: битье имеет самостоятельное значение как продуцирующее действие, что подтверждается многими другими ритуалами (см. подробнее [Морозов, Толстой 1995]). Наконец, существуют и такие ритуальные действия, в которых именно акциональная семантика может считаться доминирующей. К ним, в частности, можно отнести «разрушительные» действия: уничтожение троичных венков и зелени, чучел ведьмы или масленицы, других ритуальных предметов, битье посуды, ритуальные бесчинства и т. п., а также ритуальный обман [Толстая 1995а], кражу, ритуальное молчание, бдение, оплакивание, одаривание, благопожелание и др. (см. соответствующие статьи в словаре «Славянские древности»).

Приведенные выше примеры относятся к достаточно элементарному (или намеренно упрощенному) типу ритуальных действий, семантика которых складывается из ограниченного числа элементов с относительно прозрачной символикой. Гораздо чаще, однако, приходится иметь дело с более сложными (и по составу, и по семантике компонентов) случаями, когда общая семантика ритуального действия оказывается не простой суммой значений с явно выраженной семантической доминантой, а весьма многослойным или неоднозначно членямым комплексом значений. Например, в сербском обряде выливания под фруктовое дерево воды, в которой мылась роженица [Грбић 1909: 109], «персональная» семантика присутствует не непосредственно, а, так сказать, вторично, как свойство выливаемой под дерево воды, т. е. является изначально семантическим компонентом воды и лишь вторично — всего действия (при этом вода — всего лишь «транслятор», собственная семантика воды не входит в семантику ритуала).

Подобно тому, как лингвистическая прагматика исследует семантику слов и высказываний, приобретаемую ими в конкретном речевом акте, в этнолингвистике должны приниматься во внимание не только «словарные» значения компонентов «акционального» высказывания, но и их прагматические смыслы, обусловленные отношением к действию его исполнителей, их интенциями и мотивировками совершаемого ритуального акта. В закарпатском рождественском обряде обвязывания железной цепью ножек стола (хорошо известном, в частности, по работе П. Г. Богатырева [Богатырев 1971]) семантические акценты могут быть разными в зависимости от того, как это действие мотивируется исполнителями. Если ритуал совершается ради того, чтобы иметь в новом году «железное» здоровье, то семантической доминантой будет символика предмета (железной цепи); если же его цель — защитить скот от волков, символически связав и замкнув им пасть, то доминирующее значение получает семантика самого действия связывания, окружения, замыкания. При этом формальная структура ритуала в обоих случаях идентична. О роли мотивировок в интерпретации ритуальных действий см. [Богатырев 1971: 190–194; Виноградова 1995].

Сложной семантической структурой отличаются ритуальные действия, которые включают так называемые вторичные символы, т. е. элементы, уже использовавшиеся в каких-либо ритуалах и «впитавшие» в себя семантику предшествующих контекстов. К такого рода действиям может быть отнесено размахивание свадебной фатой, детским свивальником в обрядах отгона градовой тучи; магическое лечение с помощью «покойнических» предметов (платка, которым подвязывали челюсть покойнику; мыла, употребленного для обмывания; гребня, которым его расчесывали; шнурков, которыми связывали ноги покойника; иглы, которой шили смертную одежду; полотна, на котором опускали гроб в могилу, и т. п.); использование рождественской соломы, хлеба, огарков бадняка или купальского костра в разнообразных магических ритуалах и т. п. (подробнее см. [Толстые 1994]). Унаследованные от предыдущих контекстов значения («свадебное», «пасхальное», «погребальное», «рождественское») либо становятся дополнительным компонентом семантики нового ритуального действия («приплюсовываются» к семантике других компонентов), либо выступают как фактор сакрализации (повышения семиотического статуса) соответствующих компонентов или ритуала в целом.

Исключительно сакрализующую функцию (при нейтрализации, нивелировке собственной семантики) могут иметь и элементы, не обремененные подобной коннотацией. Например, участие вдов в обряде опахивания села от «коровьей смерти» или действия беременной женщины в полесском обряде вызывания дождя (ей поручают сыпать

в колодец мак) не привносят новых значений в общую семантику ритуальных действий (складающуюся из символических значений в первом случае — опахивания и магического круга, во втором — колодезной воды и мака), но повышают их эффективность.

Таким образом, общая семантика ритуального действия («выскалывания») представляет собой производную (но отнюдь не простую сумму) от семантики его составляющих — собственно действия («предиката») и всех его «актантов» (субъекта, объекта, адресата, инструмента) и «сирконстантов» (временных, локативных и «модальных» знаков), а также «прагматических» значений, накладываемых ритуальной ситуацией и целями, мотивами, оценками действия исполнителями. Каждый из этих компонентов может выступать либо как смысловая доминанта, либо как сопутствующее значение, либо как «катализатор» — семантически не значимый (или «слабый») элемент, функция которого — интенсификация, «сакрализация» всего ритуала. При этом «актанты» чаще всего семантически полноценны, а «сирконстанты» семантически бедны, но обладают большой катализирующей силой. Это связано с символической природой культурного языка и преимущественно «предметным» (в логическом смысле слова) характером символа. Этим же, вероятно, можно объяснить невыразительность собственно акциональных знаковых средств, выступающих часто как вспомогательные по отношению к предметным символам.

* * *

После этих общих рассуждений о семантике акциональных символов в языке традиционной культуры обратимся к более частному вопросу о концепте движения в системе народных представлений и семантике движения в ритуале.

Всякое физическое действие связано с движением, которое в традиционной народной картине мира наделяется лишь самым абстрактным значением и служит приметой жизни, «этого», земного мира в противоположность неподвижности как характерному признаку смерти, «того», загробного мира. В заговорах потусторонний мир, куда отсылаются злые силы, лишен движения, неподвижен, статичен и нем; в обрядовой практике движению придается символическое значение побуждения к жизни природы и человека, активизации их производительной силы (см. [Агапкина 1996]).

Однако движение чаще понимается в более узком смысле как пространственно ориентированное действие, как перемещение в пространстве, смена локуса субъекта или объекта. Прототипическим образом такого движения в силу антропоцентричности народной картины мира служит естественное для человека действие, обозначаемое

глаголом *ходить*, его синонимами и производными. Концепт движения-хождения относится к числу основных понятий традиционного миропонимания. В категориях, образах и терминах «хождения» осмысливается сама человеческая жизнь. Таковы понятие жизненного «пути», представление о «приходе» человека в этот мир и «уходе» из него (ср. рус. диал. костром. *выход* ‘смерть’: «Трещит в избе подоконный угол — к выходу (к смерти)»; олонец. *выходить*, *выйти* ‘издохнуть, пасть (о скоте)’: «Коровушка вышла» [СРНГ 6: 52], о переходе из одной жизненной фазы в другую, ср. *выйти (пойти)* замуж, рус. диал. *выйти в годы* ‘достигнуть зрелого возраста, стать совершеннолетним’ и *выйти из годов* ‘состариться’ и т. п. И сам глагол *ходить* в старославянском и древнерусском языках мог принимать значение ‘жить’: «Г(осподь) не лишѣ добра ходѣшѣхъ незълѣбѣжъ» (Синайская псалтырь) [СС: 763], *ходити говѣюще* ‘жить целомудренно’ (Ипатьевская летопись) [Срезневский 3: 1381].

Те же категории и образы прилагаются к жизни природы: светила *восходят* и *заходят*, дождь *идет* (в русских диалектах также о погоде, тумане, ветре и т. п. [СРНГ 12: 79]); ночь, зима, лето *приходят*, *наступают*; время *идет*, *бежит*, *течет*, *мчится* и т. д. Концепт хождения лежит в основе восприятия календарного времени: праздники *приходят*, их встречают, они *уходят*, их провожают (ср. также полес. *ходить*, *заходить*, *сходить* о праздниках и днях: «Никола ходить у Филипоўку, Никола ходить и весной», «Вялыкдэнь ходыть у нас на штыри нэдилы ўзад и ўпярод» [ПА]) и т. п.

Еще одной областью значений, ассоциируемых с движением (и прежде всего с хождением), является сфера сексуальных отношений людей и животных и вообще семантика «воспроизводства жизни» в разных ее формах. В славянских языках глаголы *ходить*, *бегать*, *водить*, *гнать*, *гулять* и др. имеют устойчивые сексуальные коннотации и способны приобретать широкий круг значений, покрывающих всю сферу отношения полов — от ухаживания до рождения детей, ср. рус. и болг. *ходить* ‘иметь половую связь’, ‘быть беременной’, вост.-слав. *водить* ‘рожать, приносить потомство’ и т. д. (подробнее см. выше, с. 328). В рязанских говорах для глагола *идить* отмечено значение ‘расти, давать хороший приплод или прирост (о домашних животных или сельскохозяйственных культурах)’ [СРНГ 12: 77], ср. в колядке «где коза ходит, там жито родит». Аналогичные значения характерны для глагола *водить(ся)*, *вести(сь)* (о концепте «вода» как приумножения, возрастания, воспроизводства см. [Плотникова 1995]).

«Субъектами» хождения в народных представлениях могут быть также души умерших (ср. *исход* души, *ходячие* покойники и т. п.) или пребывающие на границе «этого» и «того» света так называемые двое-

душники, но их «хождение» расценивается как опасная для человека и угрожающая всему миропорядку аномалия [Толстая 2006].

Столь же существенную роль играют концепт и модель движения в ритуале. Но для того, чтобы подобное движение приобрело статус ритуального действия, необходимы некоторые дополнительные условия, так как в самом акциональном содержании перемещения нет ничего, что мотивировало бы его ритуализацию и связанную с ней семантизацию (символизацию). Такими условиями, компенсирующими семантическую бедность движения и насыщающими его символическим смыслом, могут быть и субъект, и объект, и адресат, и цель движения, если они обладают «независимой магической силой», но прежде всего ими являются локативные (пространственные) параметры этого действия. Без них движение приобретает семантический акцент лишь в тех случаях, когда его нейтральная, немаркированная форма (хождение) противопоставляется таким маркированным формам, как бег, ползание, хождение задом наперед, волоча ноги и т. п. [Толстой 1994в; 1995б]. Большинство обрядов включает в себя то или иное перемещение действующих лиц и ритуальных предметов, значение которых определяется не только тем, кто или что, когда и каким образом движется, но и в большей степени тем, происходит ли при этом приближение или удаление, движение по вертикальной оси «верх–низ» или по кругу; движение сквозь, между, под чем-нибудь или через, над, по чему-нибудь и т. д.

И все-таки собственно акциональный компонент движения неверно было бы считать полностью асемантическим, лишенным знакового, «культурного» содержания. Наиболее ярко независимая семантика движения хождения проявляется в календарных обычаях коллективного хождения по селу, обхода домов, полей, хождения с ритуальными предметами — «маем», «гаиком», фигурой Смерти, Марены у западных славян, со «стрелой» у восточных славян, вождения додолы, пеперуды, «куста», «русалки» и т. п. Хотя смысл каждого из таких ритуалов может определяться другими компонентами ритуала — сопутствующими действиями, такими как пение песен, исполнение благопожеланий, собирание даров и т. д., а в случае хождения с каким-либо лицом-персонажем (т. е. в обрядах «вождения») или с каким-либо предметом (т. е. в обрядах «ношения») — этими «объектами» действия, тем не менее значение самого хождения не стирается полностью, о чем свидетельствует прежде всего терминология такого рода календарных обрядов, их народные названия.

Так, в словацкой традиции наименования календарных обрядов по действию хождения составляют самую большую группу терминов: *chodit' hejnom*, *chodit' kupovac jalovce*, *chodit' na šibaky*, *chodit' po bur-sikoch*, *chodit' po štefanoví*, *chodit' s betlehemami*, *chodenie po džado-*

vaniu, chodenie po májoch, chodenie po Marejne, chodenie po mladenkovaní, chodenie po pesničkach, chodenie po pýtání, chodenie z burzou, chodenie s d'adom, chodenie s dietkom, chodenie s Džavkulinou, chodenie s Gubom, chodenie s hadom, chodenie s hajnáлом, chodenie s hájnom, chodenie s hvezdou, chodenie s chrenom, chodenie s jasličkami, chodenie s kocickami, chodenie s kozou, chodenie s Luciou, chodenie s medved'om, chodenie s novým letem, chodenie s ocel'ou, chodenie s turoňom, chodenie s valachmi, chodenie se šťastím, chodenie s Dorotkami, chodenie zo straškom и т. п. [Валенцова 1988: 73–80]. Подобная номинационная модель характерна, хотя и в меньшей степени, для других славянских традиций, ср. вост.-слав. *ходить со звездой, ходить с козой*, болг. *ходене на Росен, ходене на Лазарки* [Маринов 1914: 47, 390], диал. ломск. *ходят на потрътица* (о колядовании) [там же: 277]. Д Маринов упоминает также церковнославянский термин *хождєніа по русалияхъ*, фигурирующий в номоканоне в связи с обличением языческих магических действий и треб [там же: 475].

Разумеется, подобные процессии, хождения, обходы всегда имеют ту или иную локативную характеристику, однако этот признак практически не участвует в формировании семантики и символики ритуала. В самом общем виде семантику таких обходов можно определить как «собрание» («связывание») пространства или даже, когда речь идет об обходах домов, как «собрание» социума. Его цель — ритуальное подтверждение границ своего, освоенного пространства и своего социума, на которые должна распространяться испрашиваемая обрядом защита. Подобно тому, как в заклинаниях и благопожеланиях неперенным условием их магической действенности считается «нанизывание», упоминание всех охраняемых лиц, призываемых благ или отгоняемых злых сил, в обходах и подобных им обрядах путем хождения (но также и «опевания», вовлечения в диалог, обмена дарами и т. п.) «обозначается» культурное пространство и принадлежащие к нему люди, совершается их ритуальная «номинация» и демонстрация в качестве объектов внимания со стороны высших сил.

Известный хорватский этнограф Милован Гавацци, изучавший географию славянского предсвадебного обычая, по которому невеста после помолвки обходит дома всех своих близких и дальних родственников, как бы испрашивая их согласия на свой брак, и получает от них дары и жертвования к предстоящей свадьбе, подчеркнул исключительное значение единой для разных областей Славии терминологии этого обычая: хорв. *hoditi (iti) po pitanju*, словен. *hodi po darei, dari zbirat hodijo*, словац. *choditi prositi na poctivú krásu, ide po žobraní, chodí po pýtání* и т. п. [Gavazzi 1979]. Устойчивость подобной номинации, акцентирующей идею «хождения», вкупе с «западнопан-

нонской» географией ритуала (хорваты-кайкавцы, восточные словенцы, словаки, мораване, чехи, в меньшей степени поляки и кашубы) служит для Гавацци серьезным аргументом в пользу отнесения его к эпохе до переселения предков южных славян на Балканы. Ритуальный характер «хождения», помимо терминологии, подтверждается такими характерными регламентациями, как требование соблюдать направление движения с востока на запад, как запрет возвращаться домой той же дорогой и др.

Роль субъектно-объектных показателей ритуального движения различна в обрядах коллективного и индивидуального хождения. Позиция субъекта оказывается слабо выраженной в календарных обходах типа колядования, хотя и здесь, как показала в своей книге Л. Н. Виноградова [Виноградова 1982], мотив «иномирности», потусторонности колядовщиков, воспринимаемых как пришельцы издалека, как посланцы «того» света, является важнейшим компонентом общей семантики обряда. В большей степени эксплицирована роль субъекта в индивидуальных ритуалах, таких как ползник, где к субъекту предъявляются «жесткие» требования, касающиеся его пола, характера, судьбы и т. п., или защитные обходы, совершаемые вдовой, беременной женщиной, бабой-повитухой, пастухом и др. В обрядах «вождения» позиция водимого лица (объекта) семантически более значима, чем позиция субъекта (обрядовых лиц, сопровождающих ведомый персонаж). Пассивность ведомого, подчеркнутая его убранством (закрытое лицо) и поведением (молчание), является одним из главных смыслообразующих моментов ритуала вождения (подробнее см. [Виноградова 1993]). Еще очевиднее роль символических предметов (фигур, чучел, кукол, веток и т. п.) в обрядах «ношения», которые в большинстве случаев завершаются уничтожением или «удалением» носимого символа — его разрыванием на части, потоплением, сжиганием, закапыванием в землю, выбрасыванием в ямы, рвы или, наоборот, забрасыванием наверх — на крышу, высокие деревья и т. п.

Однако, как уже было сказано, наиболее прозрачна семантика локативных параметров движения. Движение по горизонтальной оси всегда в той или иной степени соотносится с идеей возведения, обозначения или преодоления границы между своим и чужим пространством и в дальнейшей перспективе — между «этим» и «тем» светом. В меньшей степени это характерно для движения по вертикали, которое часто имеет характер продуцирующего магического действия, способствующего росту, возрастанию. Значительно реже такое осмысление получает горизонтальное движение (см. [Агапкина 1996]).

В пространственно конкретизированных формах движения, таких как движение по кругу, прохождение по, под, через, сквозь, между теми или иными объектами, абстрактная семантика границы как рубежа двух

миров отходит на второй план, уступая место вполне конкретным представлениям о видимых и осязаемых границах, создаваемых человеком с определенной, чаще всего защитной целью. Среди такого рода движений-хождений семантически наиболее прозрачны и стереотипны многообразные круговые движения (обход поля, дома, церкви, колодца, дерева и т. п.), создающие символическую защитную границу вокруг охраняемого объекта, ср. типичную для славянских вербальных оберегов семантическую модель огораживания [Левкиевская 2002: 28–31] и типичное действие-оберег очерчивания круга (вокруг себя, поля, источника, стада и т. п.) для защиты от нечистой силы, а также хождения и танцы по кругу сами по себе, ср. ритуальные функции хороводов у славян, особенно южнославянские поминальные *коло*, *оро* и т. п., в которых символика круга сопряжена с семантикой хождения как акционального знака.

Очистительный или апотропеический смысл имеют действия переступания через магические предметы: замок, нож, ткацкую основу, яйцо, хлеб и т. п. в обрядах весеннего выгона скота; невозможность переступить через протянутую по дороге нить, рассыпанный мак и т. п. разоблачает и обезвреживает ведьму; переступание через разложенный в воротах огонь служит защитой жениха и невесты в свадебном обряде и т. д. Преимущественно лечебное и очистительное воздействие приписывается прохождению, пролезанию или прогону между магическими предметами (например, между зажженными свечами или между двумя кострами), под ними (например, под связанными ветками, аркой), сквозь (расщепленное дерево, специально сплетенный венок, прокоп в земле и т. п.).

В большей степени глубинную семантику границы сохраняют в народных представлениях и ритуальной практике акциональные знаки «прихода» и «ухода», в которых всегда акцентировано значение потустороннего локуса, откуда «приходят» и куда «уходят» (или, точнее, выпроваживаются) посещающие этот мир «гости». Мотив иного мира не только постоянно присутствует в темах прихода и ухода, но часто получает совершенно конкретное воплощение в таких вещественных деталях, как облик и одевание ряженных, как действия «удаления» (забрасывания как можно дальше) в ритуалах отгона демонологических персонажей, Смерти, Зимы и т. д. Вместе с тем обращает на себя внимание то, что концепт прихода связан скорее с положительными значениями («приходящие» приносят добро, ср. обряд и фигуру ползника, «мая» и т. д.), в то время как концепт ухода ассоциируется прежде всего с изгнанием опасных и вредоносных сил (демонов, болезней и т. п.). Это же аксиологическое распределение наблюдается в восприятии календарного времени: «приход» праздников при всей их «опасности» [Толстая 1997] оценивается положительно или нейтрально, а их «уход» (проводы) оформляется как выпроваживание, изгнание, уничтожение опасности.

ОБРЯДОВОЕ ГОЛОШЕНИЕ: ЛЕКСИКА, СЕМАНТИКА, ПРАГМАТИКА

Тема голошения, оплакивания, причитания (прежде всего похоронного и поминального) как ритуального акта имеет много разных аспектов (этнографических, фольклорных, лингвистических, музыковедческих и др.) и богатую литературу. Мне, однако, хотелось бы привлечь внимание к «семантической» и мифологической стороне этого явления — к его глубинному смыслу и коммуникативному содержанию, к его прагматике в широком значении этого слова, т. е. к вопросу о том, зачем, с какой целью совершается этот ритуал и кому он адресован. Мне кажется недостаточным объяснение этого явления только как ритуального оформления естественного человеческого состояния горя, печали, тоски при разлуке и прощании с близкими. Разумеется, все это присутствует в голошении, но никоим образом не исчерпывает его содержания. То, что есть в голошении сверх этого, как раз связано, как мне представляется, с природой голоса как своего рода «орудия связи» между земным, человеческим миром и потусторонним миром предков. Это мифологическое содержание голошения проявляется во многих особенностях ритуала, но прежде всего в трех основных его сторонах: 1) в регламентациях, запретах и предписаниях, касающихся самого ритуала, его временных и локативных характеристик, его «субъектов», т. е. исполнителей, его «объектов», т. е. тех, кого оплакивают и по ком голосят; затем 2) в содержании самих текстов голошений и причитаний и, наконец, 3) в народной терминологии, т. е. в лексике, которая используется в местных традициях для обозначения этого ритуала. Я постараюсь последовательно и кратко остановиться на этих трех сторонах обрядового голошения.

Но прежде всего необходимо сказать об обязательности оплакивания покойника. Во всех славянских традициях это непреложное, категорическое требование (при этом обычай собственно голошения, т. е. громкого плача с причитаниями, не повсеместен). Покойник не может остаться неоплаканным. Это требование даже сильнее, чем требование погребения, предания земле. Поэтому если человек погибает на войне, пропадает без вести или умирает вдали от дома, по сербской традиции, его родственники совершают оплакивание над его одеждой, символически замещающей умершего. Таким же образом, т. е. голошением над одеждой или иногда над другими предметами,

например, оружием, у сербов было принято оплакивать покойника в поминальные дни [Шневајс 1929: 269; Ћорђевић 1937: 93–94; Микитенко 1992: 67, 69]. В сказке о Шибарше, известной в русских и сербских записях, когда царь запрещает под страхом смерти оплакивать казненного разбойника, его жена, боясь и не смея оставить мужа неоплаканным, берет кувшин с молоком, нарочно роняет его и начинает голосить и причитать. Когда же ее хватают, как нарушившую царский запрет, она объясняет, что плакала потому, что ей жаль пролитого молока и разбитого кувшина [Толстой 1995: 461–465].

