

Б. А. Успенский

**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ,
ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ**

2018
МОСКВА

УДК 75
ББК 63.3(2)4
У 77

У 77 **Успенский Б. А.**
Исследования по русской литературе, фольклору
и мифологии — М.: Common place, 2018. — 288 с.

ISBN 978-999999-0-72-1

В этой книге собраны статьи, посвященные поэтике, истории литературы, фольклору, этнографии и мифологии. Разнообразные по своей тематике, все они так или иначе относятся к истории русской культуры (в самом широком смысле этого слова): речь в них идет об истории русской литературы, о технике русского стиха, о русском фольклоре, о мифологических истоках русских экспрессивных выражений и т. п.

Б. А. Успенский — профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», член Европейской Академии наук (Academia Europaea) и других ученых обществ.

Разрядка в цитатах, равно как и текст, взятый в угловые скобки, во всех случаях принадлежат автору книги (а не автору цитируемого текста).

Содержание

Часть I. Поэтика

Анатомия метафоры у Мандельштама	7
Об одном стихотворении Мандельштама: Древний Египет и Франсуа Виллон	47
К поэтике Хлебникова: проблемы композиции	65

Часть II. История литературы

Время в гоголевском «Носе» («Нос» глазами этнографа)	73
К истолкованию оды «Вольность» А. Н. Радищева	91
Пушкин и Толстой: тема Кавказа	97

Часть III. Фольклор и этнография

Заумная речь у Сумарокова	115
«Заветные сказки» А. Н. Афанасьева	129

Часть IV. Мифология

Облик черта и его речевое поведение	153
Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии	195

Часть I. Поэтика

Анатомия метафоры у Мандельштама*

* Автор признателен М. В. Живовой и Ф. Б. Успенскому, которые ознакомились с данной работой в ее первоначальном варианте и поделились своими наблюдениями.

Расширенный вариант работы, опубликованной в изд.:
Б. А. Успенский. Поэтика композиции. СПб., 2000 (с. 291–300).

Значенье — суета, и слово — только шум,
Когда фонетика — служанка серафима.
«Мы напряженного молчанья не выносим...»

Не своей чешуей шуршим,
Против шерсти мира поем...
«Я по лесенке приставной...»

Понятие метафоры основывается, как известно, на противопоставлении прямого и переносного употребления: в метафорической речи слова окказионально выступают в несвойственном им значении и тем самым оказываются в необычном для них контексте¹. Отсюда метафорическая речь в принципе имеет, так сказать, криптолалический, зашифрованный характер, она всегда так или иначе нуждается в дешифровке, разгадке; самый процесс дешифровки может приобретать при этом эстетическую функцию. В каких-то случаях метафорическое употребление ближайшим образом напоминает вообще криптолалическую речь: действительно, употребление слов в каком-то другом значении — это обычный принцип всевозможных условных языков (арго).

Вот классический пример метафоры:

Пчела за данью полевой
Летит из кельи восковой.
(Пушкин. «Евгений Онегин», VII, 1)

Здесь — очевидным образом — *келья* означает 'улей' или же 'соты', тогда как *дань* выступает в значении 'нектар, цветочный сок'. Это типичный при-

1 Термин «метафора» понимается нами в широком смысле, а именно как вид тропа, противопоставленный метонимии (ср.: [Томашевский, 1927, с. 30 и сл.]). Мы исходим при этом из определения Аристотеля, согласно которому метафора представляет собой скрытое сравнение («Риторика», III).

мер аллегорического употребления, которое принципиально не отличается от употребления слов в условных языках: разница состоит лишь в том, что в данном случае слова принимают другое значение не в системе, а в тексте — переносное употребление характеризует здесь не язык как таковой (т. е. не систему принятых обозначений), но именно данный, конкретный текст.

В обычной речи за каждым словом закреплено какое-то значение или, точнее, какой-то круг значений, семантическое поле, которое и определяет его нормальное, т. е. прямое употребление. В образной, метафорической речи слова употребляются в переносном смысле, т. е. окказионально получают новое значение, входят в новое семантическое поле. Эти семантические поля — исходное (первичное) и окказиональное (вторичное) — могут, вообще говоря, объединяться воедино, и тогда значение слова расширяется, включая в себя значение того слова, вместо которого оно выступает (и которое тем самым подспудно, парадигматически присутствует в тексте). Так создается (моделируется) новый мир, отличающийся по своим семантическим характеристикам от обыденного, профанного мира, возникает новое семантическое пространство; нечто подобное имеет место в мифологическом тексте, где нарушаются привычные, нейтральные семантические связи. Кажется, что это очень характерно для Мандельштама, и не случайно Блок сравнивал его поэзию со сновидениями: по словам Блока, «его стихи возникают из снов — очень своеобразных, лежащих в областях искусства только» (запись в дневнике от 22 октября 1920 г.)². Сам же Мандельштам имел все основания сказать о себе:

Я — создатель миров моих...

(«Истончается тонкий тлен...»)³

Поэзия Мандельштама насыщена метафорами — настолько, что метафоры могут составлять как бы фактуру мандельштамовского стиха. Одна из особенностей поэзии Мандельштама состоит именно в том, что метафора здесь выступает не только как поэтический образ, но интимно связана с самим содержанием стихотворения. Тем самым метафорика Мандельштама отнюдь не сводится к условному обозначению, когда некоторое содержание может быть в принципе выражено тем или другим образом: устранение метафоры, перевод метафорической речи в обычную уничтожает не только поэтическую

2 См.: [Блок, 1989, с. 305].

3 Здесь и далее цитируется изд.: [Мандельштам, I–II].

форму, но имеет еще более тяжелые последствия: поскольку форма непосредственно связана с содержанием, разрушение формы неизбежно разрушает и содержание — метафорическая речь оказывается в подобных случаях принципиально непереводимой, и это создает эффект законченности, цельности выражения.

Вот несколько почти наугад подобранных примеров:

Я вернулся в мой город, знакомый до слез,
До прожилок, до детских припухлых желез.

Ты вернулся сюда — так глотай же скорей
Рыбий жир ленинградских речных фонарей!

Узнавай же скорее декабрьский денек,
Где к зловещему дегтю подмешан желток.
(«Ленинград»)

«Рыбий жир... фонарей» мотивирует появление слова *желток* — и то и другое представляет собой типичную детскую еду, которая дается обычно больному ребенку; все это объединяется темой детства и детской болезни («детских припухлых желез»)⁴. В то же время «декабрьский <...> желток» при описании Петербурга-Ленинграда находит соответствие в другом стихотворении Мандельштама:

За барскую шубу, за астму, за желчь петербургского дня...
(«Я пью за военные астры...»)⁵

В итоге мы имеем одновременно как описание Ленинграда, так и воспоминание о детстве (и слово *вернулся* оказывается здесь чрезвычайно значимым). Можно сказать, что возвращение в город показано как возвращение в детство: пространственное перемещение одновременно является перемеще-

4 Как отмечает Ю. И. Левин, «через весь текст <данного стихотворения> проходит (внефабульным образом, преимущественно в тропах) сквозная тема, которую можно условно назвать темой боли» (см.: [Левин, 1972, с. 38–39]).

5 См. еще: «Над желтизной правительственных зданий» в «Петербургских строфах». Ср. обыгрывание того же образа во фразе «желчь двуглавого орла» в стихотворении «Дворцовая площадь», написанном вскоре после Февральской революции: Мандельштам одновременно говорит здесь о желтизне Петербурга и о той желчи, которую испускает двуглавый орел — символ империи.

нием во времени⁶. Этот параллелизм двух планов выступает очень отчетливо: так, в частности, «глотай же скорей» явным образом перекликается с «узнавай же скорее». При этом фраза «глотай же скорей рыбий жир» может рассматриваться как прямая цитата (реминисценция из детства) — так обычно обращаются к ребенку, который должен выпить невкусное лекарство; однако в данном случае эта фраза применяется к описанию города, в который вернулся поэт.

Едва ли мы вправе ограничиться утверждением, что описание Ленинграда дается через описание детства. Нет, здесь одновременно речь идет как о том, так и о другом, т. е. одновременно раскрываются две темы: здесь говорится и о том, что поэт видит, и о том, что он вспоминает, и это мотивировано самим сюжетом данного стихотворения (возвращением в город детства, когда детство ушло и город стал другим⁷) — определяющим в данном случае является мотив узнавания, эксплицитно заданный в тексте.

Или другой пример:

Катит гром свою тележку
По торговой мостовой
И расхаживает ливень
С длинной плеткой ручьевой.
(из «Стихов о русской поэзии»)

Описание грозы в Москве одновременно дается здесь и как описание грозы, и как описание московской уличной жизни, как бы взятое из старинной картинки (гром и ливень предстают здесь как персонажи жанровой сцены).