В некоторых случаях народная традиция прямо связывает необходимость громкого плача с ожиданием покровительства со стороны умершего родственника. Так, в западной Белоруссии считалось обязательным громко кричать и причитать во время выноса тела из дома, т. к. «нібўошчык ні спрыяе з таго сьвету, як па ём вычытўаюць» (покойник отказывает в покровительстве с того света, если по нему не голосят) [Federowski 1897: 321, № 1802]. Необходимость оплакивания может объясняться и тем, что неоплаканный покойник, по народным представлениям, не получит отпущения грехов [Шейн 1/2: 637], что «слезы смывают грехи» [Свенціцкий 1912: 27], что чем дольше плачут над покойником, тем меньше времени он будет мучиться на том свете [Свенціцкий 1912: 25], и т. п. Значительно реже встречаются свидетельства о том, что оплакивают только тех, о ком действительно горюют, см., например, [Кузеля 1915: 148].

Жесткие ограничения в погребальных и поминальных обрядах всех славянских традиций касаются времени голошения. Известно, что не только голошение, но и вообще плач и причитания строго запрещены во время агонии; повсюду этот запрет объясняется тем, что умирающего можно «сбить с пути», т. е. помешать ему преодолеть границу между жизнью и смертью. Иногда этот запрет распространяется и на первые часы после смерти. Здесь можно сослаться на книгу Б. Б. Ефименковой, сообщавшей, что в Вологодской обл., в Кокшеньге, «считается, что в первые часы после смерти <голошением> можно *разредить* умершего». Там рассказывают о страшных случаях, когда при нарушении этого правила покойника *раскричали*, и он бился в судорогах много суток подряд. «Как помрет человек, надо молчать, покуда он не успокоится» [Ефименкова 1980: 16].

В южнославянских традициях, напротив, принято тотчас же после кончины возвещать о ней громким криком и плачем. О смерти надо было сразу объявлять: женщины выходили из дома на двор и начинали *кукати* [Ћорђевић 1938: 161–162]. В Черногории о смерти оповещал мужской плач: несколько мужчин выходили из дома, и все одновременно громко кричали: «Леле мене, брате (татко, стрико)...».

К ним присоединялись женщины, и поднимался страшный вой, далеко разносившийся по округе и длившийся минут десять [Jovović 1896: 68]. Подобно этому на востоке Белоруссии сразу же после наступления смерти ближайшая родственница покойного выходила на улицу и начинала плакать и причитать во весь голос [Романов 1912: 530]. На Карпатах, у бойков, также сразу же после кончины из дома выбегала женщина или девушка «пустить голосом звістку про се» [Кміт 1915: 162].

Нередко в сербской традиции оповещение о смерти представляет собой самостоятельный развернутый ритуал со своими особыми регламентациями, касающимися и времени, и места, и исполнителей, и оплакиваемых. Например, в Черногории если сообщают о смерти женщины, то специальные гонцы, обычно мальчишки, просто заходят в дома; если же умер мужчина — то выходят на какое-нибудь высокое место за селом и зовут по имени кого-нибудь из жителей села, обычно самого известного, крича во весь голос, даже если тот живет совсем близко, чтобы слышало все село. И этот житель села должен ответить: «Слышу, слышу» [Вукмановић 1936: 178]. В восточной Сербии, в Поморавье, один из родственников выходил на ближайший холм и кричал во весь голос, что такой-то умер. Тот, кто первый слышал эту весть, передавал ее другим, и те сразу бросали свои дела и спешили к дому умершего [Антонијевић 1971: 154]. В этой своей «оповестительной» функции голошение подобно колокольному звону, которым во многих славянских традициях принято извещать о смерти [Ђорђевић 1938: 162–163].

Если смерть наступала ночью, оплакивать умершего можно было лишь с восходом солнца, ср. [Шаулић 1929: X; Петровић 1948: 287; Vukanović 1986: 304 и многие другие свидетельства]. Этот универсальный, известный всем славянским народам запрет голошения и оплакивания ночью (от захода до восхода солнца) заслуживает особого внимания. Дневному оплакиванию противостоит ночное бдение при покойнике (ср. кашубское название такой ночи *pusta noc*), цель которого — не допустить превращения покойника в вампира, в «ходячего» покойника, что считается величайшей опасностью и бедой не только для семьи, но и для всего социума. Эта оппозиция: дневное оплакивание — ночное бдение, карауление (при запрете голошения, а фактически вообще при запрете голоса) проливает свет на семантику голошения как магического действия, небезопасного для человека, соприкоснувшегося в случае смерти ближнего с потусторонним миром мертвых.

Другие временные регламентации оплакивания в местных традициях достаточно разнообразны и конкретны. Так, у хорватов считается необходимым голосить: как только наступила смерть, затем во время обрядов по покойнику, затем когда приходят «чужие» (с прихо-

дом каждого нового посетителя); вечером во время трапезы, когда вносят гроб; затем когда погребальная процессия выходит со двора [Микитенко 1992: 26]. С приходом священника плач нанятых плакальщиц прекращается, поскольку теперь покойник уже «не их»; когда священник кончает отпевание, голошение возобновляется.

В восточной Сербии, на Мораве, в районе Алексинца, запрещается голосить после возвращения с кладбища: считается, что если нарушить запрет, умрет кто-нибудь еще [Антонијевић 1971: 158]. Украинцы Буковины также прекращали голошение после погребения, останавливая его словами: «Не звертай плач до дому» [Свенціцький 1912: 25]. В Хорватии голосят, когда на другой день после погребения идут на кладбище, причем этот ритуал может обозначаться глаголом *полазити*, т. е. тем же словом, от которого образовано название первого посетителя, приходящего в дом на Рождество, *полазника* [Lukić 1921: 34]. Голосят также на поминках; иногда, как, например, в сербской области Ресава, — каждое утро перед домом в течение 40 дней после смерти. В отдельных местных традициях голошение прекращается после «роковин», т. е. по прошествии года; или же после этого срока наемным плакальщицам уже не платят.

В некоторых южнославянских областях, в том числе в Словении, Македонии, в северо-восточной Сербии, особенно у валахов, существует обряд так называемого вторичного погребения: через год, три года, иногда через семь и более лет родственники разрывают могилу, вынимают кости (все это делается с соблюдением строгого ритуала — кости вынимают и складывают в определенной последовательности, начиная с конечностей и кончая черепом, затем кости обмывают вином, заворачивают в полотно и относят в церковь, где снова совершается полный обряд отпевания; затем кости возвращают в могилу или помещают в специальный склеп — *костурницу*). В этом обряде также голосят, оплакивают покойника [Bešliagić 1974].

В Белоруссии, на Витебщине, обязательным голошением отмечены следующие моменты похоронного обряда: погашение свечи, помещение покойника в красный угол, укладывание его во гроб, вынос гроба из дома, выход процессии со двора, приближение к кладбищу и предание земле. Вне похоронного обряда голошения бывают не только на «частных» поминках и при посещении могилы, но и в календарные поминки — на Радуницу, в поминальную субботу перед Троицей, иногда даже в дни сельских ярмарок после обедни [Шейн 1/2: 633, 637]. Наконец, существуют календарные и окказиональные оплакивания вне погребального и поминального цикла, подобные тем, которые записала Е. Н. Разумовская на Псковщине и в северной Белоруссии, — так называемые плачи с кукушкой, которая воспринимается как по-

сланница с «того света»; ей выплакивают всю скорбь по умершему и передают свои чувства и послания на «тот свет» [Разумовская 1984].

Само наличие подобных временных регламентаций и запретов свидетельствует о том, что голошение и оплакивание — не просто выражение эмоционального состояния и даже не просто ритуал, а ритуал, имеющий магический и мифологический характер. Не всегда эта сторона ритуала очевидна, часто ее можно «реконструировать» лишь из косвенных данных. Например, упомянутый южнославянский обычай возвещать громким криком и плачем о смерти находит параллель в подобном же ритуале, совершаемом по случаю рождения ребенка, однако таким образом возвещают о рождении ребенка не всегда, а прежде всего тогда, когда ребенок рождается в семье, где «не держатся», т. е. умирают в младенчестве, дети, и тогда крик, вопль должен защитить новорожденного от смерти, т. е. он имеет не столько «информационный», сколько защитный, магический характер.

В приведенном материале были упомянуты некоторые локативные характеристики ритуала. Не останавливаясь на этом подробнее, хочу только подчеркнуть значение возвышенных мест, на которых исполнялось или с которых начиналось оплакивание. Эта локативная характеристика функционально аналогична силе и напряжению голоса — и в том, и в другом случае эти особые акценты мотивированы адресованностью ритуала иному, потустороннему миру (ср. подобный же способ заклинания градовой тучи с возвышенных мест и сильным, напряженным голосом [Толстые 1981 (по указ.)]; аналогично исполняются и весенние заклички и другие заклинательные тексты). Тот же смысл имеет и обычай выходить из дома на улицу, на открытое пространство, откуда голос беспрепятственно уносится к цели. По наблюдениям В. Н. Добровольского, на Смоленщине «выють и гудуть» обыкновенно выйдя с «беседы» за ворота [Добровольский 1894: 317]. Ср. также украинское свидетельство: «Як уж мерлець наряджений, то тоди найблизша родичка хатна иде и заводит <голосит> на лаўках перед хати» [Гнатюк 1912: 227]. Аналогично у сербов области Гружа женщина, извещающая о смерти, выходит голосить за ограду двора [Петровић 1948: 287], а в северо-западной Болгарии женщина громким плачем возвещает о кончине больного, забравшись на сарай или кладку дров [Вакарелски 1990: 70].

Нередко голошением сопровождается весь последний путь умершего — от дома до церкви, а затем от церкви на кладбище [Петровић 1907: 490–492]. Но иногда голосят у дома, отправляясь на кладбище, но идя по селу, не голосят, возобновляя голошение лишь при подходе к кладбищу [Мијатовић 1907: 91, 94–95]. Всегда и обязательно голосят на могиле при каждом ее посещении.

Обратимся теперь к регламентациям, касающимся того, кто исполняет голошение, т. е. к субъектам этого ритуального действия. В этом отношении существуют большие различия между разными славянскими регионами; они очень интересны, т. к. отражают общественную и родовую организацию соответствующих социумов, но о них здесь нет возможности подробно говорить. Наиболее существенными признаками, определяющими выбор исполнителей, являются отношения родства, пол и возраст. Так, например, в южной Сербии, по свидетельству русского исследователя И. С. Ястребова, голосили главным образом родственники, причем «дочери умершего имеют первенство перед сестрами в сидении у его изголовья. Если нет дочерей, то тогда сестры занимают их место; если нет и сестер, то только тогда мать оплакивает сына на его изголовье; но отнюдь жена умершего не смеет занять это место» [Ястребов 1886: 461]. Известны случаи, когда жене вообще не разрешалось оплакивать мужа (а мужу — жену), так же как запрещалось голосить невесте по жениху и жениху по невесте, поскольку считалось, что это помешало бы им впоследствии вступить в брак [Вакарелски 1990: 72; Ђорђевић 1938: 187–188]. В сербской области Гружа обычай предписывал, чтобы мать голошением возвещала о смерти своего ребенка, сестра — о смерти брата или сестры и невестка (сноха) — о смерти остальных членов семьи [Петровић 1948: 287]. У южных славян, как и у русских, иногда существовали профессиональные плакальщицы, которые оплакивали каждого покойника в селе; больше никто не плакал; за это им давали масло, сало и т. п. [Ђорђевић 1938: 188–190].

Наиболее сильное ограничение — по полу. В большинстве славянских традиций, как известно, голошение и оплакивание — исключительно женское дело («људи трпе, а жене наричу» — юго-восточная Сербия [там же: 186–187]), хотя существует и мужское голошение, например, в Черногории и Герцеговине, однако мужчины оплакивают только мужчин [Микитенко 1992: 57–62]. Дополнительные ограничения могли касаться беременных и помолвленных женщин, иногда (у южных славян) — женщин, имеющих сыновей. Нередко тем, кто оплакивает покойника, приходилось соблюдать определенные запреты. Например, в Косово те, кто оплакивает покойника во время опускания гроба в могилу, не должны оглядываться на свой дом и вообще поворачиваться лицом к селу, иначе в доме или в селе умрет еще кто-нибудь [Дебелковић 1907: 246]. В других случаях этим лицам поручались какие-то дополнительные ритуальные действия, например, плакальщица разбивала о порог чашку или бутылку с водой, когда приходила в дом покойного, или тарелку о забор, когда процессия выходила со двора. Это говорит о ритуальной «отмеченности» плакальщиц, об их не только обрядовой, но и магической роли, и об «опасном» характере их деятельности.

Еще более релевантны в интересующем нас аспекте регламентации того, кто является объектом оплакивания. Хотя, как уже было сказано, оплакивание было обязательным требованием, а неоплаканный покойник считался нечистым, это требование имело практически повсеместно ограничение, которое касалось детей (иногда также глубоких стариков) и самоубийц. Часто можно встретить свидетельства о том, что детей нельзя было оплакивать, иногда это запрещалось только матери умершего ребенка. Одним из объяснений этого запрета считалось то, что дитя безгрешно и не нуждается в «смывании грехов». Если же кто-нибудь оплакивает младенца, то тем самым «топит его в слезах» [Свенцицкий 1912: 27]. Тем не менее у южных славян этот запрет «обходилась», но весьма специфическим образом: у хорватов при похоронах ребенка плакали, но плач этот якобы относился не к самому ребенку, а к другим, ранее умершим близким; в плаче по случаю смерти ребенка передавали свои чувства и приветы другим покойникам. Хорваты называли умерших младенцев ангелами, о них говорили: «Над ангелами мало кто плачет, говорят, это грех», однако плакальщица могла причитать по своему ранее умершему родственнику и передавать ему приветы: «Pozdravi mi Petra moga, Petra moga, draga moga» (Передай привет Петру моему, Петру моему, дорогому моему) [Ivanišević 1905: 91]. В одном хорватском плаче по младенцу девушка передает привет своему покойному жениху:

Ты, милый мой ангел,
когда пойдешь вдоль горы,
по эту сторону холодной воды,
найди молодого парня
и скажи ему, мой ангел,
что я шлю ему привет...

[Ivanišević 1905: 92]

Иногда в таких плачах по умершему младенцу содержались просьбы к ранее умершим родственникам присмотреть «там» за ребенком. Подобные «передачи» на «тот свет» и оплакивания ранее умерших близких известны и в других традициях и не обязательно в связи с похоронами детей, ср. [Мијатовић 1907: 86]. В уже цитировавшейся книге Б. Б. Ефименковой приводится вологодский плач, обращенный к матери:

Ты пойдешь-то ведь, мамушка, ты пойдешь ведь, родимая,
По тому свету белому.
Ты увидишь ведь, мамушка, ты увидишь, родимая,
Ты родимую сестрицу —
Да скажи-ко ты, мамушка, ты скажи-ко, родимая,
От меня, от горюшицы, да поклончики низкие.

[Ефименкова 1980: 17–18]

Ср. аналогичный сербский плач дочери по отцу:

Јао, тале, поздрав бралу,	Ох, батјушка, привет братцу,
Јао мене, и већ сеју,	Ох, горе мне, и сестрице,
Јао грдној, и реци им,	Ох, горе мне несчастной, и скажи им,
Јао мене, да их нисмо,	Ох, горе мне, что мы их
Јао грдној, заб`равили	Ох, горе мне, не забыли,
Јао мене, ти их пази,	Ох, горе мне, ты за ними присмотри,
Јао мене, и чувај их...	Ох, горе мне, береги их...

[Мијатовић 1907: 87]

Очень интересен черногорско-герцеговинский обычай по-разному оплакивать разные категории умерших: во весь голос, т. е. *тужбалицами*, оплакивают только мужчин и юношей, но никогда — женщин, девушек и мальчиков, еще не носивших оружия; по ним лишь причитают *нарицањем* [Врчевић 1986: 44].

В Скопской Черной Горе косвенным «объектом» оплакивания могли быть могильщики, которые, как и плакальщицы, считались опасными из-за их непосредственного участия в актах пересечения границы жизни и смерти. Когда, накормив обедом, их провожали копать могилу, об этом «сообщали» покойнику в плаче, и само это упоминание должно было защитить могильщиков от возможных негативных последствий их опасной деятельности [Петровић 1907: 488].

Сами по себе тексты *тужбалиц* (плачей) также воспринимались как опасные для людей; в них было запрещено, в частности, упоминать имена живущих людей, чтобы не навлечь на них беды.

Мифологический характер и магическая функция голошения особенно ярко проявляются в обычаях голошения по живым и голошения над символическим покойником или его предметным заместителем. Обычай голошения по живым известен в юго-восточной Сербии и южной Черногории [Gavazzi 1978: 187], причем «объект» ритуала должен был предварительно три дня поститься, а во время поминок по нем сидеть под столом или же вообще не принимать никакого участия в обряде и даже прятаться [Микитенко 1992: 45], ср. также обычай прижизненных поминок «помана», известный в северо-западной Болгарии [Вакарелски 1990: 148] и северо-восточной Сербии. «Заместителем» покойника, над которым совершалось оплакивание, могла быть одежда, шапка, оружие, фотография и другие предметы, конь пастуха, умершего и погребенного в горах и др. [Ђорђевић 1937: 94; 1938: 183–184; Вакарелски 1990: 180–181], а также чучело или даже живой человек, исполняющий «роль» умершего.

У валахов восточной Сербии такой символический покойник назывался *лажни морт*, т. е. «ложный мертвец»: на годовые поминки

делали чучело, одевали его в новую одежду, клали на кровать и голосили над ним, передавая настоящему покойнику приветы [Бошковић-Матић 1962: 191]. В другом селе на годовые поминки накрывали стол на непарное число гостей, под столом должен был лежать мужчина или женщина (соответственно возрасту и полу покойника). Прежде чем лечь под стол, он обязательно должен был выкупаться, переодеться в новую одежду, приготовленную за упокой души умершего. Во время поминок он должен был молчать; те, что были за столом, бросали под стол кости и плевали на него; потом он вставал [там же]. В сербской области Гружа на поминальном обеде к столу приставляли особый стол, тесаный из доски в форме человеческого тела, который символически замещал покойника [Петровић 1948: 292].

Эти примеры показывают, что наличие покойника как вещественного знака смерти и мира мертвых считалось необходимым условием, оправдывающим совершение самого акта голошения как «сеанса связи» с потусторонним миром. При этом покойник, к которому часто были обращены причитания и голошения, воспринимался уже как представитель иного мира, как посредник между живущими людьми и высшими небесными силами, ср. текст сербского плача из Ресавы: «Долази овамо, дођи да видиш шта радимо, да нас учиш, што нас тако брзо заборављаш, моли се богу да те пусти да дођеш код нас. Ми молимо тебе, а ти моли њега» (Приходи сюда, приходи и посмотри, что мы тут делаем, и объясни нам, почему ты так быстро нас забываешь; молись Богу, чтобы он тебя отпустил к нам. Мы просим тебя, а ты проси его) [Бошковић-Матић 1962: 192]. Невозможность голошения без персонажа-объекта, пусть даже символического, подтверждается известным и многократно упоминаемым в литературе эпизодом из собирательской практики Вука Караджича, который вспоминал, как найденные им наемные плакальщицы согласились исполнить для него голошение только повалив одну из женщин на пол, чтобы она изображала покойника, и им было над кем голосить.

Голошение (не только погребальное и поминальное, но и свадебное, календарное, окказиональное) отличается особенно интенсивным, напряженным звучанием (ср. болг. определение голошения: *високогласие*, полесское: *на всю голову* и т. п.), и это также объясняется адресованностью ритуала и самого голоса иному, нездешнему миру. Голос звучит здесь, на земле, но его адресат находится далеко, за пределами этого мира. Об этом прямо говорится, например, в болгарских плачах: «Ела, сине, да плачеме, да се чуе до Бога!» (Будем, сын, так плакать, чтобы Бог услышал); «Помогайте да плачем, до небеси да се чуе» (Помогайте нам плакать, чтобы до небес было слышно) [Вакарелски 1990: 69] и т. п.

Об «адресованности» голошения свидетельствует также широкое использование для его номинации глагольных слов со значением ‘звать’, ‘кликать’, ‘призывать’ и т. п.: белор. *гукаць бацькоў* ‘причитывать по покойникам’, *прыгукаць*: «Досыць мы пілі — прыгукнем бацькоў» [Станкевіч б/г: 243], смолен. *гукаць родителев* [Добровольский 1894: 316], *кликать батюшку* [там же: 325]; болг. *викане* ‘оплакивание’ (букв. призывание); серб. *нарицање* ‘причитание’ (букв. именование, называние, ср. рус. *наречение, нарекать*). Этот признак (напряженность звучания) объединяет голошение с другими звуковыми (вербальными) ритуалами, адресованными иному миру, такими как отгонные заклинания тучи, закликание весны и т. п. Общим для всех подобных ритуалов является не только предельно напряженное пение-крик, но и некоторые другие детали (ср. запрет голошения ночью, обычай подниматься на возвышения и т. п.).