Вот еще:

По темнобархатным холмам
В сафьяновых сапожках

- 6 Ср. тему обратного времени, типичную вообще для Мандельштама (см.: [Terras, 1969, с. 351; Taranovsky, 1976, с. 122]). Сам поэт писал в этой связи: «Время может идти обратно: весь ход новейшей истории <...> свидетельствует об этом <...>. Христианское летоисчисление в опасности, хрупкий счет годов нашей эры потерян — время мчится обратно с шумом и свистом, как прегражденный поток» («Пушкин и Скрябин»).
- 7 При этом противопоставление «я — ты» в этом стихотворении соответствует противопоставлению «Петербург — Ленинград» (ср.: [Левин, 1972, с. 43]): подобно тому как один и тот же человек (лирический субъект) может именоваться то одним, то другим местоимением, так и город может называться то одним, то другим именем. Характерно, что сам поэт, говоря от первого лица, называет город Петербургом, однако, когда к нему обращаются во втором лице, город называется Ленинградом; итак, возвращение в детство — это возвращение из Ленинграда в Петербург.

Они пестрели по лугам
Как маки на дорожках.

(«Вы помните, как бегуны...»)

Здесь одновременно описывается пейзаж и бегуны, причем описание пейзажа зависит от описания людей («темнобархатные холмы» явным образом перекликаются с «сафьяновыми сапожками»), а описание людей дается как описание пейзажа (бегуны изображены как цветы, поэтому они оказываются неподвижными).

Вообще метафора предстает у Мандельштама как осознанный поэтический прием, и сам поэт писал об этом:

С чего начать?

Все трещит и качается.

Воздух дрожит от сравнений.

Ни одно слово не лучше другого,

Земля гудит метафорой...

<.....>

Звук еще звенит, хотя причина звука исчезла.

Конь лежит в пыли и храпит в мыле,

Но крутой поворот его шеи

Еще сохраняет воспоминание о беге с разбросанными ногами...

(«Нашедший подкову»)

Или еще: «Разве вещь хозяин слова? Слово — Психея. Живое слово не обозначает предмета, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещьность, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела» («Слово и культура» — из книги «О поэзии»)⁸. Отметим особенно: «брошенного, но не забытого» — этот момент для нас в первую очередь важен.

Отсюда именно «слово как таковое» — не значение, а слово — оказывается первичным в поэтическом тексте, и в программной статье «Утро акмеизма» Мандельштам говорит: «...реальность в поэзии — слово как таковое. Сейчас, например, излагая свою мысль по возможности в точной, но отнюдь

8 В последней фразе может быть усмотрена реминисценция тючевского стихотворения «Она сидела на полу...». Ср. здесь:

Как души смотрят с высоты
На ими брошенное тело...

не поэтической форме, я говорю, в сущности, сознанием, а не словом. Глухонемые отлично понимают друг друга, и железнодорожные семафоры выполняют весьма сложное назначение, не прибегая к помощи слова. Таким образом, если смысл считать содержанием, все остальное, что есть в слове, приходится считать простым механическим привеском, только затрудняющим быструю передачу мысли. Медленно рождалось „слово как таковое“. Постепенно, один за другим, все элементы слова втягивались в понятие формы...» («Утро акмеизма», 1). Итак, смысл для Мандельштама не то же, что содержание: смысл — это исходное, первичное слово. Надо иметь в виду, что слово и образ в принципе не противопоставляются у Мандельштама, но выступают как равнозначные понятия: «По существу нет никакой разницы между словом и образом», — заявляет он в статье «О природе слова» (из книги «О поэзии»). Таким образом, под словом понимается совокупность возможных смысловых обертонов, которые несводимы к какому-либо конкретному содержанию.

Подробнее эта тема обсуждается в «Разговоре о Данте»: «Поэтическая речь или мысль лишь чрезвычайно условно может быть названа звучащей, потому что мы слышим в ней лишь скрещиванье двух линий, из которых одна, взятая сама по себе, абсолютно немая, а другая, взятая вне орудийной метаморфозы, лишена всякой значительности и всякого интереса и поддается пересказу, что, на мой взгляд, — вернейший признак отсутствия поэзии; ибо там, где обнаружена соизмеримость вещи с пересказом, там простыни не смяты, там поэзия, так сказать, не ночевала. <...> Вообразите нечто понятное, схваченное, вырванное из мрака, на языке, добровольно и охотно забытом тотчас после того, как совершился проясняющий акт понимания-исполнения. В поэзии важно только исполняющее понимание — отнюдь не пассивное, не воспроизводящее и не пересказывающее. Семантическая удовлетворенность равна чувству исполненного приказа. Смысловые волны-сигналы исчезают, исполнив свою работу: чем они сильнее, тем уступчивее, тем менее склонны задерживаться» («Разговор о Данте», 1). Хотя поэт и говорит здесь о забывании первоначального образа, по существу речь идет о том же самом: просто в данном случае ему важно подчеркнуть, что первоначальный образ исчезает после того, как он дает жизнь образу поэтическому — он оказывается поглощенным этим последним.

Кажется, к Мандельштаму вполне применимо то, что он говорит о Данте: «Я сравниваю — значит я живу, — мог бы сказать Дант. Он был Декартом метафоры. Ибо для нашего сознания (а где взять другое?) только через метафору раскрывается материя, ибо нет бытия вне сравнения, ибо само бытие есть

сравнение» («Разговор о Данте»; из черновых записей)⁹. Итак, метафорическая образность для Мандельштама — это способ мышления, а не способ выражения некоторого содержания: содержание не мыслится в данном случае в отрыве от формы. Если в обычном случае смысл порождает текст, то здесь, напротив, текст порождает смысл. Перефразируя Стефана Яворского, мы могли бы сказать, что поэт мыслит «тропическим разумом»¹⁰.

Поэтическая речь противопоставлена обычной, профанной речи метафорическим употреблением. Вместе с тем поэтическая речь определенным образом связана с обычной речью — постольку, поскольку, отталкиваясь от обычной речи, она может быть получена из нее: обычная речь может быть преобразована, трансформирована в поэтическую. И напротив: в некоторых случаях поэтическая речь может быть обратным образом преобразована в обычную речь; в этих случаях мы можем исследовать, так сказать, а н а т о м и ю м е т а ф о р ы. Иначе говоря, мы можем расчленить метафорический текст, производя, так сказать, обратный ход действий — восстановив то прямое употребление, на котором основывается употребление метафорическое. В результате мы получаем возможность наблюдать процесс порождения метафорического текста.

Такой вид метафоры, как кажется, особенно характерен для поэзии Мандельштама: очень часто здесь мы можем не только определить значение слова в переносном употреблении, но и восстановить то слово, которое стоит за данным употреблением и которое задает, таким образом, исходный контекст. Иначе говоря, слово в переносном значении (в метафорическом употреблении) может заменять у Мандельштама вполне конкретное слово (которое

- 9 С этим высказыванием явно перекликаются строки, как бы ему полемиически противопоставленные:

Не сравнивай: живущий несравним.
С каким-то ласковым испугом
Я соглашался с равенством равнин,
И неба круг мне был недугом.
(«Не сравнивай...»)

- 10 Выражение из сочинения Стефана Яворского «Апология или словесная оборона о возношении явственном и воспоминании в молитвах церковных святейших православных патриархов» 1721 г. (см. изд.: [Живов, 2004, с. 246]). Выражение «тропический разум» представляет собой кальку с латинского *sensum tropicum*.

отвечает прямому употреблению); оба слова — реально употребленное и то, которое стоит за ним, — и создают новый образ. Оба слова при этом обычно обнаруживают какое-то сходство — как правило, они изоритмичны и фонетически схожи.

Исследователи метафоры в поэзии Мандельштама обычно восстанавливают значение слова, обращаясь к внеязыковому — историческому и биографическому — «контексту» или «подтексту» (ища, например, биографические или какие-либо иные реминисценции, оправдывающие переносное употребление)¹¹. Нас же интересует собственно языковая мотивированность мандельштамовской метафоры. Очень часто метафора Мандельштама — это не что иное, как метаморфоза, и, таким образом, к поэтике Мандельштама в полной мере относится то, что сам он писал о Данте: «Научное описание дантовской Комедии <...> неизбежно приняло бы вид трактата о метаморфозах и стремилось бы проникать в множественные состояния поэтической материи, подобно тому, как врач, ставящий диагноз, прислушивается к множественному единству организма. Литературная критика подошла бы к методу живой медицины» («Разговор о Данте», 2).

Обратимся, например, к стихотворению, которое мы уже цитировали выше:

И расхаживает ливень
С длинной плеткой ручьевой.
(из «Стихов о русской поэзии»)

Для того чтобы получить из метафорического текста обычный текст (отвечающий прямому, а не переносному употреблению), мы должны, по-видимому, как-то заменить в нем слово *ливень* (поскольку оно употреблено здесь метафорически). Вместе с тем кажется ясным, какое именно слово должно быть подставлено вместо данного: надо полагать, что это слово *парень*. Фонетическое сходство обоих слов позволяет легко догадываться о субституте, и в то же время искомое слово подсказывается самим контекстом. Таким образом, слово *ливень* — реально употребленное — читается на фоне не произнесенного вслух, но ожидаемого слова *парень*; оба слова как бы соединяются, образуя единый семантический

11 Ср. работы К. Ф. Тарановского и его последователей, см., в частности: [Tarantovsky, 1976; Ронен, 1973; Ronen, 1983; Левинтон и Тименчик, 1978; Лотман, 1984]. В школе Тарановского принято различать контекстные (взятые поэтом из собственных произведений) и подтекстные образы (почерпнутые из произведений других авторов). Ср.: «Контекст — система ассоциаций нашего текста с другими текстами нашего автора. Подтекст — система ассоциаций нашего текста с текстами других авторов, известными нашему поэту» [Гаспаров, 2001, с. 262].