Лексическое поле обрядового голошения в славянских языках достаточно насыщено. В него входят слова трех основных семантических групп: «кричать», «плакать» и «петь». К первому типу обозначений, кроме самого глагола *кричать* (белор. «Свой як паміраець, і то крычыш і валасы рвеш!» [Пахаванні 1986: 62]; рус. «Невесту накроют шалью и сиди кричи» [СРНГ 15: 261]), относятся рус. *вопить* и *вопеть* (а также *воп*, *вопь*, *вопка*, *воплъ*, *вопленица* и т. д.), *выть*, *выть зорю*, *выть плачи* (и *вытье*, *вытьица* и др.), *вякать*, *визжать*, болг. *нисък*. Ко второму типу относятся рус. *плакать*, *плакать голосом*, *плач плакать*, *плакать приревом*, *плаканье*, *гудать*, *гудеть*: «Полька ходит на погост и всё гудёт об Иване» [СРНГ 8: 201] и т. д., серб. *плач*, *плакати*, *плаканье*: «Свак те жали, свак те плаче» [Врчевић 1986: 33], *лелек*, *залелекати* [РСХКJ 3: 184]; болг. *плач*, *плачене*, *оплакване* [Геров 3: 372], кашуб. *plakac*: «Так nad nŏ plakał, jaż są žal ro-Biło» [Sychta 4: 83]; белор. *плакаць*: «Я плачу свае гора» [Пахаванні 1986: 71]; *праплакаць на голас* [там же: 68]; укр. *приплакувати*, *ревти*, рус. *реветь*, серб. *ридање*. К третьему — рус. пск. *напевать*: «Начинаешь свою мамку напевать» [Разумовская 1984: 163], белор. *спяваць*: «А мой ты хазяін, а мой ты кармілец, можа, ты не чуешь, як я спяваю?» [Пахаванні 1986: 290]; серб. *запевати*, *запевала*, *запевке*, *жалопојке*, болг. *припяване*. К последнему типу можно отнести также серб. и хорв. *вијење*, *извијање*, *навијање*, болг. *виене*, *виявица* и т. п., укр. *заводити*, белор. *вывесці*, передающие в своем значении характер «ведения» голоса в плачах.

Специальные термины для обозначения обрядового голошения совмещают в себе все три названные значения («кричать», «плакать», «петь»). Это прежде всего вост.-слав. *голос*, *голосить*, *голосьба* и т. п.; укр. *голосіння*, белор. *галасіць*, *галашэнне*, а также известные восточ-

ным и южным славянам термины с корнем **kuk-*: рус. пск. *куковать*, *кукованье*, смолен. *каковать*: «Я ж па табе, мамынька кармилица Нау-мыўна, какую, слоўна какушичка, ни пиристаю» [Добровольский 1894: 319]; белор. *кукаваць*: «Памрэ твой муж, тады будзеш кукаваць» [Станкевіч б/г: 597]), *кукнуць*; серб. *кукати*, *кукати на глас*, *кукање*, *кукњава*, болг. *кукане*.

В южнославянских языках употребительны также названия, образованные от характерного выкрика, междометия, которым начинается оплакивание и которое отличается особенной силой и протяжностью: серб. *јаукати*, *јаукање*, *јаукалица*, *јекати*, *ојкати*, *ојкање* [Микитенко 1992: 23]. Ср. также карпат. *йойокають* ‘голосят’ [Свенціцкий 1912: 23].

Часть терминов интересующего нас поля мотивирована самой прагматикой ритуала, т. е. такими значениями, как ‘тужить, горевать’ (с.-х. *жалити*, *жалєње*, *тужити*, *тужбалица*, *тужєње*, *тушкиња*, *јадити*, *јадиковке* [Микитенко 1992: 22, 28], болг. диал. *тожєне* [Вакарелски 1990: 69]), ‘каяться, просить прощения’ (серб. *покајнице*, *покајање*). Укр. *хвалять* ‘оплакивают’ отсылает к самому содержанию текстов, в которых преобладают мотивы восхваления и прославления умерших.

Особую группу составляют семантические дериваты от глаголов со значением ‘говорить’ и ‘читать’: рус. *причитывать*, *причет*, *причитания*, владим. *сказывать*, *спрашивать*, *говорить*: «Отец посадит тебя за стол, матери говоришь», т. е. причитаешь [Данченкова 1993: 80]; пск. *говорить* (*разговаривать*) с кукушкой [Разумовская 1984], белор. *гаварыць*, *прыгаворваць*, укр.-карпат. *наказують*, *приказують*, *наговорюють* [Свенціцкий 1912: 23], болг. *нарицане* [Вакарелски 1990: 69], серб. *набрајати*, *навијати*, *наредити* [Микитенко 1992] и т. п., которые в некоторых случаях обозначают другой тип оплакивания (без крика и громкого плача).

ОППОЗИЦИЯ «ПОСТНЫЙ — СКОРОМНЫЙ» В СВЕТЕ ДИАЛЕКТНОЙ СЕМАНТИКИ

В лексическом поле пищи в славянских языках семантическая оппозиция «постный — скромный» в силу ее культурной (ритуальной) значимости оказывается кардинальной; ее собственно языковая роль состоит в том, что она «пронизывает» собой все относящиеся сюда номинации и организует их по строго бинарному принципу с соблюдением семантической симметрии: если то или иное свойство (семантический признак или отношение) присуще члену «постного» полюса, то оно с высокой долей вероятности будет представлено и в его «скромном» корреляте. Необходимо, однако, иметь в виду, что в каждом отдельном слове это «общее» свойство (признак) может залегать на разной этимологической глубине и требовать разной по степени сложности процедуры реконструкции: оно может выявляться уже на уровне многозначности самого слова, может восстанавливаться из сопоставления слов одного лексико-словообразовательного или этимологического гнезда, но может требовать и более глубокой (славянской или даже индоевропейской) реконструкции. Кроме того, в каждом конкретном случае вектор отношений между отдельными реконструируемыми значениями может быть разным: то, что в одном слове служит мотивационным признаком, в другом может оказаться вторичным значением. Константой этих отношений остается лишь само сочетание (связанность) значений.

Благодаря такой симметричной организации оппозиция «постный — скромный» оказывается соотнесенной с рядом других бинарных оппозиций разной степени обобщенности или конкретности. К наиболее регулярному типу семантической связи относится корреляция пищевых и «этических» значений, в рамках которой «постная» лексика ассоциируется со сферой духовного и возвышенного, с положительным полюсом значений и оценок, а скромная, соответственно, — со сферой телесного, низменного и с отрицательными оценками. Ср., например, рус. карел. *молочная* (чапушка) ‘непристойная’ [СРГК 3: 254]; *масляга* ‘безобразник и сквернослов’: «Масляга он и неподходящее слово выпустит, матерщинник» [там же: 201]; *скромные* (речи) ‘непристойные’: «Про ваше здоровье и говорить скромно» (о распутнике); *скромник* ‘кто скромно говорит’; *скромщик, скромщица* ‘то же, что *скромник* (но более укоризненно, бранно)’ [Даль 4: 209–210]; волог.

жировать ‘предаваться разгулу’: «Ой и горазд наш Иван жировать: с бабами все хозяйство размотал» [СВГ 2: 88]; арханг. *воложной* ‘жирный, масляный’ и ‘неприличный, непристойный’: «Та-то уж очень воложна (загадка)» [АОС 5: 42]. Сказанное верно для случаев, когда оценочные значения развиваются в качестве вторичных на почве пищевых; обратную, положительную оценку скоромного и отрицательную — постного демонстрирует семантическое развитие слав. **dobrъ*: ‘хороший, добрый’ → ‘жирный, сдобный, толстый’ (ср. *сдоба, сдобрить, раздобреть* и т. д.) и **худъ* (ср. *худой* ‘плохой’ и ‘тощий’). Подробнее о сочетании пищевых и этических значений на материале других лексем см. [Якушкина 2002].

Лексика пищи регулярно развивает темпоральные значения, т. е. используется при номинации календарного времени (дней и периодов) по характерным для него пищевым предписаниям и запретам. Это широко распространенные хрононимы типа *Молочное заговенье, Мясное заговенье, Сырная неделя; Масленные заговины* [ПОС 11: 138–139], *Великое говенье, Малое говенье* [СРНГ 6: 253], *Мясна* ‘мясоед’: «Перед Масленицей идет мясна, мясна пятница, в эту мясну собирается много молодых» [СРГК 3: 286] и т. п., а также апеллятивные обозначения дней как *скоромных, толстых, жирных, молочных* или — *постных, сухих*: «Скот выгоняют в скоромный день. Строжайше запрещено делать это в постные дни, к которым относят и понедельник» [Трофимов 2002: 88]; «Легкими, счастливыми днями (для начала пахоты, сева, сбора урожая. — С. Т.) считаются четверг, вторник, суббота (*толстый день*)» [Зеленин 1991: 55]; «Первый раз скот в сухой день не выгоняют — молока не будет. В *молочные* дни надо выгонять» [ТРМ: 39]; *молочный* день ‘скоромный день’ [СРНГ 18: 247].

Примером противоположно направленной семантической связи (не от «пищевого» значения, а к нему) может служить развитие ‘благоговеть, почитать, приносить жертву’ → ‘ограничивать себя в пище, поститься’, представленное в слав. **gověti* [ЭССЯ 7: 72] и его производных со значением ‘пост’ и дальнейшими семантическими дериватами: *говеть* ‘голодать’ (яросл.), *говеино, говинье, говеины* ‘время поста’, *Петрово говенье, Филипово говенье* и т. д. [СРНГ 6: 253–254]. Аналогичное семантическое развитие от «почитания» к «пище» можно усмотреть в слав. **modliiti*: от ‘просить, молитвенно просить, умолять’ до ‘резать скот в обряде жертвоприношения’ (ср. вят. «Мы к празднику убоинки помолили») и далее ‘пробовать пищу’ (ср. владим. «Хоть маненько, а на праздник все-таки помолим убоинки, мяса»), оба примера из [СРНГ 26: 221].

Менее объясненной остается семантическая связь постного и скоромного соответственно с сухим и влажным/сырым, про-

слеживаемая на обоих полюсах рассматриваемой оппозиции и на семантическом спектре большинства лексем. Прежде всего здесь должно быть упомянуто сочетание названных значений в слав. **melko* ‘молоко’, которое (сочетание) вне связи со «скоромным» значением молока уже привлекало к себе внимание этимологов (см. [ЭССЯ 18: 86–87] со ссылкой на Брюкнера, указавшего на связь с праслав. **molka*, для которого реконструируется значение «всякой текучей жидкости»). В русских диалектах *молоко*, *молочный*, *молос(т)ной*, *молосный*, *молозиво* (вопрос об их возможном этимологическом родстве оставляем в стороне) используются для номинации скоромной пищи и скоромного времени, наряду с *мясо* и его дериватами: волог. *молб́сный* 1. ‘с большим количеством жира, масла; жирный, масленый’: «Молосные пироги-то беритё»; 2. *молосное* в знач. сущ. ‘молочная, мясная пища, не употребляемая религиозными людьми во время поста’: «Молосное-то ведь грех в говинье ись» [СВГ 4: 90]; яросл. *молосное* в знач. сущ. ‘молочные продукты’ (судя по примеру, скорее вообще скоромная пища): «Я не ем молоснова-то, пощусь» [ЯОС 6: 56]; перм. *молб́сный* 1. ‘дающий много молока, дойный’, 2. ‘приготовленный на молоке’, 3. ‘скоромный (молочный, мясной; о пище)’: «Три недели в рот ничё молосного не бирала: ни мяса, ни яичка», 4. в знач. сущ. ‘молочная или мясная пища’: «А после масленки не едят молосное-то» [СГСР 1: 521–522]; арханг. *молосной*, *молосничать*: «Молосново не йили ф Петрово говиньйо»; «Молосьничилась в говиньий-то, нать посьнищать» [АОС 9: 171]; перм. *молб́стный* ‘молочный, скоромный’: «Я только одна в семействе-то в пост не ем молостное» [СРНГ 18: 238]; забайкальск. *молб́сное* ‘скоромная пища’: «Пос был, а в Ражысво молосным разгавлялись посла малитвы» [СРГЗ: 270]; свердл. *молозиво* ‘молочные продукты, жиры’: «Топерь говорим жиры, а ране: никакого молозива нет, нечем помолосниться» [СРНГ 18: 232].

Семантика влаги у слов этого круга проявляет себя прежде всего в номинациях сырой погоды: ср. нижегор. *мб́лость*, *мб́лость* ‘плохая погода, ненастье, слякоть’ и енисейск. *мб́лость* ‘вымя коровы’ [СРНГ 18: 238]; арханг. *молб́жно* ‘маслено’ и пск., твер. *мб́ложный* ‘пасмурный, туманный (о погоде)»; *молож́ить* ‘становиться пасмурным (о погоде)’ [СРНГ 18: 232–233]. О символической связи молока с дождем в славянской народной традиции см. [Толстой 1994].

Еще отчетливее связь значений ‘скоромный’ и ‘влажный, сырой» выступает в широко распространенных русских диалектных названиях скоромной пищи, образованных от корня **volg-*, ср. волог. *волога* ‘ненастная дождливая погода’ и ‘жир, масло’: «Пироги-то у меня с вологой» [СВГ 1: 78–79]; *волога* ‘(скоромная) приправа к еде’: «Щи с вологой» (олонец.), ‘приправа к тесту, сдоба’; *воложить* ‘приправлять

пищу вологою (жиром, маслом, сметаной и т. п.), маслить; класть сдобу в тесто' (яросл., смолен., пск.); калуж. *воложский* 'жирный, масляный'; *воложница* 'та, которая ест сытное, вкусное': «Заяц сухоядец, а лиса воложница»; *воложный* 1. 'влажный, сыроватый, отсыревший': «Оттепель — окно воложно» (волог.), 2. 'жирный, масляный, скоромный'; *воложно* 1. арханг., волог. 'влажно, сыро', 2. арханг., волог., казан., ряз. 'жирно, масляно': «Воложно мажешь пироги-то, видно, богаты маслом-то» (волог.), 3. ряз. 'лакомо, сладко'; арханг. *воложь* 'сало, жир у животного' [СРНГ 5: 46–49], см. также [АОС 5: 40–42; НОС 1: 133; ЯОС 3: 30–31].

На более глубоком уровне реконструируется родство слов *сыр* как обозначение одного из видов скоромной пищи (ср. *сыропустная неделя*, *сырные заговены* и т. п.) и *сырой*: оба слова возводятся к корню со значением 'соленый, кислый' [Фасмер 3: 819], ср. при этом значение влаги у самого слова *кислый* (серб. *киша* 'дождь', *киснути* 'киснуть, намокать' и т. п.).

Для слов с основным значением 'жир, масло, сдоба' семантика влаги также не является чуждой, ср. *жир* 'сок растения' (русские говоры в Литве), владим., костром. *жирный* 'сочный (о сене, траве)' [СРНГ 9: 180–181], сочная или *жирная* вода 'полная, обильная, после хорошего разлива' [Даль 4: 652]; перм. *жир* 'жидкость в клетках и тканях ягод, фруктов, деревьев и др. растений'; 'сок'; 'рассол' [СПГ 1: 262]; карел. *жирный* 'сочный': «Трава нынче жирная»; 'плодородный (о земле)'; 'насыщенный, крепкий (о чае)' [СРГК 2: 64]. Для рус. *толстый*, в ряде контекстов синонимичного *жирный* (ср. еще пол. *tlusty* 'жирный', *tluszcz* 'жир', *Thusty czwartek* 'масленичный четверг'), также восстанавливается значение 'разбухший, намокший, водянистый' [Фасмер 4: 74].

На противоположном полюсе «постного–сухого» находим следующие примеры: *сухая* (еда) 'постная', *сухие* (щи) 'постные' («У нас в мясоед сухие щи не в диво»); «*Сухая* пятница кости грызет»; *сухая* (корова) 'не дойная' («Корова сухою ходит, межмолок, переходница в передое»); *сухая* (любовь) 'платоническая или духовная, не плотская'; *сухой* 'о животном теле, худой, чахлый, худощавый, поджарый, противоположно *тучный*, *жирный*, *толстый*' [Даль 4: 652]. Наконец, даже вторичные значения слова *сухой*, представленные в таких выражениях, как *сухой остаток*, *сухой проигрыш*, коррелируют с синонимичным *тощий* (исконно 'пустой') и антонимичным *жирный* ('обильный', ср. воронеж., сарат. *жирная вода* 'о половодье' [СРНГ 9: 181], а также простореч. *слишком жирно* 'неоправданно много'). См. выше, с. 53–67.

ТЕРПЕНИЕ И ТЕРПИМОСТЬ В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА

Лексическое гнездо, образуемое праславянским глаголом **tǫrpěti* и его дериватами, представленное во всех славянских языках, в своей семантической парадигме устойчиво сохраняет соотносительность с некоторой прагматической структурой, в которой взаимодействуют «субъект» выражаемого глаголом состояния (т. е. тот, кто терпит), некая воздействующая на него сила (т. е. то, что субъект терпит, источник и причина его состояния), имеющая физическую, физиологическую, психическую или моральную природу и негативно оцениваемая (боль, голод, жажда, холод, унижение, обида, притеснение, оскорбление, нужда, несчастье, бедствие и т. д.), и — сама реакция субъекта на это негативное воздействие, а именно его устойчивость к этому воздействию, принятие его, примирение (согласие) с ним или игнорирование его при отказе как от противодействия, так и от подчинения ему. Тот, кто терпит, таким образом, оказывается одновременно субъектом (состояния) и пассивным объектом (негативного воздействия); как правило, это человек, иногда субъектом оказывается его метафорический заместитель (например, *дело не терпит проволочки, разговор не терпит отлагательства; поезд потерпел крушение*). Все многообразие значений, выражаемых лексическим гнездом терпения, определяется тем, какой из трех компонентов ситуации оказывается в фокусе внимания, и прежде всего тем, какой акцент — субъектный или пассивно-объектный (и какая оценка) преобладает в трактовке субъекта состояния и самого состояния.

Акцент на негативных субъективных (физических, психических, моральных) ощущениях «терпящего» лежит в основе таких, часто основных, значений глагола **tǫrpěti*, представленных преимущественно в западнославянских языках, как ‘страдать’, ‘мучиться’, ‘болеть’ (чеш. *trpěti tělesně i duševně* ‘страдать физически и душевно’ [SSJČ 3: 883]; пол. «Lew ranny kryje się do jaskini i *cierpi* w ciemności» (Раненый лев укрывается в пещере и мучается в темноте) [SJPD 1: 995]) и соответственно в именных дериватах: ‘му́ка’, ‘страдание’, ‘боль’, ‘болезнь’ (белор. «Великое церпѣнне маю в паясницѣ» [Носович 1870: 688]; пол. *cierpienie piersiowe; cierpienie skórne* (боли в груди или кожная болезнь) [SJPD 1: 996]); в частности, этими лексемами описываются страдания и муки Христа (ср. поговорку «Христос *терпел* и нам велел»).

Если более сильным оказывается мотив устойчивости человека к негативному воздействию (испытываемые им отрицательные ощущения при этом становятся нерелевантными), то в лексике терпения формируются значения, определяемые признаком «крепкий», «прочный», «стойкий» (ср. серб. «Крпеж и трпеж по свијета држи!» (Крепость и терпение полмира держат) [РСХКЈ 6: 309], ср. также «Претерпевый до конца спасется») и далее — «долговечный» (др.-рус. «Тѣло бо наше естъ акы риза, да аще храниши, то *търпѣть*, аще ли повържешѣ, то изнижѣтъ» [Срезневский 3: 1089]; словен. «Tako premazan les dolgo *trpi*» (Так смазанное дерево долго держится) [SSKJ 5: 192]), откуда южно- и отчасти западнославянский параллелизм контекстов глаголов **tърpѣti* и **trajati* ‘длиться, продолжаться’ — словен. «Zima že dolgo *trpi*» (Зима уже долго длится) [там же].

С идеей крепости и выдержки в конечном счете связаны и такие значения, как ‘старательный’, ‘внимательный’, ‘усердный’, ‘упорный’ (ср. «*Терпение* и труд все перетрут»), и «темпоральные» значения (‘ждать’, ‘ожидать’, ‘жаждать’, ср. рус. *потерпи минутку*; *сколько можно терпеть*; *нетерпение* с доминирующим временным значением; др.-рус. «...оному же стоящю предъ враты и *търпящю*» [Срезневский 3: 1089] и т. п.). В некоторых (по большей части диалектных) употреблениях на первый план выступает семантика самоограничения, воздержания, отсюда полес. значение ‘поститься’: «Той дэнь пэ-рэд Хрэшчэньем *търпят*, нэ едят до вечера»; «*Търпятъ* люди да воду святятъ и нэ едятъ. Як *Търпячка*, то голѡдна куття» [Толстая 2005: 247–248]. Наконец, ощущения субъекта и его реакция могут вообще не приниматься во внимание, и тогда логический субъект состояния предстает исключительно как объект воздействия (*потерпеть аварию*, *неудачу*, *поражение*, *терпеть убытки* и т. п.).

Особую группу значений, связанных со сферой эмоциональной оценки, составляют известные всем славянским языкам выражения типа «терпеть кого, что», в которых, по-видимому, первичной является отрицательная конструкция «не терпеть (не выносить)», в большей степени согласующаяся с другими значениями. Именно с этим кругом оценочных значений связаны концепты терпимости. Примечателен здесь сам характер оценки, занимающей на аксиологической шкале практически «нулевое» положение или — скорее отрицательное в плане эмоционального восприятия, и (вынужденно) положительное в плане прагматики поведения.

В разных своих значениях слова из гнезда глагола **tърpѣti* вступают в межъязыковые и внутриязыковые синонимические отношения и оказываются взаимозаменяемыми в тождественных контекстах с разными другими глаголами и их дериватами. Наибольшее число та-

кого рода схождения **tърpѣti* обнаруживает с глаголами **stradati*: пол. *cierpi na anemię* [SJPD 1: 995] ~ *страдает анемией*; чеш. *netosně velmi trpěl* [SSJČ 3: 883] ~ *больной сильно страдал (мучился)*; словац. *rastliny trpia suchom* [SSJ 4: 595] ~ *растения страдают от засухи*; *trpieť za pravdu* [Isačenko 2: 490] ~ *(но)страдать за правду*; словен. *pri tem trpi ponos* [SSKJ 5: 192] ~ *от этого страдает самолюбие (гордость)*; *потерпевший* ~ *пострадавший* и т. п.; **dърžati*: *вытерпеть* ~ *выдержать* (боль, голод, беду), *терпение* ~ *выдержка, стерпеть* ~ *выдержать, сдержаться, (не) утерпеть* ~ *(не) удержаться*; **nesti/nositi*: *(не) терпеть* ~ *(не) выносить* (кого, что), *терпение* ~ *выносливость*; *нетерпимый* ~ *невыносимый, несносный*; *претерпеть* ~ *вынести, перенести* (горе), *стерпеть* ~ *снести* (оскорбление), *потерпеть* ~ *понести* (ущерб, убытки).