спектр¹². Вместе с тем этот образ поддерживается фразеологизмом *дождь идет* — поскольку дождь может «ходить», ливень может «расхаживать».

Равным образом можно предположить, что эпитет *торговый* в этом стихотворении выступает вместо *торцовый*:

Катит гром свою тележку
По торговой мостовой...¹³

Оба слова семантически объединяются, и раскаты грома предстают как перекаты тележки, скачущей по торцам мостовой.

Вот еще пример такого же рода:

Но сильнее всего непрочно-
Выпуклых голубизна:
Полукруглый лед височный
Речек, бающих без сна.
(«Как подарок запоздалый...»)

Слово *лед* явно заменяет здесь слово *лоб*, изоритмическое и фонетически близкое — так же, как и в предыдущих примерах, оба слова сливаются в поэтическом образе: описание замерзшей воды дается как описание выпуклого лба с голубыми прожилками на висках.

Другой пример:

Как мусор с ледяных высот
<.....>
Вода голодная течет...
(«Грифельная ода»)

Кажется очевидным, что слово *голодная*, метафорически употребленное, заменяет здесь слово *холодная*, отвечающее прямому употреблению и ожидаемое в данном контексте¹⁴.

12 Этот пример был в свое время рассмотрен в работе: [Успенский, 1970, с. 125–126]. Предложенная здесь интерпретация встретила сочувственный отклик Н. Я. Мандельштам.

13 Ср. в первоначальной редакции стихотворения «Царское Село»:

Плывет дворцовая карета
<.....>
Вдоль по торцовой мостовой...

14 Ср. в стихотворении «Старый Крым»: «Холодная весна. Голодный Старый Крым». Кажется, с тем же успехом можно поменять эпитеты, сказав: «Голодная весна. Холодный Старый Крым». Оба эпитета накладываются друг на друга, создавая вместе загрязненный образ.

Или еще:

Украшался отборной собачиной
Египтян государственный стыд...
(«Чтоб, приятель и ветра и капель...»)

Государственный стыд заменяет здесь, конечно, *государственный строй*. В данном случае в наших руках имеется документальное свидетельство такой замены: известно, что в одном из вариантов этого стихотворения стояло именно *государственный строй*¹⁵. Меняя *строй* на *стыд*, поэт дает характеристику государственного устройства Древнего Египта — или, говоря точнее, страны, о которой он пишет.

Еще один, столь же очевидный пример:

Дай мне силу без пены пустой...
(«Заблудился я в небе — что делать?»)

Пустая пена воспринимается здесь на фоне обычного сочетания *густая пена*.

Страна москательных пожаров

— говорит поэт об Армении (в стихотворении «Ты красок себе пожелала...»), и выражение *москательные пожары*, несомненно, заменяет обычное на вывесках того времени название *москательные товары*; в результате в нашем сознании возникает картина Армении, расписанной яркими химическими красками.

Вот еще:

И не рисую я, и не пою,
И не вожу смычком черноголосым...
(«Вооруженный зреньем...»)

15 См.: [Н. Мандельштам, 1990, с. 306]. Н. Я. Мандельштам считала вариант со словом *строй* основным: этот вариант состоит всего из двух строф, которые соответствуют второй и пятой строфам более полной версии (состоящей из шести строф). В действительности же краткий вариант данного стихотворения является не основным, а первоначальным: поэт не сократил полный вариант с шести строф до двух, как полагала Н. Я. Мандельштам, а, напротив, расширил краткий вариант с двух строф до шести. Сохранился автограф этих стихов (Рос. гос. архив литературы и искусства, ф. 1893, оп. 2, ед. хр. 1, л. 7); в нем видно, что первая строфа была приписана позже (сбоку) и нумерация строф изменилась. См. подробнее об этом стихотворении: [Успенский и Ф. Успенский, 2012; наст. изд.]

Слово *черноголосый*, по-видимому, выступает здесь вместо *черноволосый*. Для того, чтобы понять эту ассоциацию, надо иметь в виду, что на смычок для скрипки и других струнных инструментов ставится струна из конского волоса, причем смычки из белого волоса ценятся больше, чем смычки из волоса черного; соответственно, начинающие музыканты пользуются обычно черноволосыми смычками.

Ср. также:

За Паганини длиннопалым
Бегут цыганскою гурьбой —
Кто с чохом чех, кто с польским балом,
А кто с венгерской чумчурой
(«За Паганини длиннопалым...»)

Перед нашим взором мелькают движущиеся фигуры, и в этом контексте, как кажется, слово *длиннопалый* может ассоциироваться с *длиннополый*¹⁶.

Отметим еще:

Гниющей флейтою настраживает слух,
Кларнетом утренним зазывает ухо...
(«Чернозем»)

Ясно, что слово *настраживает* выступает здесь вместо *настраивает*: *настраивать* (музыкальный инструмент) превращается в *настраживать* слух — образ, который поддерживается выражениями *быть настороже*, *насторожить уши*¹⁷.

В этом же стихотворении читаем:

Ну, здравствуй, чернозем: будь мужествен, глазасть...
Черноречивое молчание в работе.

Эпитет *черноречивый* явно восходит в этом контексте к эпитету *красноречивый*.

Еще пример:

16 Ср. замечание С. Б. Рудакова — воронежского друга поэта и исследователя его творчества, помогавшего ему готовить комментированное издание стихотворений, — в письме к жене от 6 апреля 1935 г.: «Я говорю, что лучше „длиннополым“ ...» [Рудаков, 1997, с. 34].

17 *Насторожить уши* прямо перекликается с *настраживать слух*.

Омут ока удивленный,
 Кинь его вдогонку мне!
 («Твой зрачок в небесной корке...»)

Слово *омут* при описании радужной оболочки глаза, по всей вероятности, заменяет слово *обод*: взгляд кидается как обод — подобно обручу в детской игре, — и этот образ находит поддержку в выражении *бросить взгляд*.

Еще:

И в нежной сутолке, не зная, что начать,
 Душа не узнает прозрачные дубравы,
 Дохнет на зеркало и медлит передать
 Лепешку медную с туманной переправы.
 («Когда Психея-жизнь спускается к теням...»)

Лепешка медная здесь означает обол, т. е. плату Харону за переправу¹⁸; в основе этого образа лежит, по-видимому, *лепешка мятная*.

В подобных случаях для того, чтобы объяснить порождение метафоры, мы должны, констатируя необычное, переносное употребление того или иного слова, подобрать то слово, которое отвечало бы прямому употреблению и при этом было бы изоритмичным и фонетически созвучным. Таким образом мы получаем возможность определить, так сказать, языковую природу метафоры, ее внутреннюю форму; это нечто вроде языковой игры, отчасти напоминающей ребус или шараду. Такой прием был намечен еще Аристотелем, который говорит в «Поэтике»: «...достаточно вместо <...> переносного <...> слова подставить общеупотребительное, и видно будет, что мы говорим правду» («Поэтика», 22).

Восстанавливая исходное слово, которое участвует в поэтическом образе, мы нередко находим подтверждение нашему решению в других стихотворениях Мандельштама. Вот характерный пример:

Не у меня, не у тебя — у них
 Вся сила окончаний родовых:
 Их воздухом поющ тростник и скважист,

18 Ср. тот же образ:

Разнообразные медные, золотые и бронзовые лепешки
 С одинаковой почестью лежат в земле
 <.....>
 Время срезает меня, как монету...
 («Нашедший подкову»)

И с благодарностью улитки губ людских
Потянут на себя их дышащую тяжесть.

(«Не у меня, не у тебя...»)

Можно с полной уверенностью утверждать, что слово *улитки* предстает здесь как субститут слова *улыбки*. Характерно, что в другом своем стихотворении (совпадающем по времени написания) Мандельштам употребляет тот же образ, но при этом тут же его и раскрывает; в данном случае само стихотворение знаменательным образом называется «Рождение улыбки»:

Когда заулыбается дитя
С развилиной и горести и сласти,
Концы его улыбки, не шутя,
Уходят в океанское безвластье.

<.....>

На лапы из воды поднялся материк —
Улитки рта наплыв и приближенье...

<.....>

Улитка выползла, улыбка просияла,
Как два конца их радуга связала...

(«Рождение улыбки»)

Вот другой, аналогичный пример:

Уносит ветер золотое семя, —
Оно пропало — больше не вернется.

(«Феодосия»)

Слово *семя* здесь, кажется, выступает вместо *время*, с которым оно фонетически ассоциируется: выражение *золотое семя* восходит, по-видимому, к фразеологизму *золотое время*. Эта замена мотивирована самой темой данного стихотворения, которое посвящено уходящему времени (и уходящему миру)¹⁹; тема времени вообще является одной из центральных тем сборника «Tristia», в составе которого находится это стихотворение²⁰. При этом *семя*

19 Ср. здесь, в частности, заключительную строфу:

Здесь девушки стареющие в челках,
Обдумывают странные наряды,
И адмиралы в твердых треуголках
Припоминают сон Шехерезады.
Прозрачна даль...

20 Ср., в частности, стихотворение «Tristia», ключевое для всего сборника.

и *время* вообще, по-видимому, могут ассоциироваться в мандельштамовской поэзии. Ср. в других стихах из того же сборника:

Их пища — время, медуница, мята.
(«Возьми на радость...»)

Время вспахано плугом, и роза землю была.
(«Сестры — тяжесть и нежность...»)²¹

Как видим, в этих примерах (близких по времени написания) слово *время* по-является в ботаническом или вегетативном контексте²².

Следующий пример:

Бежит волна — волной волне хребет ломая,
Кидаясь на луну в невольничьей тоске,
И янычарская пучина молодая,
Неусыпленная столица волновая,
Кривеет, мечется и роет ров в песке.

А через воздух сумрачно-хлопчатый
Неначатой стены мерещатся зубцы,
И с пенных лестниц падают солдаты
Султанов мнительных — разбрызганы, разъяты —
И яд разносят хладные скопцы.
(«Бежит волна...»)

Можно предположить, что слово *пучина* ассоциируется здесь со словом *дружина*. Ср. в стихотворении того же времени:

Но мне милей простой солдат
Морской пучины...
(«Исполню дымчатый обряд...»)

21 Ср. комментарий Мандельштама в статье того же времени: «Поэзия — плуг, взрывающий время так, что глубинные слои времени, его чернозем, оказываются сверху» («Слово и культура»).

22 Эта ассоциация навеяна, возможно, стихами Вячеслава Иванова:

Мы бросили довременное семя
В твои бразды, беременное Время...
(Венок сонетов из «Cor ardens»)

Об отражении этих строк в других стихах Мандельштама см.: [Ronen, 1983, с. 240].

Как видим, слово *пучина* в принципе может иметь у Мандельштама военные коннотации, и это, как кажется, подтверждает правильность нашей интерпретации: волнующееся море предстает в виде янычарской дружины, идущей на приступ²³.

Итак, как правило, соотносимые слова изоритмичны и обнаруживают фонетическое сходство. В редких случаях одно из этих условий может не выполняться. Вот, например:

Еще обиду тянет с блюда
Невыспавшееся дитя...
(«О, как мы любим лицемерить...»)

Слово *обида*, несомненно, воспринимается на фоне слова *еда*, с которым оно ассоциируется не только по смыслу, но и по форме²⁴. В данном случае соотносимые слова не изоритмичны, но это не типично.

Или другой пример:

Прозрачная весна над черною Невой
Сломалась, воск бессмертья тает.
(«На страшной высоте блуждающий огонь...»)

Слово *весна*, по-видимому, заменяет здесь слово *свеча*: образ сломавшейся свечи, с которой капает тающий воск, определяет восприятие смерти Петрополя. Одновременно *прозрачная весна* — это типичный образ у Мандельштама,

23 Одновременно янычарская дружина сравнивается здесь с бешеной собакой, которая кидается на луну, мечется и роет ров в песке. Янычары и псы естественным образом ассоциируются по целому ряду признаков — их объединяют, в частности, такие признаки, как свирепость, натасканность, невольничье положение и, наконец, противопоставленность христианской вере, ср. устойчивое фразеологическое сочетание *собака татарин*, отразившееся, в частности, в эпическом образе «собаки Калина-царя» (см. в этой связи: [Успенский, 1996, с. 118; наст. изд.]).

Ассоциация моря с янычарами обуславливает восточный антураж данного стихотворения, т. е. появление таких литературных образов (непосредственно уже не связанных с содержанием стихотворения), как «султаны мнительные» или «хладные скопцы». Выражение *хладные скопцы* — образ, заимствованный у Пушкина: введение восточной темы мотивирует в данном случае реминисценцию из «Бахчисарайского фонтана» (ср. еще тот же образ у Пушкина и в стихотворении «Поэт и толпа»).

24 Ср.: [Успенский, 1970, с. 125]. Обсуждая нашу интерпретацию данного стихотворения, О. Ронен замечает, что вода представляет собой, возможно, более вероятную интерпретацию, чем еда (см.: [Ronen, 1983, с. 252, примеч. 36]). Едва ли с этим можно согласиться: дети не пьют обычно воду с блюда, однако им дают на блюде жидкую еду.

ср. «прозрачная весна» в стихотворении «Мне холодно. Прозрачная весна...», а также «прозрачно-серая весна» в стихотворении «Еще далеко асфodelей...». Уместно отметить при этом, что стихотворение «Мне холодно. Прозрачная весна...» было опубликовано вместе со стихотворениями «Не фонари сияли нам, а свечи...» и «В Петрополе прозрачном мы умрем...» — в первоначальной публикации эти стихи выступали как три строфы одного стихотворения, посвященного Петрополю-Петербургу (см.: «Ипокрена», 1918, № 2–3, с. 28); весна, смерть и свеча связаны здесь в одном тематическом цикле. С этим циклом явно перекликается разбираемое нами стихотворение: наряду с эксплицитно представленными образами весны и смерти в нем подспудно присутствует и образ свечи. Слова *весна* и *свеча* не ассоциируются по форме, но при этом они изоритмичны.

Иногда поэт сам подсказывает нам, какое именно слово стоит за словом в переносном употреблении. Вот пример:

Квартира тиха, как бумага —
Пустая, без всяких затей...
(«Квартира тиха...»)

Фраза *квартира тиха, как бумага* представляет собой очевидную метафору: так не говорят в обычной речи. Вместе с тем легко угадывается то слово, которое стоит за словом *тихий*, — это слово *пустой*. В самом деле, фраза *квартира пуста, как бумага* вполне соответствует обычному речевому узусу: как квартира, так и страница может быть пустой, незаполненной; напротив, предикат *тихий* может естественным образом относиться к квартире и лишь в переносном смысле — к бумаге.

Соответственно, фраза *квартира пуста, как бумага* порождает фразу *квартира тиха, как бумага*. Замечательно при этом, что расшифровка этого образа дается в непосредственно следующей за ним строке (*пустая, без всяких затей*). Таким образом, здесь как бы подсказывается то слово, которое стоит за метафорически употребленным. При этом обнажается структура тропа — порождающая модель метафорического употребления. Кажется, что этот прием — мы могли бы назвать его приемом «обнажения метафоры» — особенно характерен для позднего Мандельштама.

Ср. аналогичный случай:

Звонким шопотом честолюбивым,
Вспоминающих топотом губ...
(«Флейты греческой тэта и йота...»)

За выражением *топот губ* явно стоит *шопот губ*, и при этом ключевое слово *шопот* фигурирует в предшествующей строке.

Усложнение этого приема может приводить к своего рода метатезе, когда в тексте фигурируют два слова, каждое из которых употреблено вместо другого. Так, стих

Вода их учит, точит время...
(«Грифельная ода»)

представляет собой трансформацию фразы «Вода их точит, учит время», где переставлены предикаты²⁵. В результате как *вода*, так и *время* выступают как метафоры, причем *вода* оказывается метафорическим обозначением времени, а *время*, напротив, — обозначением воды.

Аналогичная перестановка эпитетов имеет место в стихах:

Колхозного бая качаю,
Кулацкого пая пою.
(«У нашей святой молодежи...»)

Н. Я. Мандельштам вспоминала: «Он сам смеялся над этими стихами: смотри, перепутал — *колхозный бай* и *кулацкий пай*»²⁶.

Вернемся к стихам «Квартира тиха, как бумага...». Вот другой пример того рода:

Еще машинка номер первый едко
Каштановые собирает взятки,
И падают на чистую салфетку
Разумные, густеющие прядки.
(«Еще мы жизнью полны...»)

Слово *взятки* в этом контексте — очевидная метафора²⁷, и столь же очевидно, что это слово заменяет здесь слово *прядки*, которое и лежит, таким образом,

25 Эта исходная фраза, по-видимому, восходит к латинскому изречению «*Littera docet, littera nocet*» (см.: [Ronen, 1983, с. 128]).

26 См.: [Н. Мандельштам, 1990, с. 235]. Выражение *колхозный бай* встречается у Мандельштама в стихотворении (того же времени) «Квартира тиха, как бумага...».

27 Слово *взятки* в данном случае — по-видимому, форма множественного числа от *взятка* 'добыча пчелы: то, что пчела собирает с цветка'. Тем самым это стихотворение соприкасается с пчелиным циклом мандельштамовских стихов (см. в этой связи об образе пчелы в поэзии Мандельштама: [Taranovsky, 1976, гл. V]).

в основе метафорического употребления. Это исходное слово мы встречаем вслед за тем в том же тексте. Так же как и в рассмотренном выше примере, Мандельштам сначала дает переносное, а затем мотивирующее его прямое употребление; сперва нам предлагается метафорический образ, а затем — расшифровка этого образа. Он ставит перед нами задачу и сам подсказывает ее решение.

Или еще:

Плод нарывал. Зрел виноград.
(«Грифельная ода»)

Слово *нарывал* предстает здесь в переносном значении и за ним стоит, очевидно, слово *созревал* (или *назревал*), подсказанное в следующей фразе.

Вот еще менее явный случай:

Песнь одноглазая, растущая из мха, —
Одноголосый дар охотничьего быта...
(«Пою, когда гортань сыра...»)