Специфически русское (притом достаточно позднее) *терпимый*, представляющее собой форму страд. причастия наст. времени, в семантическом отношении противоречиво, ибо совмещает в себе «пассивное» («страдательное» в залоговом смысле) значение (то, что терпится, принимается, признается приемлемым, ср. *терпимая температура, терпимые условия*) с «активным» (тот, кто терпит, признает приемлемым, ср. *терпимый человек, нетерпимое отношение*). Так же двусмысленно и слово *терпимость*: оно означает и то, что признается приемлемым (ср. *нетерпимость* подобных поступков), и свойство человека (общества) быть терпимым (обладать *терпимостью* к кому, чему; *нетерпимость* к иным мнениям; *веротерпимость*; национальная *терпимость* и т. п.).

Рассогласованность грамматической и лексической семантики в «активных» значениях данных слов как бы продолжает общую субъектно-объектную неопределенность, характерную в некоторой степени для всего гнезда глагола **tърpѣti*. Однако еще для Даля слово *терпимый* имело только «пассивное» значение: «что или кого *терпят* только по милосердию, снисхождению»; так же понималось и слово *терпимость*: «терпимость вер, разных исповеданий» [Даль 4: 755] (при современном: «терпимость человека, общества к разным верам»). Ср. также причастную форму *нестерпимый*, в полной мере сохраняющую свое пассивное (страдательное) значение. В то же время для отрицательной формы *нетерпимость* (но не для *нетерпимый*!) «активное» значение Далем уже приводится (наряду с «пассивным»): «невозможность терпеть, позволять, сносить более что, кого-либо; свойство нетерпимого; || свойство и действие нетерпящего, преследующего; особ. о делах веры, об исповедании. Римская *нетерпимость* противна духу христианства. Средневековая *нетерпимость*... будто бы из любви к Богу, сожигала людей на кострах» [Даль 2: 1398].

ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- АА — Архангельский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Абаев 1986 — *В. И. Абаев*. Как можно улучшить этимологические словари // *Этимология* 1984. М., 1986. С. 7–27.
- Агапкина 1993 — *Т. А. Агапкина*. Сравнительный указатель восточнославянских весенних закличек // *Русский фольклор*. СПб., 1993. Т. 27. С. 160–180.
- Агапкина 1994 — *Т. А. Агапкина*. Символический язык обрядового действия (пускание по воде) // *Балканские чтения*. 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 80–83.
- Агапкина 1996 — *Т. А. Агапкина*. Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла) // *Концепт движения в языке и культуре*. М., 1996. С. 213–254.
- Агапкина 1996а — *Т. А. Агапкина*. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. М., 1996. С. 103–150.
- Агапкина 2002 — *Т. А. Агапкина*. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Адоньева 2004 — *С. Б. Адоньева*. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Акчим — *Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь)*. Пермь, 1984–. Вып. 1–.
- Алексић 1981 — *К. А. Алексић*. Народне приповетке (Пећ и околина). Приштина, 1981.
- Андрић 1976 — *Д. Андрић*. Речник жаргона. Београд, 1976.
- Антонијевић 1971 — *Д. Антонијевић*. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971.
- Антонијевић 1982 — *Д. Антонијевић*. Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982.
- АОС — Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецовой. М., 1980–. Вып. 1–.
- Апресян 1–2 — *Ю. Д. Апресян*. Избранные труды. М., 1995. Т. 1. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. Изд. 2-е; Т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография.
- Апресян 1974 — *Ю. Д. Апресян*. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. М., 1974.
- Апресян 1991 — *Ю. Д. Апресян*. Об описании глаголов со значением действия в словаре синонимов // *Действие: лингвистические и логические модели*. М., 1991. С. 1–3.
- Апресян 1997 — *Ю. Д. Апресян*. В какой мере можно формализовать понятие синонимии? // *Облик слова*. Сборник статей памяти Д. Н. Шмелева. М., 1997. С. 9–21.

- Апресян 2001 — Ю. Д. *Апресян*. Значение и употребление // ВЯ. 2001. № 4. С. 3–22.
- Апресян 2006 — Ю. Д. *Апресян*. Основания системной лексикографии // Языковая картина мира и системная лексикография. М., 2006. С. 33–160.
- Аркушин 1–2 — Г. Л. *Аркушин*. Словник західнополіських говірок. Луцьк, 2000. Т. 1, 2.
- Арнаудов 1943 — М. *Арнаудов*. Български народни празници. София, 1943.
- Арх. ЕИМ — Архив на Етнографския Институт с музей при БАН. София.
- Афанасьев 1–3 — А. Н. *Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3.
- Афанасьев 1996 — А. Н. *Афанасьев*. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / Сост., подгот. текста, комм. А. Л. Топоркова. М., 1996.
- Ахманова 1966 — О. С. *Ахманова*. Словарь лингвистических терминов. М., 1966.
- Бабаева 2006 — Е. Э. *Бабаева*. Формирование семантической структуры слова *простой* в русском языке // Языковая картина мира и системная лексикография. М., 2006. С. 761–844.
- Бадаланова, ркп. — Ф. *Бадаланова*. Българска фолклорна библия. Рукопись.
- Байбурин 1989 — А. К. *Байбурин*. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.
- Байбурин, Левинтон 1998 — А. К. *Байбурин*, Г. А. *Левинтон*. Код(ы) и обряд(ы) // КСК. 1998. Бр. 3. Свадба. С. 239–257.
- Балушок 1993 — В. *Балушок*. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. Київ, 1993.
- БАН — Българска Академия на науките.
- Бандић 1974 — Д. *Бандић*. Трагови табуа у самртном ритуалу Срба // ГЕИ. 1974. Књ. 23. С. 95–116.
- Баранов 2002 — Д. А. *Баранов*. Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии России. СПб., 2002. Т. 1. С. 11–52.
- Барјактаровић 1962 — М. *Барјактаровић*. Зашто се нерадо помињу нека имена код нашег народа // Зборник Филозофског факултета. Београд, 1962. Књ. 6/2.
- Барјактаровић 1986 — М. *Барјактаровић*. О сродничким називима код нас и њиховом делимичном нестању // ГЕМБ. 1986. Књ. 50. С. 159–171.
- Бартминьский 2005 — Е. *Бартминьский*. Языковой образ мира. Очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- БАС — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1950–1965. Т. 1–17.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.

- БД — Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1962–1981. Кн. 1–10.
- Беговић 1887 — *Н. Беговић*. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
- Беговић 1986 — *Н. Беговић*. Живот и обичаји Срба Граничара. Београд, 1986. Изд. 2.
- Белова 1997 — *О. В. Белова*. Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традициях // ЖС. 1997. № 1. С. 34.
- Белова и др. 1999 — *О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, А. Л. Топорков*. Земля // СД. 1999. Т. 2. С. 315–321.
- Бенвенист 1974 — *Э. Бенвенист*. Семантические проблемы реконструкции // *Э. Бенвенист*. Общая лингвистика. М., 1974. С. 331–349.
- БЕР — Български етимологичен речник / Съст. В. Георгиев, Ив. Гълъбов, Й. Заимов, Ст. Илчев и др. София, 1962–. Т. 1–.
- Березович 2000 — *Е. Л. Березович*. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Березович 2007 — *Е. Л. Березович*. Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007.
- Березович, Рут 2000 — *Е. Л. Березович, М. Э. Рут*. Ономазиологический портрет реалии как жанр лингвокультурологического описания // Известия Уральского государственного университета. [Т.] 17. Гуманитарные науки. Вып. 3. Екатеринбург, 2000. С. 33–38.
- Бернштейн 1966 — Болгарско-русский словарь / Сост. С. Б. Бернштейн. М., 1966.
- Бірыла 1969 — *М. В. Бірыла*. Беларуска антрапанімія. 2. Прозвішчы, утварэння ад апелятыўнай лексікі. Мінск, 1969.
- Бјелетић 1996 — *М. Бјелетић*. Од девет брата крв (фитоними и термини сродства) // КСК. 1996. Бр. 1. Бильке. С. 89–101.
- Бјелетић 1999 — *М. Бјелетић*. Кост кости (делови тела као ознаке сродства) // КСК. 1999. Бр. 4. Делови тела. С. 48–67.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 1994.
- Богатырев 1971 — *П. Г. Богатырев*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданович 1895 — *А. Е. Богданович*. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Богдановић 1995 — *Н. Богдановић*. Лексика плођења у говорима Сврљишког краја // ЕКЗ. 1995. Књ. 1. С. 249–254.
- Богуславский 1855 — *Б. Богуславский*. Село Юриновка Новгород-Северского уезда Черниговской губернии в историческом и этнографическом отношении // Черниговские губернские ведомости. 1855. № 19–21.
- Бондаренко 1890 — *В. Бондаренко*. Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС. 1890. Вып. 1. С. 115–121.
- Бошковић-Матић 1962 — *М. Бошковић-Матић*. Етнолошка истраживања у Горњој Ресави. Народни обичаји // ГЕМБ. 1962. Књ. 25. С. 135–210.

- Брагина 1980 — *Н. А. Брагина*. Дialeктная лексика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа. МГУ. М., 1980.
- БРС — Беларуска-рускі слоўнік / Под ред. К. К. Крапівы. М., 1962.
- БСУ — Библиотека Софийского университета.
- Булашев 1992 — *Г. Булашев*. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1992 (укр. перевод рус. издания 1909 г.).
- Булгаковский 1890 — *Д. Г. Булгаковский*. Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- Буслаев 1859 — *Ф. Буслаев*. Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. 1958 год. Статья первая // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. Т. 1. М., 1859. С. 74–101.
- БФ — Български фолклор. София.
- БХ — Банатске Хере. Уредио М. С. Филиповић. Нови Сад, 1958.
- Вакарелски 1935 — Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Х. Вакарелски. София, 1935 [Тракийски сборник. Кн. 5].
- Вакарелски 1938 — *Х. Вакарелски*. Старинните елементи в българските народни обичаи // През вековете. София, 1938. С. 246–281.
- Вакарелски 1939 — *Х. Вакарелски*. Понятия и представи за смъртта и за душата. Сравнително фолклорно изучаване. София, 1939.
- Вакарелски 1961 — *Х. Вакарелски*. Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото // Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. Сб. 2. С. 53–85.
- Вакарелски 1990 — *Х. Вакарелски*. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
- Валачобня песни 1980 — Валачобня песни. Минск, 1980.
- Валенцова 1988 — *М. М. Валенцова*. Терминология словацкой календарной обрядности на общеславянском фоне. Дипломная работа. МГУ. М., 1988.
- Валенцова 1996 — *М. М. Валенцова*. Терминология календарной обрядности чехов и словаков. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1996.
- Валенцова 1999 — *М. М. Валенцова*. Кислый — пресный // СД. 1999. Т. 2. С. 497–500.
- Варбот 1986 — *Ж. Ж. Варбот*. О возможных реконструкциях этимологического гнезда на семантических основаниях // Этимология. 1984. М., 1986. С. 33–40.
- Варбот 1992 — *Ж. Ж. Варбот*. Связи значений и семантическая реконструкция в этимологии // Wiener slavistisches Jahrbuch. Wien, 1992. В. 38. S. 233–241.
- Варбот 2002 — *Ж. Ж. Варбот*. Из семантического опыта этимологии // Белорусский и другие славянские языки: Семантика и прагматика. Материалы междунар. научной конференции «Вторые Супруновские чтения». Минск, 2002. С. 14–22.
- Варбот 2003 — *Ж. Ж. Варбот*. К типологии взаимодействия этимологических гнезд // Studia etymologica Brunensia. 2. Praha, 2003. С. 57–62.

- Васева 1994 — *В. Васева*. Задушницата като обредна дейност // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 3. С. 152–172.
- Васева 2001 — *В. Васева*. Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар // ЖС. 2001. № 2. С. 10–12.
- Василева 1988 — *М. Василева*. Коледа и Сурва [Български празници и обичаи]. София, 1988.
- Вежбицкая 1996 — *А. Вежбицкая*. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Вельмезова 1999 — *Е. В. Вельмезова*. Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор (Опыт исследования семантической структуры). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1999.
- Велькович 1997 — *Д. Велькович*. Природа у именослову // ЕКЗ. 1997. Књ. 3. С. 79–84.
- Весілля 1–2 — Весілля. Київ, 1970. Кн. 1, 2.
- Веснавыя песні 1979 — Веснавыя песні. Мінск, 1979.
- Ветухов 1906 — *А. Ветухов*. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли) // Русский филологический вестник. Варшава, 1906. Т. 55. С. 246–274.
- Виноградов 1977 — *В. В. Виноградов*. Основные типы лексических значений слова // *В. В. Виноградов*. Избранные труды. Лексикология и лексикография. М., 1977. С. 162–189.
- Виноградов 1994 — *В. В. Виноградов*. История слов. М., 1994.
- Виноградова 1981 — *Л. Н. Виноградова*. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // СБФ. Обряд. Текст. 1981. С. 13–43.
- Виноградова 1982 — *Л. Н. Виноградова*. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 1993 — *Л. Н. Виноградова*. Ритуалы типа «вождения ряженого» // *Philologia slavica*. К 70-летию акад. Н. И. Толстого. М., 1993. С. 24–30.
- Виноградова 1995 — *Л. Н. Виноградова*. Мотивировки обрядовых действий: стереотипы религиозного и магического мышления // *Folklor-Sacrum-Religia* / Red. J. Bartmiński i M. Jasińska-Wojtkowska. Lublin, 1995. S. 52–58.
- Виноградова 1995а — *Л. Н. Виноградова*. Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // СБФ. 1995. Этнолингвистическое изучение Полесья. С. 173–187.
- Виноградова 1995б — *Л. Н. Виноградова*. Цветочное имя русалки // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231–259.
- Виноградова 1995в — *Л. Н. Виноградова*. Бросать, разбрасывать // СД. 1995. Т. 1. С. 264–266.
- Виноградова 1995г — *Л. Н. Виноградова*. Вода // СД. 1995. Т. 1. С. 386–390.
- Виноградова 1999 — *Л. Н. Виноградова*. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999. С. 141–160.
- Виноградова 2000 — *Л. Н. Виноградова*. Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // СБФ. 2000. Народная демонология. С. 25–51.

- Виноградова, Толстая 1993 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык народной культуры [Балканские чтения. 2]. М., 1993. С. 3–36.
- Виноградова, Толстая 1993а — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // СБЯ. 1993. Структура малых фольклорных текстов. С. 60–82.
- Виноградова, Толстая 1995 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197.
- Власкина 1998 — *Т. Ю. Власкина*. Донские былички о повитухах // ЖС. 1998. № 2. С. 15–17.
- Власова 1998 — *М. Власова*. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Войтенко 2001 — *А. Ф. Войтенко*. Общее и различное в изучении московской и орловской лексики // Сельская Россия: прошлое и настоящее. М., 2001. Вып. 2. С. 185–187.
- Воропай 1958 — *О. Воропай*. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1958. Т. 1 (репринт: Київ, 1991).
- Востриков 2000 — *О. В. Востриков*. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. 2. Народная свадьба.
- Врчевић 1883 — *В. Врчевић*. Три главне народне свећаности: Божић, Крсно име и свадба. Панчево, 1883.
- Врчевић 1986 — *В. Врчевић*. Тужбалице / Приредіо Д. Радојевић. Титоград, 1986.
- Вукадиновић 1996 — *В. Вукадиновић*. Секундарна значења фитонима у Сврљишком крају // Прилози из филолингвистике. Ниш, 1996. С. 77–86.
- Вукановић 1940 — *Т. Вукановић*. Лична имена код Срба // ГЕМБ. 1940. Књ.15. С. 56–74.
- Вукмановић 1936 — *Ј. Вукмановић*. Вјерски и друштвени обичаји у Паштровићима // Записи. Цетинье, 1936. Год. 9. Књ. 16. Св. 3. С. 177–181.
- Выслоўі 1979 — *Выслоўі*. Мінск, 1979.
- ВЯ — Вопросы языкознания. М.
- Вяселле 1, 3, 6 — *Вяселле*. Песні. Мінск, 1980. Кн. 1; 1983. Кн. 3; 1988. Кн. 6.
- Гаврилюк 1981 — *Н. К. Гаврилюк*. Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядности украинцев. Киев, 1981.
- Гаврилюк 1993 — *Н. К. Гаврилюк*. Міфологічні формули на тему «походження дітей» (досвід систематизації українських текстів та инослов'янські паралелі) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. Київ, 1993.
- Гаврилюк 1994 — *Н. К. Гаврилюк*. Формули-міфи про народження дітей (До ареальної характеристики на українському Поліссі і суміжних територіях) // Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994. С. 332–339.

- Гак 1998 — *В. Г. Гак*. Языковые преобразования. М., 1998.
- Гальковский 1916 — *Н. М. Гальковский*. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1.
- ГЕИ — Гласник Етнографског института САНУ. Београд.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.
- ГЕМС — Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје.
- Георгиева 1931 — *Е. Георгиева*. Народен календар от село Смилево (Битолско) // Македонски преглед. Год. 6. София, 1931. № 4. С. 70–90.
- Герасимов 1910 — *М. К. Герасимов*. Словарь уездного череповецкого говора (Новгородской губернии) // Сб. ОРЯС. 1910. Т. 87. № 3. С. 1–111.
- Герасимова 1996 — *И. В. Герасимова*. Семейные обряды // Ветлужская сторона. Фольклорный сборник. [Кострома], 1996. Вып. 2. С. 77–150.
- Геров 1–5 — *Н. Геров*. Речник на българския език. Пловдив, 1895–1904. Ч. 1–5.
- Гнатюк 1912 — *В. М. Гнатюк*. Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 2 [ЕЗ. 1912. Т. 34].
- Гнатюк 1912a — *В. Гнатюк*. Похоронні звичаї й обряди // ЕЗ. 1912. Т. 31–32. С. 131–424.
- Гнатюк 1991 — *В. М. Гнатюк*. Останки передхристиянського релігійного світопогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 383–406.
- Головацкий 1–4 — Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. М., 1878. Ч. 1–4.
- Головацкий 1982 — Словник української мови Я. Ф. Головацького / Вид. Й. О. Дзензелівський, З. Ганудель. Пряшев, 1982.
- Гончаренко 1987 — *М. М. Гончаренко*. Терминология словацкой календарной обрядности. Курсовая работа. МГУ. М., 1987.
- Горбач 1965 — *О. Горбач*. Північно-наддністрянська говірка й діалектний словник с. Романів Львівської області. Мюнхен, 1965.
- Горбач 1973 — *О. Горбач*. Південнолемківська говірка й діалектний словник села Красний Брід бл. Меджилаборець (Пряшівщина). Мюнхен, 1973.
- Горячева 1986 — *Т. В. Горячева*. К изучению славянской метеорологической терминологии // Этимология 1984. М., 1986. С. 43–49.
- Грандильевский 1907 — *А. Грандильевский*. Родина М. В. Ломоносова. Областной крестьянский говор. СПб., 1907.
- Грбић 1909 — *С. Грбић*. Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909 [СЕЗб. Књ. 14].
- Грбић 1925 — *С. Грбић*. Српска народна јела и пића из среза Бољевачког // СЕЗб. 1925. Књ. 32. С. 169–296.
- Грђић-Бјелокосић 1986 — *Л. Грђић-Бјелокосић*. Из народа и о народу. Мостар, [1986]. [Библиотека «Баштина». Књ. 17]. (1-е изд.: Мостар, 1896–1897; Нови Сад, 1898).
- Гребенарова 1998 — *С. Гребенарова*. Млада булка — лице с особен статус // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1998. Т. 5. С. 162–193.

- Григорьев 1981 — *В. П. Григорьев*. Собственные имена и связанные с ними апеллятивы в словотворчестве Хлебникова // Ономастика и грамматика. М., 1981. С. 196–222.
- Гринченко 1–4 — *Б. Д. Гринченко*. Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909. Т. 1–4 (фотомеханическое воспроизведение: Київ, 1958–1959).
- Гринченко 1895 — *Б. Д. Гринченко*. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1.
- Гриценко 1984 — *П. Ю. Гриценко*. Моделювання системи діалектної лексики. Київ, 1984.
- Грковић 1977 — *М. Грковић*. Речник личних имена код Срба. Београд, 1977.
- Грковић 1986 — *М. Грковић*. Речник имена Бањског, Дечанског и Призренског властелинства у XIV в. Београд, 1986.
- Громов 1992 — *А. В. Громов*. Словарь лексики льноводства, льнопрядения и ткачества в костромских говорах на Унже. Ярославль, 1992.
- ГСБМ — Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1982–. Вып. 1–.
- Гура 1977 — *А. В. Гура*. Из севернорусской свадебной терминологии. Хлеб и пряники (словарь) // СБЯ. 1977. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. С. 131–180.
- Гура 1981 — *А. В. Гура*. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях // СБФ. 1981. Обряд. Текст. С. 121–138.
- Гура 1981а — *А. В. Гура*. Опыт ареальной характеристики свадебного обряда и его терминологии // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981. С. 261–278.
- Гура 1984 — *А. В. Гура*. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. (Словарь: Б–М) // СБЯ. 1984. Язык в этнокультурном аспекте. С. 137–177.
- Гура 1986 — *А. В. Гура*. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины (Словарь: Н–Свашка) // СБФ. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. С. 144–177.
- Гура 1995 — *А. В. Гура*. Борона // СД. 1995. Т. 1. С. 235–239.
- Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 1999 — *А. В. Гура*. Коитус // СД. 1999. Т. 2. С. 524–527.
- Гура, Кабакова 1995 — *А. В. Гура, Г. И. Кабакова*. Вдовство // СД. 1995. Т. 1. С. 293–297.
- Гусев 1974 — *В. Е. Гусев*. От обряда к народному театру (Эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 49–59.
- Гъбюв 1926 — *П. К. Гъбюв*. Вярвания от Видинско // СБНУ. 1926. Кн. 36. С. 155–159.
- Даль 1–4 — *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1912. Т. 1–4. Изд. 4-е.
- Даль 1957 — *В. И. Даль*. Пословицы русского народа. М., 1957.
- Даль 1996 — *В. И. Даль*. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.