За словом *одноглазая* угадывается слово *одногласая*, и это становится ясным благодаря слову *одноголосый*, раскрывающему данный образ²⁸: то, что является «одноголосым» или «одногласым» в плане акустического восприятия, оказывается «одноглазым» в плане восприятия зрительного. Итак, ассоциация эпитетов *одноглазый* и *одногласый* превращает *песнь одногласую* в *песнь одноглазую*, и мы едва ли могли бы понять этот образ, если бы сам поэт не подсказал нам решения²⁹.

- 28 Ассоциация славянизмов и коррелирующих с ними русизмов достаточно типична для Мандельштама. Так, *виноград* и *город* могут ассоциироваться в его стихах именно потому, что компонентом слова *виноград* является корень *град*, непосредственно соотносящийся с *город* (см.: [Шиндин, 1991, с. 499]). Ср.:

Шевелящимися виноградинами
Угрожают нам эти миры
И висят городами украденными
<.....>
Золотые созвездий жиры.
(«Стихи о неизвестном солдате»)

- 29 Ср. замечание Мандельштама о том, что «глаз — орган, обладающий акустикой» («Путешествие в Армению», глава «Французы»). Та же тема прослеживается и в стихотворении «Не искушай чужих наречий...»:

Что, если Ариост и Тассо, обворожающие нас,
Чудовища с лазурным мозгом и чешуей из влажных глаз?

Ср. сознательное обыгрывание этого приема:

Вехи дальние обоза
 Сквозь стекло особняка.
 От тепла и от мороза
 Близкой кажется река.
 И какой там лес — еловый? —
 Не еловый, а лиловый,
 И какая там береза,
 Не скажу наверняка, —
 Лишь чернил воздушных проза
 Неразборчива, легка...
 («Вехи дальние...»)

Еловый лес оборачивается здесь *лиловым лесом*, и пейзаж превращается в текст, написанный чернилами: ассоциация с чернилами раскрывается при этом в самом тексте данного стихотворения³⁰.

Вот несколько более сложный пример:

Неужели я увижу завтра —
 <.....>
 Вас, банкиры горного ландшафта,
 Вас, держатели могучих акций гнейса.
 («Канцона»)

Выражение *банкиры ландшафта* представляет собой поэтический образ; в то же время выражение *держатели акций* вполне обычно, т. е. отвечает обычному употреблению. Соответственно, фраза *держатели акций гнейса* порождает фразу *банкиры горного ландшафта*. Слово *могучий* приложимо при этом

Любопытно отметить вместе с тем, что образ одноглазой песни, растущей из мха, соответствует значению слова *oko*, а также производному от него *okno* в разных славянских языках — и то и другое слово может означать 'углубленное место в стоячей воде, в болоте или трясине', т. е. ассоциироваться как с глазом, так и с болотом (см.: [Исаченко, 1957, с. 313]). Не исключено, таким образом, что данный образ в какой-то мере отражает знакомство поэта со славянскими языками.

30 Ср. в этой связи:

И пишут звездоносно и хвостато
 Толковые, лиловые чернила.
 («Еще мы жизнью полны...»)

как к акциям, так и к горным породам — оно объединяет тем самым разные семантические поля. И здесь также сначала дается образ, а затем следует его расшифровка.

При этом смысловые и фонетические ассоциации могут дополнять друг друга, одновременно участвуя в создании поэтического образа. Так, например, в строке:

Для женщин воск, что для мужчины медь...
(«*Tristia*»)

слово *медь*, по-видимому, объединилось с *мед*: семантическая ассоциация воска и меда³¹ сочетается с фонетической ассоциацией меда и меди, о которой Мандельштам специально говорит в связи с обсуждением творчества Данте, ср.: «Семантические циклы дантовских песней построены таким образом, что начинается, примерно, *мед*, а кончается — *медь*...» («Разговор о Данте», 2)³². В данном случае семантическая ассоциация реализуется синтагматически, а фонетическая — парадигматически³³.

Особо должны быть отмечены случаи, когда слова, совпадающие или же очень близкие по форме, предстают у Мандельштама, в сущности, как одно слово (объединяющее значения этих исходных слов): в результате омонимия (или квази-омонимия) превращается в полисемию. В подобных случаях полное или частичное совпадение двух слов заставляет ассоциировать их семантически. Вот характерный пример:

И я выхожу из пространства
В запущенный сад величин
И мнимое рву постоянство
И самосознание причин.

31 Ср. выше (примеч. 27) о пчелиной тематике у Мандельштама.

32 Ср. рассмотрение этих стихов у О. Гансен-Лебе: «The paronomasia between *med* and *med'* <...> is supplemented on the metonymic plane with the association of 'wax' and 'honey' (*med*)» [Hansen-Löve, 1993, с. 146].

33 И в другом стихотворении (того же времени) слова *воск* и *медь* встречаются друг с другом:

И ночь нарастает, унынья и меди полна,
И грубому времени воск уступает певучий
(«Когда городская выходит на стогны луна...»)

Ср. также стихотворение «А посреди толпы...» (вариант отрывка из стихотворения «10 января 1934»), где эпитет, образованный от слова *медь* (*меднохвойный*), определяет появление слова *воск*.

И твой, бесконечность, учебник
 Читаю один, без людей, —
 Безлиственный, дикий лечебник,
 Задачник огромных корней.
 (из «Восьмистиший»)

Образ *сад величин* является странным и сам по себе нуждается в расшифровке. Вместе с тем он становится ясным из дальнейшего, поскольку мы видим, что здесь обыгрываются два значения слова *корень* — ботаническое (корень растения) и математическое (корень, извлекаемый из числа)³⁴. В обычной речи эти два значения предстают как омонимические, однако в поэтическом коде данного стихотворения они не противопоставляются друг другу, но напротив — объединяются, одновременно присутствуют и тем самым мотивируют употребление данного слова. *Сад величин* означает, таким образом, то же, что и *сад корней*, — и, напротив, *задачник корней* может по той же логике определяться здесь не только как *учебник*, но и как *лечебник*. Опять-таки и в этом случае, как и в предыдущих, сперва дается метафорический образ — в качестве своего рода загадки, — а затем следует расшифровка этой загадки, т. е. раскрываются семантические основания, мотивирующие подобное употребление.

Совершенно так же в стихотворении «Ленинград» обыгрываются два значения слова *звонок*: предметное и акустическое. Ср.:

Я на лестнице черной живу, и в висок
 Ударяет мне вырванный с мясом звонок.

 И всю ночь напролет жду гостей дорогих,
 Шевеля кандалами цепочек дверных.
 («Ленинград»)

Поэт (или его лирический герой) ожидает ареста и представляет, как в его квартиру врываются «дорогие гости», т. е. чекисты. При этом в обычной речи едва ли возможно сказать: *звонок ударяет в висок*; можно сказать *звонок ударяет в уши*, и мы можем предположить, что имеется в виду акустический эффект резкого звука. Этому предположению, однако, противоречит фраза *вырванный с мясом звонок*, где слово *звонок*, несомненно, обозначает материальный пред-

34 В свою очередь и эпитет *мнимый* может быть истолкован в математическом смысле, вызывая, в частности, ассоциацию с «мнимыми величинами». Не отразилось ли здесь знакомство Мандельштама с книгой П. А. Флоренского «Мнимости в геометрии» (М., 1922)?

мет, т. е. речь идет о звонке, вделанном в дверь³⁵. Ясно, что поэт использует оба значения этого слова, которые в обычной речи омонимически противопоставлены друг другу. Соответственно, фраза *звонок ударяет в висок* может вызывать ассоциацию со сценой избиения.

Итак, в основе данного образа лежат, по-видимому, следующие фразы, вполне обычные для русского языка (т. е. соответствующие прямому, а не переносному употреблению):

*вырванный с мясом звонок
звонок ударяет в уши
(некто) ударяет в висок.*

Объединение этих фраз и создает предельно насыщенную картину, в которой сконцентрировано, таким образом, несколько тем. Можно сказать, что в каждой строфе цитированного отрывка перед нами предстает монтаж из двух сцен, которые как бы объединены в одном кадре. Так, в первой строфе звонок вызывает в сознании сцену избиения; во второй строфе ожидание ареста мотивирует описание тюремного заключения.

Точно так же в стихотворении «10 января 1934», где описывается прощание с Андреем Белым, обыгрываются, по-видимому, два значения слова *мех*. Ср.:

*Дышали шуб меха, плечо к плечу теснилось...
(«10 января 1934»)*

Если выражение *шуб меха* относится к одежде, то выражение *дышали меха* вызывает ассоциацию с мехами музыкального инструмента. Этому отвечают те же мороза и музыки, фигурирующие в этом стихотворении.

В стихотворении «Чтоб, приятель и ветра и капель...», которое мы уже цитировали выше, говорится о Виллоне (Вийоне):

*Размотавший на два завещанья
Слабовольных имуществ клубок
И в прощаньи отдав, в верещаньи
Мир, который как череп глубок...
(«Чтоб, приятель и ветра и капель...»)*

35 В ленинградской квартире Е. Э. Мандельштама (брата поэта), где жили некоторое время О. Э. и Н. Я. Мандельштамы, был вырван звонок; хозяин квартиры устроил скандал, услышав стихотворение, где упоминается «вырванный с мясом звонок» (см.: [Н. Мандельштам, 1990, с. 197]). Следует иметь в виду, что звонок в городских квартирах в это время представлял собой цепочку, за которую надо было дернуть.

«Два завещанья», о которых здесь упоминается, — это «Большое» и «Малое» завещания Виллона. Между тем выражение «*клубок имуществ*» производно от «*размотавший* на два завещанья», где в слове *размотавший* обыгрывается омоимия слова *мотать*: ‘расточать’ и ‘раскручивать’. Исходным значением является в данном случае ‘расточать’: Виллон *проматывал* деньги (и этому отвечает эпитет *слабовольный*), слово *проматывать* переходит в *разматывать*, которое, в свою очередь, закономерно порождает *клубок* (имуществ)³⁶.

Аналогичным образом слово *век* явно соотносится в поэзии Мандельштама со словом *веки*, в результате чего мы регулярно встречаем ассоциацию века со зрением, с глазами и т. п.³⁷ Вот, например:

Кто веку поднимал болезненные веки —
 Два сонных яблока больших...
 <.....>
 Два сонных яблока у века-властелина
 И глиняный прекрасный рот...
 <.....>
 О глиняная жизнь! О умиранье века!
 <.....>
 Какая боль — искать потерянное слово,
 Больные веки поднимать...
 («1 января 1924»)

Ср. вариант той же темы:

Два сонных яблока у века-властелина
 И глиняный прекрасный рот...
 <.....>
 Я с веком поднимал болезненные веки —
 Два сонных яблока больших...
 <.....>
 И в жаркой комнате, в кибитке и в палатке
 Век умирает, а потом
 Два сонных яблока на роговой облатке
 Сияют перистым огнем.
 («Нет, никогда ничей я не был современник...»)³⁸

36 Ср.: [Успенский и Ф. Успенский, 2012, с. 208–209; наст. изд.].

37 Ср. указание на ассоциацию слов *век* и *веки* у Маяковского и Цветаевой: [Ronen, 1983, с. 240–241].

38 Слово *облатка* (от лат. *oblata* — ‘приношения’) ассоциируется, возможно, со словом *оболочка*, входя тем самым в ряд отношений славянизмов и русизмов, противопоставленных по признаку полногласия (типа *град* — *город*).

И другое стихотворение, целиком посвященное веку, начинается и кончается мотивом зрения:

Век мой, зверь мой, кто сумеет
Заглянуть в твои зрачки
И своею кровью склеит
Двух столетий позвонки?
<.....>
Но разбит твой позвоночник,
Мой прекрасный жалкий век!
И с бессмысленной улыбкой
Вспять глядишь, жесток и слаб...
(«Век»)

Ср. еще:

Средь народного шума и спеха,
На вокзалах и пристанях
Смотрит века могучая вежа
И бровей начинается взмах.
(«Средь народного шума...»)

Отметим также несколько менее явный случай:

Твой зрачок в небесной корке,
Обращенный вдаль и ниц,
Защищают оговорки
Слабых, чующих ресниц.
<.....>
Он глядит уже охотно
В мимолетные века,
Светлый, радужный, бесплотный,
Умоляющий пока.
(«Твой зрачок...»)

Как видим, и в этом случае мотив века связан с мотивом зрения — и это можно объяснить только исходя из ассоциации века во временном значении и века в значении биологическом.

Приведенные примеры при всем их разнообразии обнаруживают несомненное и вполне очевидное сходство. Действительно, во всех этих случаях одно слово — реально присутствующее в тексте — выступает вместо другого, явно не выраженного, но имплицитно подразумеваемого. Точнее всего об этом сказал сам Мандельштам:

Часто пишется *казнь*, а читается правильно *песнь*,
Может быть, простота — уязвимая смертью болезнь...
(«Голубые глаза и горячая лобная кость...»)

Или еще:

Звук еще звенит, хотя причина звука исчезла.
(«Нашедший подкову»)

К этой же теме он возвращается и в «Разговоре о Данте»: «Когда мы произносим, например, *солнце*, мы не выбрасываем из себя готового смысла — это был бы семантический выкидыш, — но переживаем своеобразный цикл. Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны, а не устремляется в одну официальную точку. Произнося *солнце*, мы совершаем как бы огромное путешествие, к которому настолько привыкли, что едем во сне. Поэзия тем и отличается от автоматической речи, что будит нас и встряхивает на середине слова. Тогда оно оказывается гораздо длиннее, чем мы думали, и мы припоминаем, что говорить — значит всегда находиться в дороге. Семантические циклы дантовских песней построены таким образом, что начинается, примерно, *мед*, а кончается — *медь*, начинается *лай*, а кончается — *лед*» («Разговор о Данте», 2). Итак, за каждым словом стоит какое-то другое слово, и порождая слово в процессе поэтического творчества, мы всегда находимся в дороге — в дороге парадигматических ассоциаций³⁹. Соответственно, Данте характеризуется как

39 Ср. сходные мысли у Хлебникова: «Слова особенно сильны, когда они имеют два смысла, когда они живые глаза для тайны и через слюду обыденного смысла просвечивает второй смысл...» [Хлебников, V, с. 169]; «Слово особенно звучит, когда через него просвечивает иной, „второй смысл“, когда оно стекло для смутной закрываемой им тайны, спрятанной за ним. Тогда через слюду и блеск обыденного смысла светится второй <...>. Это речь дважды разумная, двоякоумная, двуумная. Обыденный смысл — лишь одежда для тайного» [РГАЛИ, ф. 527, оп. 1, № 72, л. 1; см.: Vroon, 1993, с. 351].

«колебатель смысла и нарушитель целостности образа» («Разговор о Данте», 5). Эта характеристика в полной мере относится и к самому Мандельштаму⁴⁰.

Итак, сближение слов обуславливает в поэзии Мандельштама их семантическую ассоциацию. В результате поэт не только исходит из смысла — он одновременно и творит смысл: семантическое поле слова расширяется, включая в себя значение другого слова, и для того, чтобы понять смысл высказывания, мы должны учитывать оба значения; Мандельштам имел все основания определять себя как «смысловика»: «мы — смысловики», — заявлял он подобно тому, как ремесленники говорят о себе «мы плотники» или «мы сапожники»⁴¹. Таким образом создается, в сущности, новый язык, где слова обладают принципиально иными — и при этом гораздо более широкими — возможностями, нежели в обыденном, повседневном языке⁴².

Это сближение основывается прежде всего на формальном сходстве, и, соответственно, такого рода сходство может представлять как неслучайное, семантически мотивированное, т. е. отражающее некую онтологическую реальность. Характерным образом в том же «Разговоре о Данте» Мандельштам сравнивает форму с губкой, из которой выжимается содержание, — содержание как бы заложено в форме, нужно только его получить, выжать, используя те потенциальные возможности, которые заданы формой («Разговор о Данте», 2). Тем самым поэтическое творчество предстает как припоминание, своего рода ἀνάμνησις, т. е. восстановление исконных онтологических связей, скрытых в языковой материи, и не случайно Мандельштам говорит в одном из своих стихотворений (которое по другому поводу нам уже приходилось цитировать) о «вспоминающем топоте губ» («Флейты греческой тэта и йота...»)⁴³;

40 Ср. в этой связи комментарий Н. Я. Мандельштам к стихотворению «Холодная весна. Голодный Старый Крым...»: «„Рассеянная даль“ была вначале „расстрелянной“, но это показалось О. М. чересчур прямым ходом» [Н. Мандельштам, 1990, с. 231].

41 См.: [Н. Мандельштам, 1982, с. 195]. Ср. слова поэта об «обмелении словаря», записанные С. Б. Рудаковым (в письме к жене от 3 августа 1935 г.): «Все обмелело, есть только квитанции, а не смысловые слова» [Рудаков, 1997, с. 82; ср.: Герштейн, 1998, с. 130].

42 Ср. в этой связи: «Вопреки тому, что принято думать, поэтическая речь бесконечно более сыра, бесконечно более неотделанна, чем так называемая „разговорная“. С исполнительской культурой она соприкасается именно через это сырье» («Разговор о Данте»; из черновых записей).

43 Ср. комментарий Н. Я. Мандельштам к этому стихотворению (посвященному описанию игры на флейте, но явно имеющему более общий смысл): «Только ли у флейтиста губы заранее знают, что они должны сказать? В процессе писания стихов есть нечто похожее на припоминание того, что еще никогда не было сказано. Что такое поиски „потерянного слова“ — „я слово позабыл, что я хотел сказать, слепая ласточка в чертог теней вернется“ <„Я слово позабыл...“>, — как не попытка припоминания

и в другом случае поэт говорит о том, как в своих стихах он «вспоминает наизусть и все» («Вооруженный зрением...»)⁴⁴.

Так восстанавливается первозданность «слова как такового», первоначальная нерасчлененность его смыслов: слово предстает, так сказать, в его эмбриональной сущности, как пучок потенциальных возможностей, которые и раскрываются в поэтическом творчестве. Поэтический язык мыслится вообще как онтологическая данность, как стадияльно первичное явление, существующее «до опыта»; в этом смысле творческий процесс — это возвращение к первоосновам языка, а в конечном счете и к первоосновам бытия⁴⁵.