- Данченкова 1993 — *Н. Данченкова*. Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993. С. 70–90.
- Дебельковић 1907 — *Д. Дебельковић*. Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗб. 1907. Књ. 7. С. 173–332.
- Действие 1991 — Действие: лингвистические и логические модели. Тезисы докладов. М., 1991.
- Деулино — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области) / Под ред. И. А. Оссовецкого. М., 1969.
- Дзензелівський 1969 — *Й. О. Дзензелівський*. Українсько-західнослов'янські лексичні паралелі. Київ, 1969.
- Дилакторский 2006 — Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П. А. Дилакторского 1902 г. СПб., 2006.
- Динић 1988 — *Ј. Динић*. Речник тимочког говора. Београд, 1988 [СДЗб. Књ. 34].
- Добровольский 1894 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 2.
- Добровольский 1914 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Добруджа 1974 — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Доманицький 1912 — *В. Доманицький*. Народний календар у Ровенським повіті, Волинської губернії // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 62–89.
- ДСБ — Дыялектны слоўнік Брэстчыны. Мінск, 1989.
- Дукова 1988 — *У. Краенброк-Дукова*. Представите на славяните за душата (По езикови данни) // Славистичен сборник БАН. София, 1988. С. 214–219.
- Дучић 1931 — *С. Дучић*. Живот и обичаји племена Куча. Београд, 1931 [СЕЗб. Књ. 48].
- Дьяченко 1899 — *Прот. Г. Дьяченко*. Полный церковно-славянский словарь. М., 1899.
- Ђорђевић 1–2 — *Т. Р. Ђорђевић*. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2 [СЕЗб. Књ. 71, 72].
- Ђорђевић 1937–1938 — *Т. Р. Ђорђевић*. Неколики самртни обичаји у Јужних Словена // Годишњица Николе Чупића. Београд, 1937. Књ. 46. С. 75–103; 1938. Књ. 47. С. 153–191.
- Ђорђевић 1938а — *Т. Р. Ђорђевић*. Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд, 1938 [СЕЗб. Књ. 53].
- Ђорђевић 1941 — *Т. Р. Ђорђевић*. Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941.
- Ђорђевић 1958 — *Д. М. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 [СЕЗб. Књ. 70].
- Ђорђевић 1985 — *Д. М. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.

- ЕЗ — Етнографічний збірник. Львів.
- ЕКЗ — Етно-культуролошки зборник. Сврљиг.
- Елезовић 1–2 — *Г. Елезовић*. Речник косовско-метохиског дијалекта. Београд, 1931. Св. 1, 2.
- Елистратов 2004 — *В. С. Елистратов*. Язык старой Москвы. Лингвоэнциклопедический словарь. М., 2004. Изд. 2, испр. и доп.
- ЕМ — Етнография на Македония. Материали из архивното наследство. София, 1998 [Извори за българската етнография. Т. 3].
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови. Київ, 1982–. Т. 1–.
- Ефименко 1874 — *П. Ефименко*. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
- Ефименкова 1980 — *Б. Б. Ефименкова*. Севернорусская причеть. М., 1980.
- Живое слова 1978 — Живое слова. Мінск, 1978.
- ЖНС — Живое народнае слова. Мінск, 1992.
- ЖС — Живая старина. СПб., 1891–1916. М., 1994–.
- Жугић 2005 — *Р. Жугић*. Речник говора Јабланичког краја. Београд, 2005 [СДЗб. Књ. 52].
- Жуйкова 1998 — *М. Жуйкова*. Номинация смерти и архаическое мышление // *Etnolingwistyka*. 1998. Т. 9/10. S. 67–80.
- Жуйкова 2003 — *М. Жуйкова*. Еволюція іменного кореня *пуст-* за даними говірок // Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації україністів. Мовознавство. Чернівці, 2003. С. 411–416.
- Жуйкова 2007 — *М. Жуйкова*. Дінамічні процеси у фразеологічній системі східнослов'янських мов. Луцьк, 2007.
- Жуйкова 2007a — *М. Жуйкова*. Славянський корень *pust-* в контексте концептуальної опозиції «свій–чужой» // *Etnolingwistyka*. 2007. Т. 19. S. 211–224.
- Журавлев 2005 — *А. Ф. Журавлев*. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Жывёльны свет 1999 — Жывёльны свет. Тэматычны слоўнік. Мінск, 1999.
- Забылин 1880 — *М. Забылин*. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Завойко 1914 — *Г. К. Завойко*. Веравания, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // *ЭО*. 1914. № 3–4.
- Заглада 1931 — *Н. Заглада*. Харчування в с. Старосілля на Чернігівщині // Матеріяли до етнології. Київ, 1931. Кн. 3. С. 83–196.
- Заимов 1988 — *Й. Заимов*. Български именик. София, 1988.
- Зайковска 1998 — *Т. Зайковска*. Невеста-птица. 1. Перелет в иной мир // КСК. 1998. Бр. 3. Свадба. С. 42–58.
- Зайковский 1998 — *В. Зайковский*. Невеста-птица. 2. *Communio — coitus*. Функции птицы как ритуальной пищи в свадебной обрядности восточных и южных славян и греков // КСК. 1998. Бр. 3. Свадба. С. 59–79.
- Зализняк 1991 — *Анна А. Зализняк*. Словарная статья глагола *говорить* // Семантика и информатика. М., 1991. Вып. 32. С. 71–83.

- Зализняк 2006 — *Анна А. Зализняк*. Многозначность в языке и способы ее представления. М., 2006.
- Замовы 1992 — *Замовы / Уклад. Г. А. Барташевич*. Мінск, 1992.
- Зеленин 1–3 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.
- Зеленин 1991 — *Д. К. Зеленин*. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. Изд. 2-е (1-е изд.: Пг., 1916).
- Зеленин ркп. — *Д. К. Зеленин*. Сезонные запреты (табу) у восточных славян и их соседей. Рукопись. Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 849, оп. 1, д. 310.
- Зернова 1932 — *А. Б. Зернова*. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3. С. 15–52.
- Зечевић 1967 — *С. Зечевић*. Представа о другом свету у становништва влашког говорног језика Крајине и Кључа // Развитак. Заечар, 1967. [№ 4–5]. С. 82–84.
- Зімовыя песні 1975 — *Зімовыя песні*. Калядкі і шчадроўкі. Мінск, 1975.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Златановић 1998 — *М. Златановић*. Речник говора Јужне Србије. Врање, 1998.
- Златковић 1989 — *Д. Златковић*. Фразеологија страха и наде у пиротском говору. Београд, 1989 [СЕ36. Књ. 35].
- Златковић 2001 — *Д. Златковић*. Срамотно и погано у пиротском говору. София, 2001.
- ЗНТШ — Записки Наукового товариства імені Шевченка. Львів.
- ЗРНМЧ — Зборник радова народног музеја Чачка. Чачак.
- Иваницкий 1890 — *Н. А. Иваницкий*. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890. [Известия Имп. Об-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11, вып. 1].
- Иванов 1889 — *П. Иванов*. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сборник. Харьков, 1889. Вып. 3. Отд. 2. С. 35–66.
- Иванов 1893 — *П. В. Иванов*. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Сб. Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1893. Т. 5. Вып. 1. С. 23–74.
- Иванов 1907 — *П. Иванов*. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.
- Иванов 1910 — *В. Иванов*. Приметы и поверья крестьян Витебского у. Витебской губ. // Записки Северо-западного отдела РГО. Вильна, 1910. Кн. 1. С. 208–213.
- Иванов 1925 — *Й. Иванов*. Богомилски книги и легенди. София, 1925.

- Иванов 1978 — *Вяч. Вс. Иванов*. Чет–нечет. Асимметрия знаковых систем. М., 1978.
- Иванов 1987 — *Вяч. Вс. Иванов*. Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов в балтийской традиции // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 3–10.
- Иванов 1995 — *Вяч. Вс. Иванов*. Типология лишительности (каритивности) // Этюды по типологии грамматических категорий в славянских и балканских языках. М., 1995. С. 5–59.
- Иванов, Топоров 1965 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период) М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванова 1969 — *А. Ф. Иванова*. Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
- Ивлева 1994 — *Л. М. Ивлева*. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- Илчев 1969 — *Ст. Илчев*. Речник на личните и фамилни имена у Българите. София, 1969.
- Иорданская, Мельчук 1980 — *Л. Н. Иорданская, И. А. Мельчук*. Коннотация в лингвистической семантике // Wiener Slawistischer Almanach. 1980. В. 6. S. 191–210.
- Исаченко 1958 — *А. В. Исаченко*. К вопросу о структурной типологии словарного состава славянских литературных языков // Slavica. 27. Praha, 1958. № 3. S. 334–352.
- Івченко 1999 — *А. О. Івченко*. Українська народна фразеологія: ономазіологія, ареали, етимологія. Харків, 1999.
- Јовановић 2004 — *В. Јовановић*. Речник села Каменице код Ниша // СД36. 2004. Књ. 51. С. 319–688.
- Јовашевић 1971 — *Д. Д. Јовашевић*. Обичаји у Чачанском крају // ЗРНМЧ. 1971. Књ. 2.
- КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Кабайда 1966 — *А. В. Кабайда*. Із спостережень над західно-українськими лексичними діалектизмами // Вісник (Львівський держ. унів.). Сер. філол. 1966. Вип. 4. С. 88–93.
- Кабакова 1994 — *Г. Кабакова*. Дети, умершие до крещения // Проблемы сучасної ареалогії. Київ, 1994. С. 312–317.
- Кабакова 1999 — *Г. И. Кабакова*. Адам и Ева в легендах восточных славян // ЖС. 1999. № 2. С. 2–4.
- Кабакова 1999а — *Г. И. Кабакова*. Женщина // СД. 1999. Т. 2. С. 205–208.
- Кабакова 2001 — *Г. И. Кабакова*. Антропология женского тела в славянской народной традиции. М., 2001.
- Караџић 1852 — Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем рјечима. Скупио и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. У Бечу, 1852.
- Караџић 1953 — *Вук Ст. Караџић*. Српске народне пјесме. Београд, 1953. Књ. 1.

- Карацић 1957 — *Вук Ст. Карацић*. Живот и обичаји народа српскога. Београд, 1957.
- Каспина 1996 — *М. Каспина*. Похоронный обряд Каргополья // ЖС. 1996. № 1. С. 47–49.
- Касьярович 1927 — *М. Касьярович*. Віцебскі краёвы слоўнік (матар'ялы). Віцебск, 1927.
- КДИСУ — Картотека диалектного идеографического словаря Свердловской области. Екатеринбург.
- Климчук 1975 — *Ф. Д. Климчук*. 3 лексікі цэнтральнага Загароддзя // 3 на-роднага слоўніка. Мінск, 1975. С. 135–153.
- Кличкова 1960 — *В. Кличкова*. Божиќни обичаи во Скопска Котлина // ГЕМС. 1960. Кн. 1. С. 193–266.
- Кміт 1915 — *Ю. Кміт*. Похоронні звичаї і вірування у Бойків // ЗНТШ. 1915. Т. 122. С. 161–166.
- Кобелева 2004 — *И. А. Кобелева*. Фразеологический словарь русских говоров Республики Коми. Сыктывкар, 2004.
- Коваль 1998 — *В. И. Коваль*. Восточнославянская этнофразеология: деривация, семантика, происхождение. Гомель, 1998.
- Ковачев 1914 — *Й. Д. Ковачев*. Народна астрономия и метеорология // СБНУ. 1914. Кн. 30. С. 1–85.
- Когнитивные аспекты 1988 — Новое в зарубежной лингвистике. М., 1988. Вып. 23. Когнитивные аспекты языка.
- Колесса 1898 — Людові вірування на Підгір'ю. В с. Ходовичах Стрийського повіту списав Філарет Колесса // ЕЗ. 1898. Т. 5. С. 76–98.
- Колядки 1965 — Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / Сост. О. І. Дей. Київ, 1965.
- Конобродська 2003 — *В. Конобродська*. Поліські повір'я, легенди, перекази про «ходячих» мерців та запобіжні заходи проти їх «ходіння» // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. Львів, 2003. С. 222–240.
- Копылова 2002 — *Э. В. Копылова*. Словарь рыбаков Волго-Каспия. Томск; М., 2002.
- Костић 1968–1969 — *П. Костић*. Годишњи обичаји у Неготинској Крајини // ГЕМБ. 1968–1969. Књ. 31–32. С. 363–396.
- Костромичева 1998 — *М. В. Костромичева*. Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.
- Криничная 1989 — *Н. А. Криничная*. Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989.
- Кръстева 1996 — *Е. Кръстева*. Име и именуване в българската традиционна култура // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1996. Т. 4. С. 112–137.
- КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера. Кафедра русского языка и общего языкознания Уральского гос. университета. Екатеринбург.
- КСК — Кодови словенских култура. Београд.

- КСРНГ — Картотека Словаря русских народных говоров. Институт лингвистических исследований РАН. Санкт-Петербург.
- Кузеля 1914–1915 — *З. Кузеля*. Посиживіє і забави при мерці в українськiм похороннім обряді // ЗНТШ. 1914. Т. 121. С. 173–224; 1915. Т. 122. С. 103–166.
- Кузнецова 1998 — *В. С. Кузнецова*. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Культурные концепты 1991 — Логический анализ языка. Культурные концепты / Под ред. Н. Д. Арутюновой. М., 1991.
- Курилович 1962 — *Ю. Курилович*. Заметки о значении слова // *Ю. Курилович*. Очерки по лингвистике. М., 1962. С. 237–250.
- Куркина 1983 — *Л. В. Куркина*. Славянские этимологии // *Этимология*. 1981. М., 1983. С. 3–16.
- Куркина 1998 — *Л. В. Куркина*. К реконструкции древних форм земледелия у славян (На материале лексики подсечно-огневого земледелия) // *Славянское языкознание. Доклады российской делегации к XII Междунар. съезду славистов*. М., 1998. С. 381–397.
- Кустова 2004 — *Г. И. Кустова*. Типы производных значений и механизмы языкового расширения. М., 2004.
- Кутенков 2000 — *П. И. Кутенков*. Символика траурной одежды старинных сел Поочья // *ЖС*. 2000. № 1. С. 24–26.
- Кухаронак 1993 — *Т. І. Кухаронак*. Радзінныя звычаі і абрады беларусаў. Канец XIX–XX ст. Мінск, 1993.
- КЧДС — Картотека чешского диалектного словаря. Брно.
- ЛАБНГ — Лексичны атлас беларускіх народных гаворак. Мінск, 1996. Т. 3. Чалавек.
- Лаврентьевская летопись 1997 — *Лаврентьевская летопись* (Полное собрание русских летописей. Т. 1). М., 1997.
- ЛБ — Лексикографічний бюлетень. Київ.
- Левкиевская 2002 — *Е. Е. Левкиевская*. Славянский оберег: семантика и структура. М., 2002.
- Левкиевская, Плотникова 1999 — *Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова*. Двоедушники // *СД*. 1999. Т. 2. С. 29–31.
- Левченко 1928 — *Казки та оповідання з Поділля*. В записках 1850–1860-их рр. / Упорядкував М. Левченко. Київ, 1928. Вип. I–II.
- Легурска 2000 — *П. Легурска*. Тематичен речник на термините на народния календар (зимен цикъл). София, 2000.
- Лилек 1894 — *Е. Лилек*. Вјерске старине из Босне и Херцеговине // *GZM*. 1894. Knj. 6. С. 141–166, 259–281, 365–388, 631–674.
- Лисенко 1974 — *П. С. Лисенко*. Словник поліських говорів. Київ, 1974.
- Листова 1989 — *Т. А. Листова*. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е гг. XX в.) // *Русские: семейный и общественный быт*. М., 1989. С. 142–171.

- Листова 1996 — *Т. А. Листова*. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 151–191.
- Литвиненко 2001 — *В. Е. Литвиненко*. О семантических диалектизмах в русских говорах // Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования. СПб., 2001. С. 186–190.
- Лихачев 1965 — *Д. С. Лихачев*. Стилистическая симметрия в древнерусской литературе // Проблемы современной филологии. М., 1965. С. 418–423.
- ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции. Уральский гос. университет. Екатеринбург.
- Логинов 1993 — *К. К. Логинов*. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Лозанова 1997 — *Г. Лозанова*. Хлябът на мъртвите (по материали от южно-славянската погребална обредност от края на XIX–XX в.) // Хлябът в славянската култура. София, 1997. С. 37–47.
- Лопатин 1977 — *В. В. Лопатин*. Русская словообразовательная морфемика. Проблемы и принципы описания. М., 1977.
- Лотман 1967 — *Ю. М. Лотман*. Об оппозиции «честь» — «слава» в светских текстах Киевского периода // Σημειωτική. Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967. С. 100–112.
- ЛП — Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря. М., 1968.
- Львов 1963 — *А. С. Львов*. К истории и этимологии слова *гулять* // Этимология. Исследования по русскому и другим языкам. М., 1963. С. 110–115.
- ЛЭС — Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Любенов 1887 — *П. Ц. Любенов*. Баба Ега, или Сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Мазалова 2001 — *Н. Е. Мазалова*. Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
- Майков 1994 — Великорусские заклинания. Сб. Л. Н. Майкова. СПб., 1994. Изд. 2-е, испр. и доп.
- Максимов 1890 — *С. В. Максимов*. Год на Севере. М., 1890.
- Максимов 1899 — *С. Максимов*. Нечистая сила. Ответы на вопросы программы под №№ 192–202 и 204 / С предисловием кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1899.
- Малеча 1–4 — *Малеча Н. М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.
- Маринов 1–2 — *Д. Маринов*. Избрани произведения. София, 1981. Т. 1. Народна вяра и религиозни народни обичаи; 1984. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско).
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 [СбНУ. Кн. 28].
- МАС — Словарь русского языка. М., 1983. Т. 1–4. Изд. 2.
- Маслова 1978 — *Г. С. Маслова*. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978.

- Махрачева 1997 — *Т. В. Махрачева*. Лексика и структура погребально-поминального обрядового текста в говорах Тамбовской обл. Дис. ... канд. филол. наук. Тамбов, 1997.
- МГУ — Московский государственный университет.
- МДСГ — Матэрыялы для дыялектнага слоўніка Гомельшчыны // Беларуская мова (і мовазнаўства). Мінск, 1975–1976. Вып. 3–4; Беларуская мова. Мінск, 1977–1982. Вып. 5–10.
- Мельниченко 1961 — *Г. Г. Мельниченко*. Краткий ярославский областной словарь. Ярославль, 1961. Т. 1.
- Мијатовић 1907 — *С. М. Мијатовић*. Обичаји српског народа из Левча и Темнића // СЕЗб. 1907. Књ. 7. С. 3–169.
- Мијатовић 1928 — *С. М. Мијатовић*. Занати и еснафи у Расини. Београд, 1928 [СЕЗб. Књ. 42].
- Микитенко 1992 — *О. О. Микитенко*. Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз. Київ, 1992.
- Милићевић 1984 — *М. Т. Милићевић*. Живот Срба селяка. Београд, 1984 [Библиотека «Баштина». Књ. 10]. (1-е изд.: Београд, 1889 = СЕЗб. Књ. 1).
- Милосављевић 1913 — *С. М. Милосављевић*. Српски народни обичаји из среза Хомольског // СЕЗб. 1913. Књ. 19. С. 1–442.
- Миљанов 1990 — *М. Миљанов Поповић*. Сабрана дела. Титоград, 1990. Књ. 2.
- Миодраговић 1914 — *Ј. Миодраговић*. Народна педагогија у Срба. Београд, 1914.
- Мирчев, Кодов 1965 — *К. Мирчев, Хр. Кодов*. Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в. София, 1965.
- Митровић 1984 — *Б. Митровић*. Речник лесковачког говора. Лесковац, 1984 [Библиотека народног музеја у Лесковцу. Књ. 32].
- Мићовић 1952 — *Љ. Мићовић*. Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952 [СЕЗб. Књ. 65].
- Михеев 1999 — *М. Михеев*. Отражение слова «душа» в наивной мифологии русского языка (опыт размытого описания образной коннотативной семантики) // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. С. 145–158.
- Мичатек 1910 — *Л. А. Мичатек*. Дифференциальный болгарско-русский словарь. СПб., 1910.
- МКЭ — материалы Карпатской экспедиции Института славяноведения РАН. Москва.
- Младенов 1941 — *С. Младенов*. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.
- Младенова 1994 — *Д. Младенова*. Етнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1994. С. 195–284.
- Модели действия 1992 — Логический анализ языка. Модели действия. М., 1992.
- Морозов, Толстой 1995 — *И. А. Морозов, Н. И. Толстой*. Бить // СД. 1995. Т. 1. С. 177–180.

МП — Македонски преглед. София.

Мршевић-Радовић 1988 — *Д. Мршевић-Радовић*. Из српскохрватске фразеологије: *Глува недеља* // Научни састанак слависта у Вукове Дане. 17. Београд, 1988. С. 173–180.

Мургоски 2005 — *З. Мургоски*. Речник на македонскиот јазик. Скопје, 2005.

На путях 1989 — На путях из Земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии севернорульского крестьянства XVII–XX вв. / Отв. ред. В. А. Александров. М., 1989.

Недељковић 1990 — *М. Недељковић*. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

Никитина 1999 — *С. Е. Никитина*. Сердце и душа фольклорного человека // Образ мира в культуре и языке. М., 1999. С. 26–38.

Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Николић 1961 — *В. Николић*. Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // ГЕИ. 1961. Књ. 9–10. С. 113–137.

Никончук 1994 — *М. Никончук*. Лексичний атлас Правобережного Полісся. Київ; Житомир, 1994.

НЛГ — Народная лексика Гомельщины. Минск, 1983.

Номис 1864 — Українські приказки, прислів'я та інше / Спорудив М. Номис. СПб., 1864.

НОС — Новгородский областной словарь / Ред. В. П. Строгова. (Великий) Новгород, 1992–2000. Вып. 1–13.

Носова 1993 — *Г. А. Носова*. Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки. М., 1993 [Российский этнограф. Вып. 6].

Носович 1870 — *И. И. Носович*. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

Носович 1873 — Белорусские песни, собранные И. И. Носовичем // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1873. Т. 5.