Отсюда ассоциативные связи получают вообще в творчестве Мандельштама особое значение и особую функцию. Действительно, при таком подходе в принципе становится оправданным и осмысленным соединение слов, близких по своей форме, столь характерное для его стихов. Ср., например:

И когда я наполнился морем —
Мором стала мне мера моя.
(«Флейты греческой тэта и йота...»)

еще неосуществленного? Здесь есть та сосредоточенность, с которой мы ищем забытое, и оно внезапно вспыхивает в сознании» [Н. Мандельштам, 1982, с. 185].

В этом же плане должен восприниматься, по-видимому, и образ «мыслящего рта» у Мандельштама:

Ведь умирающее тело и мыслящий бессмертный рот
В последний раз перед разлукой чужое имя не спасет.
(«Не искушай чужих наречий...»)

В свою очередь, этот последний образ дает ключ к пониманию образа умирающего (засыпающего) «века-властелина» с «глиняным прекрасным ртом» в стихотворениях «1 января 1924» и «Нет, никогда ничей я не был современник...», которые мы цитировали выше. Характерно, что и здесь мы встречаем мотив поисков потерянного слова («Какая боль — искать потерянное слово...»).

44 Не подлежит сомнению, что речь идет в этом случае именно об описании поэтического творчества. Действительно, эта фраза появляется в контексте перечисления разных видов творческой деятельности (ср. далее: «И не рисую я, и не пою, И не вожу смычком...»).

45 Ср.: [Ф. Успенский, 1990, с. 93–94]. По словам Мандельштама, «все мы, сами о том не подозревая, являемся носителями громадного эмбриологического опыта: ведь процесс узнавания, увенчанный победой усилия памяти, удивительно схож с феноменом роста. И здесь и там — росток, зачаток и — черточка лица или полухарактера, полужук, окончание имени, что-то губное или небное, сладкая горошина на языке, — развивается не из себя, но лишь отвечает на приглашение, лишь вытягивается, оправдывая ожидание» («Путешествие в Армению», глава «Москва»).

Ах, тяжелые соты и нежные сети!
 Легче камень поднять, чем имя твое повторить.
 («Сестры — тяжесть и нежность...»)

Вооруженный зреньем узких ос,
 Сосущих ось земную, ось земную...
 («Вооруженный зреньем...»)

Сломалась милая соломка неживая,
 Не Саломея, нет, соломинка скорей.
 («Соломинка»)⁴⁶

Иногда мы наблюдаем откровенное обнажение этого приема, как, например, в следующих стихах:

Долго ль еще нам ходить по гроба,
 Как по грибы деревенская девка?..
 («Дикая кошка — армянская речь...»)

Совершенно очевидно, что фраза *ходить по гроба* возникает по аналогии с *ходить по грибы*, и эта ассоциация не скрывается от читателя⁴⁷.

Может быть, всего отчетливее и откровеннее такой подход проявляется в стихотворении «Жил Александр Герцевич...», где скрипач последовательно именуется то Александр Герцевич, то Александр Сердцевич, то Александр Скерцович: *Герц* переводится как *сердце* (ср. *herz* — 'сердце'), а *сердце*, в свою очередь, ассоциируется со *скерцо*:

Что, Александр Герцевич,
 На улице темно?

46 Аналогичные примеры можно найти и в мандельштамовской прозе, ср. хотя бы: «Цитата не есть выписка. Цитата есть цикада. Неумолкаемость ей свойственна. Вцепившись в воздух, она его не отпускает» («Разговор о Данте», 2).

47 Ср. также:

День стоял о пяти головах, и, чумая от пляса,
 Ехала конная, пешая, шла черנוверхая масса —
 Расширеньем аорты могущества в белых ночах — нет, в ножах —
 Глаз превращался в хвойное мясо.
 («День стоял о пяти головах...»)

Ср. комментарий С. Б. Рудакова к этому стихотворению в письме к жене от 27 мая 1935 г.: «Мандельштам запутался в словах, под них подставляет „смыслы“...» [Рудаков, 1997, с. 56; ср.: Герштейн, 1998, с. 148].

Брось, Александр Сердцевич,
 Чего там! Все равно!
 <.....>
 Все, Александр Герцевич,
 Заверчено давно,
 Брось, Александр Скерцович,
 Чего там! Все равно!
 («Жил Александр Герцевич...»)

Таким образом, близость слов — как фонетическая, так и смысловая — обуславливает их взаимозаменяемость⁴⁸.

Собственно говоря, даже и рифма может получать при этом семантическую мотивировку. Н. Я. Мандельштам отметила, что рифмы *кутерьма* и *тьма* в «Стансах» — при описании попытки самоубийства поэта после его ареста и ссылки — вызывают в сознании непроизнесенное слово *тюрьма*⁴⁹. Совершенно так же в стихотворении «Посох» не названо ключевое слово *пилигрим*, отголоски которого представлены при этом в рифмах *налим* и *Рим*⁵⁰.

Итак, когда поэт говорит в шуточном стихотворении

И глагольных окончаний колокол
 Мне вдали указывает путь...
 («И глагольных окончаний...»),

мы, видимо, должны отнестись к этому признанию со всей серьезностью.

В какой мере рассмотренный подход специфичен для Мандельштама? Вообще говоря, нечто подобное может наблюдаться иногда и у других поэтов. Так, например, у Жуковского мы читаем:

48 Ср. запись С. Б. Рудакова (в письме к жене от 20 апреля 1935 г.: «...Дико работает М. Я такого не видел в жизни. <...>. Я стою перед работающим механизмом (может быть, организмом — это то же) поэзии. <...>. Он <...> не помнит своих стихов. Повторяется и, сам отделив повторения, пишет новое» [Рудаков, 1997, с. 44; ср.: Герштейн, 1998, с. 140].

49 См.: [Н. Мандельштам, 1982, с. 204].

50 См.: [Ронен, 1973, с. 370, примеч. 7].

Их <небес> блаженства пролетая...
 <.....>
 Там, в блаженствах безответных.
 («Алонзо»)

Ясно, что слово *блаженство* заменяет здесь фонетически близкое слово *пространство*, которое и определяет поэтическое употребление⁵¹. Совершенно так же и в цитированном в начале нашей работы отрывке из пушкинского «Евгения Онегина» слово *келья* обнаруживает фонетическое сходство со словом *улей*. В этом смысле приведенные примеры никак нельзя признать уникальными.

В то же время у Мандельштама, как мы убедились, примеры такого рода обнаруживают вполне очевидную последовательность. Более того: мы видели, что семантическая актуализация ассоциативных связей, объединение значений соотносимых слов выступает здесь как вполне осознанный поэтический прием. Так, в частности, говоря о Данте, Мандельштам по существу описывает принципы своей собственной поэтики; вообще «Разговор о Данте» имеет, кажется, не меньшее — если не большее — отношение к поэзии Мандельштама, чем к поэзии Данте: это своего рода литературный автопортрет⁵². Во всяком случае собственные стихи Мандельштама могут служить наглядной иллюстрацией к тезису о том, что «только через метафору раскрывается материя, ибо нет бытия вне сравнения, ибо само бытие есть сравнение».

51 Ср. специальные доказательства признаков пространственности в этом словоупотреблении у Ю. Н. Тынянова. См.: [Тынянов, 1965, с. 130–131].

52 Ср. в этой связи: [Левин, 1972а; см. также: Ronen, 1983, с. 48–50]. Показательно восприятие «Разговора о Данте» С. Б. Рудаковым. В письме к жене от 16 января 1936 г. Рудаков пишет, что «Разговор о Данте» — это «ключ ко многому, если не ко всему: положения, там трактуемые, очень четко формулированы, но это все есть в его <Мандельштама> новых (30–35 гг.) стихах. Почти каждый абзац имеет себе стихотворную параллель»; или в письме от 22 марта 1936 г.: «Занимаюсь „Разговором о Данте“ (собственно „о Мандельштаме“ <...>)». Ср. также запись беседы с Мандельштамом от 3 апреля 1936 г., где Рудаков говорит Мандельштаму: «Все, с 1930 года по воронежские стихи включительно, все стиховое было вокруг „Разговора о Данте“, или до него, или после, — но все смотрело на него. Или в „Данте“ — оправдываются готовые стихи, или стихи последующие его распространяют и оправдывают. Это „Разговор“ о вас. Т. е. все, что вы думаете теоретически, вы изложили в порядке доказательств того, что Дант „хороший“, „настоящий“ (я упрощаю, но это значит, что „Дант и есть поэзия“), по смыслу же это было обсуждение вашей практики. И хотя Дант является сюжетом работы, его там меньше всего. Я его понимаю до конца, не зная итальянского». Эта характеристика, насколько можно понять, не вызвала возражений Мандельштама. См.: [Герштейн, 1986, с. 179, 183, 205; Герштейн, 1998, с. 111, 115, 130–131; Рудаков, 1997, с. 165–166].