НОСС — Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общим руководством акад. Ю. Д. Апресяна. М.; Вена, 2004. Изд. 2-е, исправ. и доп.

НС — Народнае слова. Мінск, 1976.

НСт — Народна словатворчасць. Мінск, 1979.

Оболенская, Топорков 1990 — *С. Н. Оболенская, А. Л. Топорков*. Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 150–177.

Обредни песни 1981 — Българска народна поезия и проза. София, 1981. Т. 2. Обредни песни.

ОГ — Орловские говоры. Проблемы изучения. Орел, 1997.

Онишкевич 1–2 — *М. Й. Онишкевич*. Словник бойківських говірок. Київ, 1984. Ч. 1, 2.

Опыт 1852 — Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

Павлова 1988 — *М. Р. Павлова*. Полесская ткацкая терминология на общеславянском фоне. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1988.

- Павловић 1957 — *М. Павловић*. Камен станац и везивање душе. Фолклористичко-семантичка расправа // ГЕИ. 1957. Књ. 2–3. С. 611–661.
- Падучева 2004 — *Е. В. Падучева*. Динамические модели в семантике лексики. М., 2004.
- Падучева 2006 — *Е. В. Падучева*. «Новый объяснительный словарь синонимов русского языка» как лаборатория семантического анализа лексики // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2006. Т. 65. № 6. С. 16–29.
- Пантелић 1974 — *Н. Пантелић*. Етнолошка грађа из Буцака // ГЕМБ. 1974. Књ. 37. С. 179–228.
- Пахаванні 1986 — Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.
- Пашина 1995 — *О. А. Пашина*. Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // СБФ. 1995. Этнолингвистическое изучение Полесья. С. 230–248.
- Пашина 1998 — *О. А. Пашина*. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.
- Пашина 2000 — *О. А. Пашина*. К вопросу о взаимодействии культурных текстов: жатва и свадьба // КСК. 2000. Бр. 5. Земљорадња. С. 86–97.
- Пеньковский 1991 — *А. Б. Пеньковский*. Радость и удовольствие в представлении русского языка // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 148–155.
- Петрова 1982 — *А. Петрова*. Норми и забрани, свързани с косите, брадите и мустачите в битова и обредната практика на славянските народи. София, 1982. Рукопись. БСУ.
- Петровић 1907 — *А. Петровић*. Скопска Црна Гора // СЕЗБ. 1907. Књ. 7. С. 335–528.
- Петровић 1939 — *А. Петровић*. Грађа за изучавање наше народне религије // ГЕМБ. 1939. Књ. 14. С. 31–42.
- Петровић 1948 — *П. Ж. Петровић*. Живот и обичаји народни у Грузи. Београд, 1948 [СЕЗБ. Књ. 58].
- Петровић 1992 — *С. Петровић*. Културна историја Сврљига. Ниш; Сврљиг, 1992. Књ. 1. Митологија, магија и обичаји.
- Пећо 1925 — *Љ. Пећо*. Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ. 1925. Књ. 32. С. 359–386.
- Пирински край 1980 — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвања. София, 1980.
- ПЛНМ — *М. Никончук, О. Никончук, В. Мойсієнко*. Поліська лексика народної медицини та лікувальної магії. Житомир, 2001.
- Пловдивски край 1986 — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвања. София, 1986.
- Плотникова 1995 — *А. А. Плотникова*. Вестись, плодиться // СД. 1995. Т. 1. С. 355–357.
- Плотникова 1996 — *А. А. Плотникова*. Бобы, фасоль и горох в символике рождения и смерти // КСК. 1996. Бр. 1. Биљке. С. 47–55.
- Плотникова 1999 — *А. А. Плотникова*. Здухач // СД. 1999. Т. 2. С. 303–305.
- Плотникова 2000 — *А. А. Плотникова*. Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян // СБФ. 2000. Народная демонология. С. 243–258.

- Площук 2000 — *Г. И. Площук*. «Поиски молодых свекровью» в свадебном обряде Псковской области (по материалам фольклорного архива Псковского пединститута) // Псковский край. Культура. Образование. История. Псков, 2000. С. 156–188.
- Площук 2001 — *Г. И. Площук*. Курица в свадебном обряде Псковской области // ЖС. 2001. № 2. С. 8–10.
- Подвысоцкий 1885 — *А. И. Подвысоцкий*. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Подюков 1991 — *И. А. Подюков*. Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1991.
- Покровский 1959 — *М. М. Покровский*. Семасиологические исследования в области древних языков // *М. М. Покровский*. Избранные работы по языкознанию. М., 1959. С. 61–170.
- Попов 1993 — *Р. Попов*. Кратък празничен народен календар. София, 1993.
- Попов 1994 — *Р. Попов*. Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2. С. 78–100.
- Попов 1996 — *Г. И. Попов*. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // *М. Д. Торэн*. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 277–471.
- Поповичева 1999 — *И. В. Поповичева*. Структура и семантика родильно-крестильного обрядового текста (на материале тамбовских говоров). Дис. ... канд. филол. наук. Тамбов, 1999.
- Порфирьев 1891 — *И. Я. Порфирьев*. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды VI Археологического съезда. Казань, 1891. Т. 2.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- Потебня 1–2 — *А. А. Потебня*. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т. 1; 1887. Т. 2.
- Потебня 1989 — *А. А. Потебня*. О некоторых символах в славянской народной поэзии // *А. А. Потебня*. Слово и миф. М., 1989. С. 285–378.
- Потушняк 1938 — *Ф. Потушняк*. Душа в народнім повір'ю села Осій // Науковий збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді. Ужгород, 1938. Річник 13–14. С. 33–44.
- Потушняк 1941 — *Ф. Потушняк*. Самоубійць в народном вѣрованю // Литературна недѣля Подкарпатского о-ва наук. Унгвар, 1941. Роч. 1. С. 21–22, 31–32.
- Потушняк 1943 — *Ф. Потушняк*. Подорож душѣ на другий свѣт (слѣды о переводникови) // Литературна недѣля Подкарпатского о-ва наук. Унгвар, 1943. Роч. 3. С. 176–177.
- Потушняк 1943а — *Ф. Потушняк*. Останки культу предков // Литературна недѣля Подкарпатского о-ва наук. Унгвар, 1943. Роч. 3. С. 193–220.
- Признаковое пространство 2002 — Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002.

- Прииртышые 1–3 — Словарь русских старожильческих говоров Среднего Прииртышья / Под ред. Г. А. Садретдиновой. Томск, 1992–1996. Т. 1–3. 1998. Доп.
- Прислів'я та приказки 1990 — Прислів'я та приказки. Людина. Родинне життя. Риси характеру. Київ, 1990.
- Прислів'я та приказки 1991 — Прислів'я та приказки. Взаємини між людьми. Київ, 1991.
- Прокошева 1972 — Материалы для фразеологического словаря говоров Северного Прикамья / Сост. К. Н. Прокошева. Пермь, 1972.
- Прокошева 2002 — *К. Н. Прокошева*. Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.
- Прыказкі і прымаўкі 1–2 — Прыказкі і прымаўкі. Мінск, 1976. Кн. 1, 2.
- ПССГ — Полный словарь сибирского говора. Томск, 1992.
- Пьянкова 2005 — *К. В. Пьянкова*. Семантические связи пищевой лексики в русском языке: этнолингвистический аспект. Дипломная работа. Уральский гос. университет. Екатеринбург, 2005.
- ПЭЛС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Раденковић 1982 — *Љ. Раденковић*. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раденкович 1989 — *Л. Раденкович*. Символика цвета в славянских заговорах // СБФ. 1989. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. С. 122–148.
- Раденковић 1996 — *Љ. Раденковић*. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Радуновић 1988 — Остала је реч. Српске народне умотворине из Метохије / Скупио, записао и приредио М. Радуновић. Београд, 1988.
- Разумовская 1984 — *Е. Н. Разумовская*. Плач с кукушкой. Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // СБФ. 1984. Этногенетическая общность и типологические параллели. С. 160–178.
- РАН — Российская академия наук.
- Расковник — Расковник. Часопис за књижевност и културу. Београд, 1968–2000. Бр. 1–100.
- Расторгуев 1973 — *П. А. Расторгуев*. Словарь народных говоров западной Брянщины (материалы для истории словарного состава говоров). Минск, 1973.
- Рахилина 2000 — *Е. В. Рахилина*. Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость. М., 2000.
- РБЕ — Речник на българския език. София, 1977–. Т. 1–.
- РБФС — Русско-болгарский фразеологический словарь. М.; София, 1980.
- РГ — Русская грамматика. М., 1982. Т. 1. Фонетика. Фонология. Ударение. Интонация. Словообразование. Морфология.
- РДГ — *М. Бојанић, Р. Тривунац*. Рјечник дубровачког говора. Београд, 2002 [СДЗб. Књ. 49].
- РГО — Русское географическое общество.
- РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.

- Резцов 2001 — *В. В. Резцов*. Семантические особенности глаголов, обозначающих происходящие в природе процессы (на материале брянских говоров) // *Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования*. 1998. СПб., 2001. С. 310–314.
- PMJ — Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања. Скопје, 1961–1966. Т. 1–3.
- PMNP — Речник на македонската народна поезија. Скопје, 1983–. Т. 1–.
- Ровинский 1901 — *П. Ровинский*. Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1901. Т. 2. Ч. 2 [Сб. ОРЯС. 1901. Т. 69. № 1].
- Родионова 2000 — *И. В. Родионова*. Имена библейско-христианской традиции в русских народных говорах. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.
- Родопи 1994 — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Розина 2005 — *Р. И. Розина*. Семантическое развитие слова в русском литературном языке и современном сленге. Глагол. М., 2005.
- Романов 1891 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи.
- Романов 1912 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. Быт белоруса.
- РСБКЕ — Речник на съвременния български книжовен език. София, 1951–1959. Т. 1–3.
- РСГВ — Речник српских говора Војводине / Ред. Д. Петровић. Нови Сад, 2000–. Св. 1–.
- РСХКЈ — Речник српскохрватског књижевног језика. Нови Сад, Загреб, 1967–1969. Књ. 1–3; Нови Сад, 1971–1976. Књ. 4–6.
- РСХКНЈ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.
- Савушкина 1976 — *Н. И. Савушкина*. Русский народный театр. М., 1976.
- Садовников 1959 — Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Н. Садовников. М., 1959.
- Санникова 1986 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика в этимологическом и этнолингвистическом освещении. Дипломная работа. МГУ. М., 1986.
- САН(У) — Српска академија наука (и уметности). Београд.
- СБук — Словник буковинських говірок. Чернівці, 2005.
- Сб. ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис). София.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. М.
- СБЯ — Славянское и балканское языкознание. М.
- СВГ — Словарь вологодских говоров / Ред. Т. Г. Паникаровская. Вологда, 1983–. Вып. 1–.

- Свенціцький 1912 — *І. Свенціцький*. Похоронні голосія // ЕЗ. 1912. Т. 31–32. С. 1–129.
- СГРС — Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
- СГСЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Под ред. Т. Б. Юмсуновой. Новосибирск, 1999.
- СГСР — Словарь говоров Соликамского района Пермской области / Сост. О. П. Беляева / Под ред. Е. А. Голушковой. Пермь, 1973.
- СГЦБ — Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі / Пад рэд. Е. С. Мяцельскай. Мінск, 1990. [Т.] 1, 2.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. М.
- СДЗб — Српски дијалектолошки зборник. Београд.
- СДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988–. Т. 1–.
- Седакова 1983 — *О. А. Седакова*. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (Погребальный обряд восточных и южных славян). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1983.
- Седакова 1983а — *О. А. Седакова*. Полесское «брод» 'агония' и связанные с ним обрядовые представления // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 78–81.
- Седакова 1984 — *И. А. Седакова*. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1984.
- Седакова 1985 — *И. А. Седакова*. Святочные «нечистые» дни у болгар: терминология, демонологические представления и ритуальная практика // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 72–74.
- Седакова 2005 — *О. А. Седакова*. Церковнославянско-русские паронимы. Материалы к словарю. М., 2005.
- СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.
- Селигер — Селигер. Материалы по русской диалектологии. Словарь. СПб., 2003–. Вып. 1–.
- Сикимић 1996 — *Б. Сикимић*. Еротске конотације фитонима у народним загонеткама // КСК. 1996. Бр. 1. Биљке. С. 57–67.
- Сикимић 1998 — *Б. Сикимић*. Невестинска имена: од хипокористика до пејоратива // Српски језик. Београд, 1998. Год. 3. Бр. 1–2. С. 29–54.
- Скок 1959 — *П. Скок*. Об этимологическом словаре хорватского или сербского языка // ВЯ. 1959. № 3. С. 91–101.
- Славейков 1954 — Български притчи или пословици и характерни думи. Събрани от П. Р. Славейков. София, 1954.
- Славейков 1982 — *П. Р. Славейков*. Пълно събрание. София, 1982. Т. 6.
- Слащев 1992 — *В. В. Слащев*. Украинская мифологическая лексика в сопоставлении с сербскохорватской. Дипломная работа. МГУ. М., 1992.
- СМР — *Ш. Кулишић, Ж. Петровић, Н. Пантелић*. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

- Снегирев 1838 — *И. М. Снегирев*. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838. Вып. 2.
- Снегирев 1999 — *И. М. Снегирев*. Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.
- СО — *С. И. Ожегов*. Словарь русского языка. М., 1972. Изд. 9.
- Соболев 1999 — *А. Н. Соболев*. Загробный мир по древнерусским представлениям // Мифология славян. СПб., 1999. С. 7–26.
- СОГ — Словарь орловских говоров. Ярославль, 1989–1991. Вып. 1–4; Орел, 1992–. Вып. 5–.
- Соколова 1977 — *В. К. Соколова*. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 188–195.
- СОСВ — Словарь образных слов и выражений народного говора. Томск, 1997.
- Софийски край 1993 — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 2000. Вып. 1. А–Н; 2002. Вып. 2. О–Я.
- СПЗБ — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1979–1986. Т. 1–5.
- Спиридонова 2001 — *Н. Ф. Спиридонова*. Проблема семиотизации признака в свете языковых данных (на материале русских прилагательных) // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 184–191.
- Список 1899 — Список тобольских слов и выражений // ЖС. 1899. Год 9. Вып. 4. С. 487–518.
- СППП — Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. СПб., 2001.
- СРГА — Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1993–1998. Т. 1–4.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
- СРГС — Словарь русских говоров Сибири / Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.
- СРГСУ Доп. — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.
- СРДГ — Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1975–1976. Т. 1–3.
- СРДГ₂ — Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1991. Т. 1, 2. Изд. 2-е, перераб. и доп.
- Срезневский 1–3 — *И. И. Срезневский*. Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1893–1903. Т. 1–3.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
- СРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.
- СРЯ XVIII — Словарь русского языка XVIII века. Л., 1984–. Вып. 1–.

- СС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.
- ССГ — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.
- Станић 1–2 — *М. Станић*. Ускочки речник. Београд, 1990–1991. Књ. 1, 2.
- Станкевіч б/г — *Я. Станкевич*. Белорусско-русский (великолитовско-русский) словарь. New York, б/г.
- СТГ 2002 — *С. В. Пискунова, Т. В. Махрачева, В. В. Губарева*. Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура). Тамбов, 2002.
- СТГ 2003 — Словарь тамбовских говоров (растительный, животный мир, ландшафт, метеорология) / Под ред. А. Л. Шарандина. Тамбов, 2003.
- Степанец 1910 — *Б. Степанец*. Крестьянская свадьба в южном Полесье // Записки Северо-западного отдела РГО. Вильна, 1910. Кн. 1. С. 44–120.
- Стихи духовные 1991 — Стихи духовные / Сост. Ф. М. Селиванов. М., 1991.
- Странджа 1996 — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Страхов 1986 — *А. Б. Страхов*. Терминология и семиотика славянского бытового и обрядового печенья. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1986.
- Страхов 2005 — *А. Б. Страхов*. Русские этимологии и лексикологические заметки // *Palaeoslavica*. XIII/1. Cambridge; Massachusetts, 2005. Р. 228–242.
- СФС — Словарь фразеологизмов и иных устойчивых словосочетаний русских говоров Сибири / Сост. Н. Т. Бухарева, А. И. Федоров. Новосибирск, 1972.
- СЦРК — Словарь говоров центральных районов Красноярского края. Красноярск, 2003—. Вып. 1—.
- Сцяшковић 1972 — *Т. Ф. Сцяшковић*. Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай во-бласці. Мінск, 1972.
- Сысоў 1995 — *У. М. Сысоў*. Беларуская пахавальная абраднасць. Мінск, 1995.
- Тановић 1927 — *С. Тановић*. Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази. Београд, 1927 [СЕЗБ. Књ. 40].
- Тарабукина 1998 — *А. В. Тарабукина*. Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Антропология религиозности. Канун. Альманах / Под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998. С. 397–454.
- Тарасьев 1993 — *А. В. Тарасьев*. Откуда у сербов «глувна» и «мироносна» неделя? (Некоторые расхождения в названиях седмиц постной и цветной триоди в русской и сербской церкви) // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 170–177.
- Телбизови 1963 — *К. Телбизов, М. Векова-Телбизова*. Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ. 1963. Кн. 51. С. 76–87.
- Терновская 1977 — *О. А. Терновская*. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (Материалы к словарю) // СБЯ. 1977. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. С. 77–131.
- Терновская 1984 — *О. А. Терновская*. «Борода» // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984. С. 93–115.

- Терновская 1989 — *О. А. Терновская*. Бабочка в народной демонологии славян: 'душа-предок' и 'демон' // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989. С. 151–160.
- Терновская 1995 — *О. А. Терновская*. Белить // СД. 1995. Т. 1. С. 148–149.
- Терновская 1995а — *О. А. Терновская*. Божья коровка // СД. 1995. Т. 1. С. 221–222.
- Терновская, Толстая 1995 — *О. А. Терновская, С. М. Толстая*. Агония // СД. 1995. Т. 1. С. 90–92.
- Тешић 1988 — *М. Тешић*. Народни живот и обичаји Пожешког краја. Пожега, 1988.
- Тимченко 1–2 — Историчний словник українського мови / Під ред. проф. Є. Тимченка. Харків; Київ, 1930, 1932. Т. 1. Вип. 1, 2.
- Тихонравов 1862 — Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. М., 1862. Т. IV.
- Тищенко 2005 — *О. В. Тищенко*. Семантична ознака пустий / повний в системі етнономінацій польської, української та російської мов // Мовознавство. Київ, 2005. № 2. С. 69–80.
- Тодорова-Пиргова 2003 — *И. Тодорова-Пиргова*. Баяния и магии. София, 2003.
- Толстая 1986 — *С. М. Толстая*. Солнце играет // СБФ. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. С. 8–11.
- Толстая 1989 — *С. М. Толстая*. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // СБФ. 1989. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. С. 215–229.
- Толстая 1990 — *С. М. Толстая*. Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балкано-славянских традиций) // Балканские чтения. 1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990. С. 99–101.
- Толстая 1992 — *С. М. Толстая*. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения. 1. М., 1992. С. 33–45.
- Толстая 1992а — *С. М. Толстая*. Магия против смерти // Балканские чтения. 2. Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 52–58.
- Толстая 1994 — *С. М. Толстая*. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // СБФ. 1994. Верования. Текст. Ритуал. С. 111–129.
- Толстая 1995 — *С. М. Толстая*. Сакральное и магическое в народном культе святых // Folklor — sacrum — religia / Red. J. Bartmiński i M. Jasińska-Wojtkowska. Lublin, 1995. S. 38–46.
- Толстая 1995а — *С. М. Толстая*. Магия обмана и чуда в народной культуре // Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995. С. 109–115.
- Толстая 1995б — *С. М. Толстая*. Беременность, беременная женщина // СД. 1995. Т. 1. С. 160–164.
- Толстая 1996 — *С. М. Толстая*. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192–206.

- Толстая 1997 — *С. М. Толстая*. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // *Культура и история. Славянский мир*. М., 1997. С. 62–79.
- Толстая 1998 — *С. М. Толстая*. Культурная семантика слав. **kriv-* // *Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого*. М., 1998. Т. 2. С. 215–229.
- Толстая 1998а — *С. М. Толстая*. Обычай «вторичного погребения» в зеркале археологии и этнографии // *Ученые записки Российского православного университета*. М., 1998. Вып. 4. С. 118–125.
- Толстая 1998б — *С. М. Толстая*. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // *От Бытия к Исходу. Отражение библейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре*. М., 1998. С. 21–37.
- Толстая 1998в — *С. М. Толстая*. «Человек из теста» (фольклорные мотивы и семантические модели) // *Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов междунар. конференции (Третьи Шмелевские чтения)*. М., 1998. С. 99–100.
- Толстая 1999 — *С. М. Толстая*. Самарянка: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянской традиции // *W zwierciadle języka i kultury / Red. J. Adamowski i S. Niebrzegowska*. Lublin, 1999. S. 58–81.
- Толстая 1999а — *С. М. Толстая*. Два // СД. 1999. Т. 2. С. 21–25.
- Толстая 1999б — *С. М. Толстая*. Душа // СД. 1999. Т. 2. С. 162–167.
- Толстая 1999в — *С. М. Толстая*. Игра солнца // СД. 1999. Т. 2. С. 376–377.
- Толстая 1999г — *С. М. Толстая*. Из славянской фольклорной библии: Христос и самарянка // *Роль библейских переводов в развитии литературных языков и культуры славян. Тезисы докладов междунар. научной конференции*. М., 1999. С. 64–67.
- Толстая 2004 — *С. М. Толстая*. Оппозиция «чет–нечет» в славянской народной традиции // *Лотмановский сборник*. 3. М., 2004. С. 562–570.
- Толстая 2004а — *С. М. Толстая*. [Рец.] Новый объяснительный словарь синонимов русского языка // *Известия РАН. Серия литературы и языка*. 2004. Т. 63. № 6. С. 52–54.
- Толстая 2005 — *С. М. Толстая*. Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстая 2006 — *С. М. Толстая*. Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале // СБФ. 2006. Семантика и прагматика текста. С. 236–267.
- Толстая 2006а — *С. М. Толстая*. [Рец.] *Розина Р. И.* Семантическое развитие слова в русском литературном языке и современном сленге. Глагол. М., 2005 // *Известия РАН. Серия литературы и языка*. 2006. Т. 65. № 4. С. 66–69.
- Толстая 2007 — *С. М. Толстая*. К понятию культурных кодов // АБ–60. Сб. статей к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007. С. 23–37.
- Толстой 1–3 — *Н. И. Толстой*. Избранные труды. М., 1997. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология; 1998. Т. 2. Славянская литературно-языковая ситуация; 1999. Т. 3. Очерки по славянскому языкознанию.
- Толстой 1957 — *Сербскохорватско-русский словарь* / Сост. И. И. Толстой. М., 1957.

- Толстой 1965 — *Н. И. Толстой*. Из географии славянских слов. 3. *Правый — левый*. 4. *Хорохориться*. 5. *Класть* // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. М., 1965. С. 133–142 (то же в кн.: Толстой 1: 144–158).
- Толстой 1968 — *Н. И. Толстой*. Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание. VI Междунар. съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1968. С. 339–365 (то же в кн.: Толстой 1: 12–43).
- Толстой 1969 — *Н. И. Толстой*. Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды. М., 1969.
- Толстой 1970 — *Н. И. Толстой*. Еще раз о «семантике» имени собственного // Актуальные проблемы лексикологии. Тезисы докладов и сообщений. Минск, 1970. С. 200–201 (то же в кн.: Толстой 1: 395–396).
- Толстой 1976 — *Н. И. Толстой*. Из географии славянских слов: 8. «радуга» // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1974. М., 1976. С. 22–76 (то же в кн.: Толстой 1: 168–216).
- Толстой 1982 — *Н. И. Толстой*. Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. М., 1982. Т. 60. № 5. С. 397–405.
- Толстой 1982а — *Н. И. Толстой*. Из «грамматики» славянских обрядов // *Σημεϊοτ-κῆ*. Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Т. 15. Типология культуры. Взаимное воздействие культур. С. 57–71 (то же в кн.: Толстой 1995: 63–77).
- Толстой 1983 — *Н. И. Толстой*. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983. С. 181–190.
- Толстой 1984 — *Н. И. Толстой*. Фрагмент славянского язычества. Архаический ритуал-диалог // СБФ. 1984. Этногенетическая общность и типологические параллели. С. 5–72 (то же в кн.: Толстой 2003: 313–409).
- Толстой 1984а — *Н. И. Толстой*. Иван-аист // СБЯ. 1984. Язык в этнокультурном аспекте. С. 115–118.
- Толстой 1984б — *Н. И. Толстой*. Слово в сакральном тексте (ритуале): сербск. *весел(ица)* — *Рад(ован)* // Международный симпозиум по проблемам этимологии, исторической лексикологии и лексикографии. Тезисы докладов. М., 1984. С. 96–97.
- Толстой 1987 — *Н. И. Толстой*. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый — левый*, *мужской — женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169–183 (то же в кн.: Толстой 1995: 151–166).
- Толстой 1990 — *Н. И. Толстой*. Перевоорачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 119–128 (то же в кн.: Толстой 1995: 213–222).
- Толстой 1991 — *Н. И. Толстой*. Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М., 1991. С. 91–98 (то же в кн.: Толстой 1995: 333–340).

- Толстой 1994 — *Н. И. Толстой*. Еще раз о теме «тучи–говяда, дождь–молоко» // СБФ. 1994. Верования. Текст. Ритуал. С. 3–16 (то же в кн.: Толстой 2003: 253–266).
- Толстой 1994а — *Н. И. Толстой*. Южнослав. *црна земља, черна земя и бели бог, бял бог* в символично-мифологической перспективе // Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994. С. 22–32 (то же в кн.: Толстой 1: 271–279).
- Толстой 1994б — *Н. И. Толстой*. «Останавливающие» имена и их магические функции // Балканские чтения. 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 74.
- Толстой 1994в — *Н. И. Толстой*. Некоторые формы обрядового хождения // Балканские чтения. 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 75.
- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1995а — *Н. И. Толстой*. Веселье // СД. 1995. Т. 1. С. 346–348.
- Толстой 1995б — *Н. И. Толстой*. Волочить // СД. 1995. Т. 1. С. 426–427.
- Толстой 1995в — *Н. И. Толстой*. Гвоздь // СД. 1995. Т. 1. С. 493–494.
- Толстой 1996 — *Н. И. Толстой*. Мифологическое в славянской народной поэзии. 2. Предсказание смерти в колодеце или сосуде // ЖС. 1996. № 1. С. 28–29 (то же в кн.: Толстой 2003: 454–457).
- Толстой 1996а — *Н. И. Толстой*. Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам. II. Священный дуб // Русское подвижничество. М., 1996. С. 457–464 (то же в кн.: Толстой 1995: 234–242).
- Толстой 2000 — *Н. И. Толстой*. «Без четырех углов изба не строится» (Заметки по славянскому язычеству. 6) // СБФ. 2000. Народная демонология. С. 9–24 (то же в кн.: Толстой 2003: 269–282).
- Толстой 2003 — *Н. И. Толстой*. Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Толстые 1978 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // СБФ. 1978. Генезис. Архаика. Традиции. С. 95–130 (то же в кн.: Толстой 2003: 89–125).
- Толстые 1981 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачево и других сербских зонах // СБФ. 1981. Обряд. Текст. С. 44–120 (то же в кн.: Толстой 2003: 162–252).
- Толстые 1992 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 130–141 (то же в кн.: Толстой 1995: 223–233).
- Толстые 1993 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. **vesel-*) // Славянское языкознание. XI Междунар. съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 162–186 (то же в кн.: Толстой 1995: 289–316).
- Толстые 1994 — *Н. И. и С. М. Толстые*. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этногра-

- фические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 238–255 (то же в кн.: Толстой 1995: 167–184).
- Топорков 1989 — *А. Л. Топорков*. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89–101.
- Топорков 1993 — *А. Л. Топорков*. Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах // СБЯ. 1993. Структура малых фольклорных текстов. С. 55–59.
- Топорков, Толстой 1995 — *А. Л. Топорков, Н. И. Толстой*. Горшок // СД. 1995. Т. 1. С. 526–531.
- Топоров 1960 — *В. Н. Топоров*. Из праславянской этимологии // Этимологические исследования по русскому языку. М., 1960. Вып. 1. С. 5–15.
- Топоров 1976 — *В. Н. Топоров*. Πύθων, Άήι Budhnyà, Бадняк и др. // Этимология 1974. М., 1976. С. 3–15.
- Топоров 1978 — *В. Н. Топоров*. Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа // Конференция «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом». Предварительные материалы. М., 1978. С. 135–140.
- Топоров 1980 — *В. Н. Топоров*. Божья коровка // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 181–182.
- Топоров 1984 — *В. Н. Топоров*. Прусский язык. Словарь. М., 1984. К–L.
- Топоров 1986 — *В. Н. Топоров*. О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология 1984. М., 1986. С. 205–211.
- Топоров 1987 — *В. Н. Топоров*. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре: *svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184–252.
- Топоров 1991 — *В. Н. Топоров*. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 47–53.
- Топоров 1994 — *В. Н. Топоров*. Из индоевропейской этимологии. V (1) // Этимология. 1991–1993. М., 1994. С. 126–154.
- Топоров 1995 — *В. Н. Топоров*. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1.
- Топоров 2004 — *В. Н. Топоров*. О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н. И. Толстого. М., 2004. С. 12–106.
- ТОРП — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова и Л. С. Лаврентьева. Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1985.
- Требјешанин 1991 — *Ж. Требјешанин*. Представа о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Триповић 1967 — Посмртни обичаји и морачке жалопојке. I издање из збирке Р. Ђ. Триповића. Београд, 1967.

- ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева, О. Овчинникова. СПб., 1993.
- ТРМЈ — Толковен речник на македонскиот јазик. Скопје, 2003—. Т. 1—.
- Тројановић 1898 — *С. Тројановић*. Лапот и проклетје у Срба. Београд, 1898.
- Тројановић 1930 — *С. Тројановић*. Ватра у обичајима и животу српског народа. Београд, 1930 [СЕЗб. Књ. 45].
- Трофимов 2002 — *А. А. Трофимов*. О картографировании традиционных обрядов (первый выгон скота в Каргопольском районе Архангельской области) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. [Вып. 1]. С. 87–94.
- Трубачев 2004 — *О. Н. Трубачев*. Труды по этимологии. Слово. История. Культура. М., 2004. Т. 1.
- ТС — Тураўскі слоўнік / Сост. А. А. Крывіцкі, Г. А. Цыхун, І. Я. Яшкін. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.
- ТСРЯ — Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Отв. ред. Н. Ю. Шведова. М., 2007.
- Туников 1903 — *Н. М. Туников*. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903.
- Туртанска, Ценкуловски 1994 — *Н. Туртанска, Н. Ценкуловски*. Погледец към народната култура. Враца, 1994.
- Узенева 1999 — *Е. С. Узенева*. «Бъчва без дъно...» (К символике девственности в болгарском свадебном обряде) // КСК. 1999. Бр. 4. Делови тела. С. 145–157.
- Урысон 1999 — *Е. В. Урысон*. Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке // Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 11–25.
- Усачева 1999 — *В. В. Усачева*. Калина // СД. 1999. Т. 2. С. 446–448.
- Усачева 2004 — *В. В. Усачева*. Падучая // СД. 2004. Т. 3. С. 611–616.
- Успенский 1982 — *Б. А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Успенский 1983 — *Б. А. Успенский*. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983.
- Успенский 1983а, 1987 — *Б. А. Успенский*. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Studia slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1983. V. 29. P. 33–69; 1987. V. 33. P. 37–76.
- Успенский 1996 — *Б. А. Успенский*. Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе // *Б. А. Успенский*. Избранные труды. М., 1996. Т. 2. Язык и культура. С. 187–202.
- Успенский 2000 — *Ф. Б. Успенский*. Нетленность мощей. Греческая, русская и скандинавская традиции // Реликвии в искусстве и культуре восточно-христианского мира. Тезисы докладов и материалы междунар. симпозиума. М., 2000. С. 42–45.
- Утешены 1977 — *С. Утешены*. Названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в Общеславянском лингвистическом атласе // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1975. М., 1977. С. 16–33.
- Фасмер 1–4 — *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4.

- Федотов 1991 — *Г. Федотов*. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Филиповић 1939 — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗб. 1939. Књ. 54. С. 277–566.
- Филиповић 1949 — *М. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височној Нахији. Београд, 1949 [СЕЗб. 1949. Књ. 61].
- Филиповић 1951 — *М. С. Филиповић*. Крштени муслимани // Зборник радова Етнографског института САНУ. Београд, 1951. Књ. 2. С. 114–123.
- Филиповић 1955 — *М. Филиповић*. Белешке о народном животу и обичајима на Гласинцу // Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево, 1955. Књ. 10. С. 117–136.
- Филиповић 1967 — *М. Филиповић*. Различита етнолошка грађа. Београд, 1967 [СЕЗб. Књ 80].
- Филиповић 1971 — *М. С. Филиповић*. Спаљивање мртвих код Јужних Словена // *М. С. Филиповић*. Трачки коњаник. Београд, 1971 [Библиотека «Баштина». Књ. 22.] С. 131–168.
- Филиповић 1972 — *М. С. Филиповић*. Таковци. Етнолошка посматрања. Београд, 1972 [СЕЗб. Књ. 94].
- Франк-Каменецкий 1932 — *И. Г. Франк-Каменецкий*. Отголоски представления о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. Л., 1932. Т. 8. С. 121–136.
- Франко 1901 — *І. Франко*. Галицько-руські народні приповідки. Вип. 1 (А–Відати) // ЕЗ. 1901. Т. 10.
- Франко 1908 — *І. Франко*. Галицько-руські народні приповідки. Вип. 2/2 (Кравець–Пять) // ЕЗ. 1908. Т. 24.
- ФРБЕ — Фразеологичен речник на българския език. София, 1974–1975. Т. 1, 2.
- ФСЛГ — *Н. Вархол, А. Івченко*. Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини. У Пряшеві, 1990.
- ФСРГС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск, 1983.
- ФСРЯ — Фразеологический словарь русского литературного языка / Сост. А. И. Федоров. Новосибирск, 1995. Т. 1, 2.
- ФСУМ — Фразеологічний словник української мови. Київ, 1993. Кн. 1, 2.
- ФЭЛСР — Фальклорна-етнаграфічна і літературна спадщина Рэчыцкага раёна. Мінск, 2002.
- Химик 2004 — *В. В. Химик*. Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. СПб., 2004.
- Христианство 1993 — Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1.
- Цейтлин 1996 — *Р. М. Цейтлин*. Сравнительная лексикология славянских языков X/XI–XIV/XV вв. Проблемы и методы. М., 1996.
- Цепенков 1980 — *М. К. Цепенков*. Македонски народни умотворби во десет книги. Скопје, 1980. Кн. 9. Народни верувања. Детски игри. Изд. 2.
- Цыхун 1993 — *А. П. Цыхун*. Скарбы народнай мовы. Гродна, 1993.

- Чагин 1993 — *Г. Н. Чагин*. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1993.
- Чайкановић 1–5 — *В. Чайкановић*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Књ. 1–5.
- Чайкановић 1923 — *В. Чайкановић*. Имена од урока // Годишњица Николе Чупића. Чупићева задужбина. Београд, 1923. Књ. 35. С. 152–163 (то же в кн.: Чайкановић 1: 172–185).
- Чайкановић 1973 — *В. Чайкановић*. Мит и религија у Срба. Београд, 1973.
- Чайкановић 1994 — *В. Чайкановић*. Домаћа религија и култ. 1. Душа // *В. Чайкановић*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 5. Стара српска религија и митологија. Београд, 1994. С. 72–104.
- Черепанова 1983 — *О. А. Черепанова*. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 — *О. А. Черепанова*. Глубина памяти: некоторые наблюдения в области семиотики и языка севернорусских быличек // *Язык: история и современность*. СПб., 1996. С. 88–93.
- Черниш 2003 — *Т. О. Черниш*. Слов'янська лексика в історико-етимологічному висвітленні (Гніздовий підхід). Київ, 2003.
- Черных 1–2 — *П. Я. Черных*. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 1, 2.
- Чёха 2004 — *О. В. Чёха*. Народные представления о лунном времени: этнолингвистический аспект. Дипломная работа. МГУ. 2004.
- Чолаков 1872 — *В. Чолаков*. Български народен сборник. Болград, 1872.
- ЧРС — Чешско-русский словарь / Под ред. Л. В. Копецкого, Й. Филипца и О. Лешки. М.; Прага, 1973. Т. 1, 2.
- Чубинский 1872, 1877 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1. Вера и суеверия; 1877. Т. 4. Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны.
- Чубинський 1995 — *П. Чубинський*. Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1.
- Чучка 1970 — *П. П. Чучка*. Антропонімія Закарпаття. Ужгород, 1970.
- Шаталава 1975 — *Л. Ф. Шаталава*. Беларускае дыялектнае слова. Мінск, 1975.
- Шаталова 1968 — *Л. Ф. Шаталова*. Назва божай кароўкі (*Coccinella septempunctata*) у беларускіх гаворках // 3 жыцця роднага слова. Мінск, 1968. С. 166–177.
- Шаулић 1929 — Српске народне тужбалице из збирке Новице Шаулића. Београд, 1929.
- Шевченко 1926 — *Л. Шевченко*. Звичаї, зв'язані з закладами будівлі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1926. Вып. 1/2. С. 87–95.
- Шейн 1–3 — *П. В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887, 1890. Т. 1. Ч. 1, 2. Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях; 1893. Т. 2. Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч.; 1902. Т. 3.

- Описание жилища, одежды, пищи, заклятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д.
- Шейн 1873 — Белорусские песни, собранные П. В. Шейном // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1873. Т. 5.
- Шейн 1874 — *П. В. Шейн*. Белорусские песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.
- Шейн 1898 — *П. В. Шейн*. Великорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898. Т. 1, вып. 1.
- Шишманов 1893 — *И. Д. Шишманов*. Принос към българската народна етимология // СбНУ. 1983. Кн. 9. С. 443–646.
- Шкарић 1939 — *М. Ф. Шкарић*. Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком Гором. Београд, 1939 [СЕЗб. Књ. 54. С. 1–275].
- Шмелев 1973 — *Д. Н. Шмелев*. Проблемы семантического анализа лексики (на материале русского языка). М., 1973.
- Шмелев 1997 — *А. Д. Шмелев*. Дух, душа и тело в свете данных русского языка // *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев*. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997. С. 523–539.
- Шневајс 1929 — *Е. Шневајс*. Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата // Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1929. Књ. 5. С. 263–282.
- Шпет 1927 — *Г. Г. Шпет*. Внутренняя форма слова. М., 1927.
- Шумов, Черных 1996 — *К. Э. Шумов, А. В. Черных*. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 175–191.
- ЭБ — Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мінск, 1989.
- ЭМТЭ — Этнографические материалы Топонимической экспедиции Уральского гос. университета. Екатеринбург.
- ЭО — Этнографическое обозрение. М.
- ЭС — Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским географическим обществом. СПб., 1853–1864. Вып. 1–6.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.
- Юдин 1992 — *А. В. Юдин*. Проблемы ономастики русских заговоров. Дис. ... канд. филол. наук. Одесса, 1992.
- Юдин 1997 — *А. В. Юдин*. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Юмсунова, Майоров 2000 — *Т. Б. Юмсунова, А. П. Майоров*. Обряжение и проводы покойников у семейских Забайкалья // ЖС. 2000. № 1. С. 10–13.
- Юрчанка 1969 — *Г. Ф. Юрчанка*. Народная сінаніміка. Мінск, 1969.
- Юрчанка 1972 — *Г. Ф. Юрчанка*. І коціцца, і валіцца. Устойлівыя словазлучэнні ў гаворцы Мсціслаўшчыны. Мінск, 1972.
- Юрчанка 1981 — *Г. Ф. Юрчанка*. Народнае вытворнае слова. 3 гаворкі Мсціслаўшчыны. Мінск, 1981. Т. 1. А–Л.

- Якобсон 1985 — *Р. О. Якобсон*. Лингвистика в ее отношении к другим наукам // *Р. О. Якобсон*. Избранные работы. М., 1985. С. 369–420.
- Якушкина 2002 — *Е. И. Якушкина*. Оппозиция *прямой–кривой* и *прямой–обратный* и их культурные коннотации // *Признаковое пространство культуры*. М., 2002. С. 163–183.
- Якушкина 2002a — *Е. И. Якушкина*. Диалектные названия скоромной и постной пищи и их вторичные значения // *Русская диалектная этимология*. Материалы IV междунар. научной конференции. Екатеринбург, 2002. С. 132–135.
- Янкова 1992 — *Т. С. Янкова*. Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мінск, 1982.
- ЯОС — Ярославский областной словарь / Отв. ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.
- Ястребов 1886 — *И. С. Ястребов*. Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.
- Antas 1991 — *J. Antas*. O mechanizmach negowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji. Kraków, 1991.
- Baranowski 1963 — *B. Baranowski*. W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1963.
- Bartmiński 1984 — *J. Bartmiński*. Definicja leksykograficzna a opis języka // *Słownictwo w opisie języka*. Katowice, 1984. S. 9–19.
- Bartmiński 1985 — *J. Bartmiński*. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki (I) // *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1985. [T.] 3. S. 25–53.
- Bartmiński 1988 — *J. Bartmiński*. Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji // *Konotacja* / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1988. S. 169–183.
- Bartmiński 1988a — *J. Bartmiński*. Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne // *Etnolingwistyka*. 1988. T. 1. S. 11–34.
- Bartmiński 2007 — *J. Bartmiński*. Stereotypy mieszkają w języku. *Studia etnolingwistyczne*. Lublin, 2007.
- Bartoš 1906 — *F. Bartoš*. Dialektický slovník moravský. Praha, 1906.
- Bečka 1977 — *J. V. Bečka*. Slovník synonym a frazeologismů. Praha, 1977.
- Bednarík 1943 — *R. Bednarík*. Duchovná kultura slovenského ľudu // *Slovenská vlastivěda*. Bratislava, 1943. T. 2. S. 5–121.
- Bešlagić 1974 — *Š. Bešlagić*. O običaju «dvostrukog sahranivanja» kod naših naroda. Povodom natpisa na stećku Miroslava Raškovića // *GZM*. 1974. S. 193–212.
- Bezljaj 1–4 — *Etimološki slovar slovenskega jezika*. Ljubljana, 1976–2005. T. 1–4.
- Biegeleisen 1929 — *H. Biegeleisen*. Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Bogatyrev 1926 — *P. Bogatyrev*. Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique // *Le Monde Slave*. Paris, 1926. T. 3. № 11. P. 196–224.
- Broda 1959 — *J. Broda*. Święta godowe // *Zaranie Śląskie*. 1959. Rocz. 22. Z. 1. S. 127–134.
- Brückner 1957 — *A. Brückner*. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.

- Brzeziński 1–4 — *W. Brzeziński*. Słownictwo krajniackie. Słownik gwary wsi Podróżna w Złotowskiem. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1982–1995. T. 1–4.
- Bulat 1922 — *P. Bulat*. Prostonarodna filosofija o duši // Narodna starina. Zagreb, 1922. Knj. 1. S. 234–243.
- Chorváthová 1984 — *L. Chorváthová*. Rodinné zvykoslovie // Národopisné informácie. 1984. Č. 1. S. 94–184.
- Cienkowski 1972 — *W. Cienkowski*. Teoria etymologii ludowej. Warszawa, 1972.
- ČDL — Čakavisch-Deutsches Lexikon von M. Hraste und P. Šimunović. Köln; Wien, 1979. Teil I.
- ČRFS — *V. Mokienko, A. Wurm*. Česko-ruský frazeologický slovník. Olomouc, 2002.
- ČSV — Československá vlastivěda. Praha, 1968. D. 3. Lidová kultura.
- Drabik 1992 — *W. Drabik*. Obrzędy Podlasia. Kraków, 1992 (машинопись).
- Drozd-Piasecka 1991 — *M. Drozd-Piasecka*. Ziemia w społeczności wiejskiej. Studium wsi południowo-wschodniego Mazowsza (koniec XIX i XX wiek). Warszawa, 1991.
- Dukova 1992 — *U. Dukova*. Mitologiczna opozycja *prawy* i *lewy* w bułgarskich dialektach // Etnolingwistyka. 1992. T. 5. S. 45–52.
- Dulčić 1985 — *J. Dulčić, P. Dulčić*. Rječnik bruškoga govora // HDZb. 1985. Knj. 7. Sv. 2. S. 381–747.
- Dworakowski 1964 — *S. Dworakowski*. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
- Eckert 1965 — *R. Eckert*. Zur slawische Hochzeitsterminologie // Zeitschrift für Slawistik. Berlin, 1965. Bd. 10. H. 2. P. 185–211.
- ELKS — Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995. T. 1, 2.
- ESJS — Etymologický slovník jazyka staroslověnského / Red. E. Havlová. Praha, 1989–. 1–.
- Etnolingwistyka — Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury / Red. J. Bartmiński. Lublin.
- Federowski 1897 — *M. Federowski*. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Filipović 1966 — *M. S. Filipović*. Čovekov dvojnik u narodnom verovanju Južnih Slovena // Radovi [Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine]. 30. Odjeljenje društvenih nauka. Sarajevo, 1966. Knj. 10. S. 149–185.
- Filipović 1969 — *M. S. Filipović*. Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969.
- Fischer 1921 — *A. Fischer*. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Gajda 1986 — *T. Gajda*. Zanikające zwyczaje związane ze śmiercią // Polska sztuka ludowa. Warszawa, 1986. № 1–2. S. 39–44.
- Gavazzi 1978 — *M. Gavazzi*. Vrela i sudbine narodnih tradicija. Zagreb, 1978.
- Gavazzi 1979 — *M. Gavazzi*. Predsvadbeno «hoditi (iti) po pitanju» // Traditiones. 5–6. 1976–1977. Ljubljana, 1979. S. 139–149.
- Gebauer 1–2 — *J. Gebauer*. Slovník staročeský. Praha, 1970. D. 1, 2.

- Gloger 1–4 — *Z. Gloger*. Encyklopedia staropolska ilustrowana. Warszawa, 1974. T. 1–4.
- Gregor 1959 — *A. Gregor*. Slovník nářečí slavkovsko-bučovického. Praha; Brno, 1959.
- Guiraud 1956 — *P. Guiraud*. Les champs morpho-sémantique (Critères externes et critères internes en étymologie) // Bulletin de la société de linguistique de Paris. 1956. T. 52. F. 1. P. 269–274.
- GZM — Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Sarajevo.
- Hafner 1981 — *St. Hafner*. O semantičkim inovacijama u srpskoj redakciji crkvenoslovenskog jezika // Међународни научни скуп. Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности. Београд, 1981. С. 77–87.
- HDZb — Hrvatski dijalektološki zbornik. Zagreb.
- Hladká 2001 — *Z. Hladká*. Přenesená pojmenování rostlin v českých dialektech. Brno, 2001.
- HNPK — Hrvatske narodne pjesme kajkavske / Uredio i komentirao V. Žganec. Zagreb, 1950.
- Horehronie 1969 — Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.
- Hraste, Šimunović 1979 — *M. Hraste, P. Šimunović*. Čakavisch-Deutsches Lexikon. Köln; Wien, 1979. Teil 1.
- HSS — Hornjoserbsko-ruski słownik. M.; Бауцен, 1974.
- HSSJ– Historický slovník slovenského jazyka. Bratislava, 1991–. T. 1–.
- Huzjak 1957 — *V. Huzjak*. Zeleni Juraj. Zagreb, 1957.
- Ilić 1846 — *L. Ilić*. Narodni slavonski običaji. Zagreb, 1846.
- Išačenko 1–2 — *A. V. Išačenko*. Slovensko-ruský prekladový slovník. Bratislava, 1950–1957. D. 1, 2.
- Ivanišević 1905 — *F. Ivanišević*. Polica // ZNŽO. 1905. Knj. 10. Sv. 2. S. 181–307.
- Jadras 1957 — *I. Jadras*. Kastavština. Građa o narodnom životu i običajima u kastavskom govoru. Zagreb, 1957 [ZNŽO. Knj. 39].
- JAZU — Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti. Zagreb.
- Językowy obraz 1990 — Językowy obraz świata / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1990.
- Jovović 1896 — *L. Jovović, M. Jovović*. Crngorski prilozi iz Gluhog Dola u Crmničkoj nahiji // ZNŽO. 1896. Knj. 1. S. 63–106.
- Jurišić 1973 — *B. Jurišić*. Rječnik govora otoka Vrgade uspoređen s nekim čakavskim i zapadnoštokavskim govorima. Zagreb, 1973. II dio. Rječnik.
- Kardela 1988 — *H. Kardela*. Tak zwana gramatyka kognitywna a problem stereotypu // Etnolingwistyka. 1988. T. 1. S. 35–46.
- Karłowicz 1–6 — *J. Karłowicz*. Słownik gwar polskich. Kraków, 1900–1911. T. 1–6.
- Karwicka, Cherek 1982 — *T. Karwicka, A. Cherek*. Tradycja a współczesność w kulturze ludowej wybranych wsi regionów Polski północnej. Toruń, 1982.
- Katičić 1987 — *R. Katičić*. HODITI–RODITI. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Wien, 1987. Bd. 33. S. 23–43.
- Kazmír 2001 — *S. Kazmír*. Slovník valašského nářečí. [Vsetín], 2001.

- Kelemina 1997 — *J. Kelemina*. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997 (1-e изд.: Celje, 1930).
- Kociewie 1–3 — *B. Sychta*. Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1980–1985. T. 1–3.
- Kolberg 1970 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970. T. 42. Mazowsze. Cz. 7.
- Kolberg 1974 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1974. T. 49. Sanockie–Krośnieńskie. Cz. 1.
- Kołodowanie 1986 — Kołodowanie na Lubelszczyźnie. Wrocław, 1986.
- Kotula 1962 — *F. Kotula*. Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajne. Kraków, 1962.
- Kotula 1969 — *F. Kotula*. Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan. Lublin, 1969.
- Kotula 1976 — *F. Kotula*. Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- Krawczyk-Tyrpa 1987 — *A. Krawczyk-Tyrpa*. Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1987.
- Krstić 1984 — *B. Krstić*. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
- KSGP — Картотека Словаря польских говоров. Институт польского языка Польской академии наук. Краков.
- Kuret 1970 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1970. D. 4. Zima.
- Labuda 1960 — *A. Labuda*. Słowniczek kaszubski. Warszawa, 1960.
- Lehr 1984 — *U. Lehr*. Wierzenia w istoty nadzmysłowe // Etnografia polska. Wrocław, 1984. T. 28. Z. 1. S. 223–250.
- Lehr 1985 — *U. Lehr*. Wierzenia demonologiczne // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego. Kraków, 1985. S. 91–116.
- Leksik 1976 — Leksik prezimena SR Hrvatske. Zagreb, 1976.
- Lukić 1921 — *L. Lukić*. Varoš. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1921. Knj. 25. S. 338–348.
- Lunt 1977 — *H. Lunt*. Slavic *jigra 'dance, game, play' // Papers in Slavic Philology in Honor of James Ferrell / Ed. B. A. Stolz. Ann Arbor, 1977. P. 172–178.
- Łęga 1960 — *W. Łęga*. Okolice Świecia. Gdańsk, 1960.
- MAAE — Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896–1919. T. 1–14.
- Machek 1971 — *V. Machek*. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971.
- Maciejewski 1969 — *J. Maciejewski*. Słownik chełmińsko-dobrzyński. Toruń, 1969.
- Malina 1946 — *I. Malina*. Slovník nářečí mistrického. Praha, 1946.
- Marković 1940 — *T. Marković*. Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini // Etnografska istraživanja i grada. Zagreb, 1940. Knj. 2. S. 5–86.
- Matejčík 1975 — *J. Matejčík*. Lexika Novohradu. Vecný slovník. Martin, 1975.
- Matešić 1982 — *J. Matešić*. Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1982.

- Mazurkiewicz 1989 — *M. Mazurkiewicz*. Praca i *sacrum* w polszczyźnie ludowej // Etnolingwistyka. 1989. T. 2. S. 7–28.
- Mencej 1995 — *M. Mencej*. Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih // Anthropos. XXVII. 1995. № 5–6. S. 198–212.
- Milčetić 1917 — *J. Milčetić*. Koleda u Južnih Slavena // ZNŽO. 1917. Knj. 22. S. 1–124.
- Moszyński 1928 — *K. Moszyński*. Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1928.
- Moszyński 1967 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1.
- Möderndorfer 1946, 1948 — *V. Möderndorfer*. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Celje, 1946. T. 5. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha; 1948. T. 2. Prazniki.
- Niebrzegowska 1985 — *S. Niebrzegowska*. Konotacja semantyczna słońca w polszczyźnie ludowej. Lublin, 1985 (магистерская работа, машинопись).
- Niebrzegowska 2000 — *S. Niebrzegowska*. Przestrach od przestrachu. Lublin, 2000.
- NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.
- Novak 2006 — *V. Novak*. Slovar stare knjižne prekmurščine. Ljubljana, 2006.
- NU — Narodna umjetnost. Zagreb.
- Orlovský 1982 — *J. Orlovský*. Gemerský nářečový slovník. Rimská Sobota, 1982.
- Pajek 1884 — *J. Pajek*. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Pietkiewicz 1938 — *Cz. Pietkiewicz*. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.
- Pleteršnik 1–2 — *M. Pleteršnik*. Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 1894–1895. D. 1, 2.
- Pośpiech 1987 — *J. Pośpiech*. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- PSJČ — Příruční slovník jazyka českého. Praha, 1935–1957. D. 1–8.
- RBB — *M. Peić, G. Bačlija*. Rečnik bačkih Bunjevaca / Red. D. Petrović. Novi Sad; Subotica, 1990.
- RHSJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.
- Ripka 1981 — *I. Ripka*. Vecný slovník dolnotrenčianskych nářečí. Bratislava, 1981.
- SGOWM — Słownik gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1987–. T. 1–.
- Sikimić 1996 — *B. Sikimić*. Etimologija i male folklorne forme. Beograd, 1996.
- SIP — *L. Drabik, E. Sobol, A. Stankiewicz*. Słownik idiomów polskich. Warszawa, 2006.
- SJPD — Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958–1969. T. 1–11.
- SJS — Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1966–1997. T. 1–4.
- Skok 1–4 — *P. Skok*. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. Knj. 1–4.
- Skok 1957 — *P. Skok*. O etimologijskom rječniku hrvatskoga ili srpskoga jezika // Filologia. Zagreb, 1957. Knj. 1. S. 7–12 (русский перевод: ВЯ. 1959. № 5. С. 91–101).

- Skorupka 1–2 — *S. Skorupka*. Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1967–1968. T. 1, 2.
- Ślawski 1–3 — *F. Ślawski*. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952–1969. T. 1–3.
- Smiešková 1988 — *E. Smiešková*. Malý frazeologický slovník. Bratislava, 1988.
- Snoj 2003 — *M. Snoj*. Slovenski etimološki slovar. Ljubljana, 2003. 2. izd.
- Sochová 2001 — *Z. Sochová*. Lašská slovní zasoba. Praha, 2001.
- SS — Słownik staropolski / Red. nacz. S. Urbańczyk. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1953–2002. T. 1–11. Z. 1–76.
- SSJ — Slovník slovenského jazyka / Red. Š. Peciar. Bratislava, 1959–1968. D. 1–6.
- SSJČ — Slovník spisovného jazyka českého. Praha, 1960–1971. T. 1–4.
- SSKJ — Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 1970–1991. Knj. 1–5.
- SSN — Slovník slovenských nářečí. Bratislava, 1994–. [T.] 1–.
- SSNO — Słownik staropolskich nazw osobowych / Red. W. Taszycki. Wrocław; Warszawa; Kraków (Gdańsk; Łódź), 1965–1987. T. 1–7.
- SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996–. T. 1–.
- Steffen 1984 — *W. Steffen*. Słownik warmiński. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1984.
- Strohal 1910 — *R. Strohal*. Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige // ZNŽO. 1910. Knj. 15. Sv. 1. S. 120–160.
- SW — *J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki*. Słownik języka polskiego. Warszawa, 1900–1935. T. 1–8.
- Sychta 1–7 — *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- Štrekelj 1–4 — Slovenske narodni pesmi. Iz tiskanih in pisanih virov zbral in vredil K. Štrekelj. V Ljubljani, 1895–1923. Zv. 1–4.
- Świętek 1893 — *J. Świętek*. Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- Talko-Hryniewicz 1893 — *J. Talko-Hryniewicz*. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Tentor 1925–1926 — *M. Tentor*. Prilog Bernekerovu rječniku // Јужнословенски филолог. Београд, 1925–1926. Књ. 5.
- Tokarski 1987 — *R. Tokarski*. Znaczenie słowa i jego modyfikacje w tekście. Lublin, 1987.
- Tokarski 1988 — *R. Tokarski*. Konotacja jako składnik treści słowa // Konotacja / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1988. S. 35–54.
- Tolstaja 1998 — *S. M. Tolstaja*. Stereotyp w «języku kultury» // Język a kultura. Wrocław, 1998. T. 12. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne. S. 99–104.
- Tominec 1964 — *I. Tominec*. Črnovrški dialekt. Kratka monografija in slovar. Ljubljana, 1964.
- Tyrpa 2001 — *A. Tyrpa*. Tabu w dialektach polskich. Bydgoszcz, 2001.

- Urbańczyk 1982 — *S. Urbańczyk*. Co znaczy dziś wyraz *przaśny*? // *Język polski*. Kraków, 1982. 42/1. S. 21–24.
- Varlyha 1970 — *A. Varlyha*. Krajovy slovník Ľahojščyny. Краёвы слоўнік Лагойшчыны. New York, 1970.
- Vincenz 1970 — *A. de Vincenz*. Traité d'anthroponymie houtzoule. München, 1970.
- Vukanović 1965 — *T. Vukanović*. Plaćeno naricanje kod Šiptara i Makedonaca // *Djurmime Albanologjike*. 2. Приштина, 1965.
- Vukanović 1986 — *T. Vukanović*. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. [Knj.] 2.
- Węzowicz-Ziółkowska 1991 — *D. Węzowicz-Ziółkowska*. Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII–XX wieku. Wrocław, 1991.
- Wierzbicka 1985 — *A. Wierzbicka*. Lexicography and Conceptual Analysis. Ann Arbor, 1985.
- Wierzbicka 1989 — *A. Wierzbicka*. The Alphabet of Human Thoughts. Duisburg, 1989.
- Wierzbicka 1990 — *A. Wierzbicka*. *Duša* (~ soul), *toska* (~ yearning), *sud'ba* (~ fate): three key concepts in Russian language and Russian culture // *Metody formalne w opisie języków słowiańskich* / Red. Z. Saloni. Białystok, 1990. S. 13–36.
- Wierzbicka 1991 — *A. Wierzbicka*. Uniwersalne pojęcia ludzkie i ich konfiguracje w różnych kulturach // *Etnolingwistyka*. 1991. T. 4. S. 7–40.
- Wojtyła-Świerżowska 1991 — *M. Wojtyła-Świerżowska*. Dlaczego głuchy nie słyszy? Rozważania o etymologii psł. *gluchъ* // *Јужнословенски филолог*. Београд, 1991. Књ. 47. С. 209–220.
- WSF — *Wielki słownik frazeologiczny* / Oprac. A. Kłosińska, A. Sobol, A. Stankiewicz. Warszawa, 2005.
- Zaorálek 1963 — *J. Zaorálek*. Lidová rčení. Praha, 1963.
- Záturecký 1965 — *A. P. Záturecký*. Slovenské přísloví, porekadlá a úsloví. Bratislava, 1965 (1 изд.: *A. P. Záturecký*. Slovenská přísloví, pořekadla a úsloví. Praha, 1896).
- ZNŽO — *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb.
- ZWAK — *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków.

Библиографическая справка

При подготовке настоящего издания многие статьи были переработаны и дополнены по сравнению с их первыми публикациями. Прежде всего это касается первой части книги; в меньшей степени изменены статьи второй и третьей части. Ниже приводятся сведения о первых изданиях.

I

Лексическая семантика и семантическая реконструкция. Отдельно не публиковалась.

Многозначность слова в свете ономазиологии // Язык как материя смысла. Сборник статей к 90-летию акад. Н. Ю. Шведовой. М., 2007. С. 305–313.

Многозначность слова в зеркале его дериватов // Сб. статей к юбилею Е. В. Падучевой. М., 2008 (в печати). В настоящей книге публикуется в расширенном варианте.

Многозначность и омонимия в диалектном словаре // Актуальные проблемы русской диалектологии. Тезисы докладов междунар. конференции. 23–25 октября 2006 г. М., 2006. С. 180–185.

[*Сухой*] Семантические корреляты слав. **sux-* // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н. И. Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 384–400.

[*Пресный*] О семантике каритивности (слав. *prěsnъ* и его парадигматические партнеры) // Ad fontes verborum. Исследования по этимологии и исторической семантике. К 70-летию Ж. Ж. Варбот. М., 2006. С. 363–380.

[*Пустой*] Семантическая реконструкция и проблема многозначности праславянского слова // Славянское языкознание. XIV Междунар. съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2008. С. 451–473.

Играть и гулять: семантический параллелизм // Этимология. 1997–1999. М., 2000. С. 164–171.

Труд и мука // Язык. Африка. Фульбе. Сб. науч. статей в честь А. И. Коваль. СПб., 1998. С. 22–28; Слово в контексте народной культуры // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000. С. 101–111.

[**Kras-* и **kvěť*] Семантическая реконструкция и проблема синонимии в праславянской лексике // Славянское языкознание. XIII Междунар. съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2003. С. 549–563.

[*Глухой и слепой*] В полном виде публикуется впервые. Фрагмент работы см.: Почему слепой не видит? (к этимологии слав. **slěp-*) // Словенска етимологија данас. Зборник симпозијума одржаног од 5 до 10 септембра 2006 године / Уредник Александар Лома. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007. С. 409–419. [САНУ. Научни скупови. Књ. СХХI. Одељење језика и књижевности. Књ. 18].

II

- [Культурная семантика и семантическая реконструкция] Культурная семантика и этимология // *Studia Etymologica Brunensia*. 3. Praha, 2006. S. 415–428.
- Мотивационные семантические модели и картина мира // Русский язык в научном освещении. М., 2002. № 1(3). С. 112–127.
- [Символическое значение и точка зрения] На русском языке публикуется впервые. Перевод автора с польского: *Znaczenie symboliczne a punkt widzenia: motywacja znaczeń symbolicznych (kulturowych)* // *Punkt widzenia w języku i w kulturze* / Pod red. J. Bartmińskiego, S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, R. Nicza. Lublin, 2004. S. 177–184.
- Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 215–229.
- [Народная этимология и этимологическая магия] Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Междунар. съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 250–264. Соавтор: Н. И. Толстой.
- Магические функции отрицания в сакральных текстах // Славяноведение. 1996. № 1. С. 39–43.
- [Веселый] Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) // Славянское языкознание. XI Междунар. съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 162–186. Соавтор: Н. И. Толстой.
- [Кривой] Культурная семантика слав. *kriv- // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 215–229.
- [Нашилось дитя] Из полесской обрядовой лексики: *нашилось дитя* // Український діалектологічний збірник. Київ, 1997. Кн. 3. Пам'яті Тетяни Назарової. С. 287–292.
- [Бренное тело, или Из чего сотворен человек] «Человек из теста» (фольклорные мотивы и семантические модели) // Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов междунар. конференции (Третьи Шмелевские чтения). М., 1998. С. 99–100; Бренное тело, или Из чего сотворен человек // Южно-словенски филолог. Београд, 2000. Књ. LVII/3–4. Посвећено Павлу Ивићу. С. 1191–1199.
- «Лито-накапано» // Слово во времени и пространстве. СПб., 2000. С. 166–179. Публикуется в расширенном варианте.
- [Свой] Слав. *svojb: семантика и аксиология // Międzynarodowa konferencja etnolingwistyczna «Opozycja SWÓJ / OBCY (INNY) w językach i kulturach słowiańskich: Problem tożsamości grupowej w Europie», Lublin, 6–8 listopada 2006. Lublin, 2006. S. 25–26; Слав. *svojb: семантика и аксиология // Etnolingwistyka. 20 / Pod. red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2008. S. 29–35.
- Сексуальные коннотации глаголов движения в славянских языках // Балканские чтения. 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 72–73.

III

- [Коды культуры и культурные концепты] К понятию культурных кодов // АБ–60. Сб. статей к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007. С. 23–37.
- «Человек живет, как трава растет»: вегетативная метафора человеческой жизни // Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура. Сб. в честь Н. Д. Арутюновой. М., 2004. С. 694–703.
- [СУДЬБА] «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 143–147.
- [ИМЯ] Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Междунар. съезду славистов. М., 1998. С. 88–125. Соавтор: Н. И. Толстой.
- [ДУША] Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.
- [ГРЕХ] Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9–43.
- [СМЕРТЬ] Slavic folk conceptions of death according to linguistic data // *Etnolog. Let.* 9 (60). Št. 1. Ljubljana, 1999. P. 17–26; Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. С. 229–234. Публикуется в расширенном варианте.
- [ДВИЖЕНИЕ] Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.
- Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 135–148.
- Оппозиция «постный — скоромный» в свете диалектной семантики // Русская диалектная этимология. Материалы IV междунар. научной конференции. Екатеринбург, 2002. С. 128–132.
- Терпение и терпимость в зеркале языка // Лингвокультурологические проблемы толерантности. Тезисы докладов междунар. конференции. Екатеринбург, 2001. С. 128–131.

Научное издание

Толстая Светлана Михайловна

ПРОСТРАНСТВО СЛОВА

ЛЕКСИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА В ОБЩЕСЛАВЯНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

На обложке — фрагмент традиционного хорватского покрывала.

Из книги:

Toldi Z. Dvoje leglo — troje osvanilo!
(Slavonski Brod, 1999)

Корректор *М. И. Толстая*
Оригинал-макет *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: +7 495 959-21-03

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная.

33,0 п. л. Тираж 800 экз. Заказ № 1286

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6



С. М. Толстая