Postscriptum

Поэтика Мандельштама непосредственно связана с его представлениями о языке и мире. Мандельштам был подлинным филологом — в самом прямом, этимологическом смысле этого термина: представления о природе слова определяют его представления о мире, мир не существует для него вне языка, и тем самым план содержания и план выражения оказываются органически связанными. Как уже упоминалось, слово и образ в принципе не противопоставляются у Мандельштама, но выступают как равнозначные понятия.

Эта философия слова определилась очень рано. Она была выработана в условиях литературной борьбы акмеистов и символистов, однако для Мандельштама она имеет принципиальный характер, выходящий за пределы литературной полемики: работа над поэтическим словом идет в этом направлении на всем протяжении его творческого пути. Метафоры Мандельштама, призванные вскрыть онтологически первичный пласт языкового видения мира, отражают эту философию.

Отсюда, между прочим, объясняется конкретная образность, столь характерная вообще для творческой программы Мандельштама.

Останься пеной, Афродита,
И, слово, в музыку вернись, —
(«*Silentium*»)

говорит поэт. Точно так же он мог бы приказать слову вернуться в зрительный образ, который «в первооснове жизни» еще органически сливается с образом словесным⁵³.

- 53 Ср.: «Видеть, слышать и понимать — все эти значения сливались когда-то в одном семантическом пучке. На самых глубинных стадиях речи не было понятий, но лишь направления, страхи и вожеления, лишь потребности и опасения. Понятие головы вылепилось десятком тысячелетий из пучка туманностей» («Путешествие в Армению», глава «Ашот Ованесьян»). Говоря о стихах Пастернака, Мандельштам замечал: «...Пастернак установил связь между: „конем“, „небом“ и „окном“ <...>. Стихи у Пастернака глубочайшие — о языке особенно» (запись С. Б. Рудакова от 30 мая 1936 г., см.: [Рудаков, 1997, с. 178; ср.: Герштейн, 1998, с. 132–133]). Имеется в виду стихотворение Пастернака «Безвременно умершему (Немые индивиду...», где есть следующая строфа:

Теперь темнеет рано,
Но конный небосвод
С пяти несет охрану
Окраин, рощ и вод.

В отличие от символистов, которые возводят конкретные образы к трансцендентным сущностям (а *realibus ad realiora*⁵⁴), Мандельштам, напротив, стремится к конкретной изобразительности: в частности, абстрактные идеи предстают у него в своей ощутимой образности. Эта программа была заявлена им в самом начале творческой деятельности, ср.:

Нет, не луна, а светлый циферблат
Сияет мне, — и чем я виноват,
Что слабых звезд я ощущаю млечность?

И Батюшкова мне противна спесь:
Который час, его спросили здесь,
А он ответил любопытным: вечность!

(«Нет, не луна, а светлый циферблат...»)⁵⁵

Фраза «Но конный небосвод» заключает в себе прочтение «оконный небосвод» и таким образом, по мысли Мандельштама, сближает коня, небо и окно.

Показательно также обсуждение стихов Г. А. Санникова (записанное С. Б. Рудаковым 16 июня 1935 г.), метафора которого «мечети суровые скулы» вызвало замечание Н. Я. Мандельштам: «Мечеть на скулы не похожа». Ответ Мандельштама: «Надя, это и лицо, и мечеть сразу, поэт так хотел сказать» (см.: [Рудаков, 1997, с. 65; ср.: Герштейн, 1998, с. 120]). По определению Мандельштама, «глаз — орган, обладающий акустикой» («Путешествие в Армению», глава «Французы»).

- 54 Ср. полемику Мандельштама с этим тезисом символистов (сформулированным Вяч. Ивановым в книге «По звездам. Опыты философские, эстетические и критические» (СПб., 1909, с. 305): «А = А: какая прекрасная поэтическая тема. Символизм томился, скучал законом тождества, акмеизм делает его своим лозунгом и предлагает его вместо сомнительного а *realibus ad realiora*. Способность удивляться — главная добродетель поэта. Но как же не удивиться тогда плодотворнейшему из законов — закону тождества» («Утро акмеизма»). Ср. также: «Журдень открыл на старости лет, что он говорил всю жизнь прозой. Русские символисты открыли такую же прозу: изначальную, образную природу слова. Они запечатали все слова, все образы, предназначив их исключительно для литургического употребления. Получилось крайне неудобно — ни пройти, ни встать, ни сесть. На столе нельзя обедать, потому что это не просто стол. Нельзя зажечь огня, потому что это может значить такое, что сам потом не рад будешь. Человек больше не хозяин у себя дома. Ему приходится жить не то в церкви, не то в священной роще друидов, хозяйскому глазу человека не на чем отдохнуть, не на чем успокоиться. Вся утварь взбунтовалась. Метла просится на шабаш, печной горшок не хочет больше варить, а требует себе абсолютного назначения (как будто варить не абсолютное назначение). Хозяина выгнали из дому, и он больше не смеет в него войти» («О природе слова»).

- 55 Упоминание Батюшкова имеет реальную основу. Врач Антон Дитрих в своей записке о душевной болезни Батюшкова, писал: «*Darum fragte er*

В известном смысле полемика акмеистов с символистами — это отражение старого спора номиналистов и реалистов, и не случайно, может быть, в статье «О природе слова» Мандельштам заявляет о «русском номинализме», который заключается в «представлении о реальности слова как такового»⁵⁶. В этой же статье говорится об «эллинистической природе» русского языка, и мы едва ли ошибемся, предположив, что под «эллинизмом» имеется в виду акмеизм⁵⁷. Ср.: «Русский язык — язык эллинистический <...> Эллинистическую природу русского языка можно отождествлять с его бытийственностью. Слово в эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие». И далее следует определение эллинизма, т. е. акмеизма: «Эллинизм — это сознательное окружение человека утварью вместо безразличных предметов, превращение этих предметов в утварь, очеловечивание окружающего мира, согревание его тончайшим телеологическим теплом <...> Эллинизм — это система в бергсоновском смысле слова, которую человек разворачивает вокруг себя как веер явлений, освобожденных от временной зависимости, соподчиненных внутренней связи через человеческое „я“»⁵⁸. Поэта интересует, таким образом,

sich einige Mal auf der Reise, indem er mich mit spöttischem Lächeln anblickte und eine Bewegung mit der Hand machte, als zöge er eine Uhr aus der Tasche: „Was ist die Uhr?“ und gab sich selbst die Antwort: „Die Ewigkeit!“ [Дитрих, 1887, с. 342].

- 56 Ср. запись слов Мандельштама, относящихся к его стихотворению: «Да, я лежу в земле, губами шевеля...» (в письме С. Б. Рудакова от 8 июня 1935 г.): «Сказал я лежу, сказал в земле — развивай тему „лежу“, „земля“. Только в этом поэзия. Сказал реальное, перекрой его более реальным, то — реальнейшим, потом сверхреальным. Каждый зародыш (росток) должен обрастать своим словарем, обзаводиться своим запасом, идя в путь, перекрывая одно движение другим» (см.: [Рудаков, 1997, с. 61; ср.: Герштейн, 1998, с. 120]). Очевидно, что в основе этого рассуждения лежит тезис символистов: *a realibus ad realiora*. Мандельштам переосмысляет тезис символистов, включая его в русло своей поэтики, т. е. поэтики припоминания — той поэтики, манифестом которой является «Разговор о Данте».
- 57 Мандельштам говорит здесь о русском языке постольку, поскольку это тот язык, который открыт его сознанию и который определяет вообще поэтическое восприятие мира. Ср. в этой связи:

Не ищущай чужих наречий, но постарайся их забыть:
Ведь все равно ты не сумеешь стекла зубами укусить!
(«Не ищущай чужих наречий...»)

Ср. также цитированное выше место из «Разговора о Данте»: «Ибо для нашего сознания (а где взять другое?) только через метафору раскрывается материя...».

- 58 О Бергсоне здесь же говорится следующее: «Бергсон рассматривает явления не в порядке их подчинения закону временной последователь-

...всего живого

Ненарушаемая связь.

(«*Silentium*»)

В результате все оказывается изобразимым, и слово оживает в своем зрительном образе. Так, в частности, математические величины предстают в виде растений, песнь растет из мха и смотрит на нас одним глазом, век является нам в виде умирающего человека, а явления природы ведут себя как люди. Можно сказать, что в поэзии Мандельштама снимается оппозиция между аб-

ности, а как бы в порядке их пространственной протяженности. Его интересует исключительно внутренняя связь явлений. Эту связь он освобождает от времени и рассматривает отдельно. Таким образом, связанные между собою явления образуют как бы веер, створки которого можно развернуть во времени, но в то же время он поддается умпостижаемому свертыванию. Уподобление объединенных во времени явлений такому вееру подчеркивает только их внутреннюю связь и вместо проблемы причинности, столь рабски подчиненной мышлению во времени и на долгое время поработившей умы европейских логиков, выдвигает проблему связи, лишенную всякого привкуса метафизики и, именно поэтому, более плодотворную для научных открытий и гипотез. Наука, построенная на принципе связи, а не причинности, избавляет нас от дурной бесконечности эволюционной теории, не говоря уже о ее вульгарном прихвостне — теории прогресса». Эволюционной картине мира, вписывающей причинно-следственные отношения во временную последовательность, Мандельштам противопоставляет вневременное рассмотрение мира как комплексной системы взаимосвязей. Характерно в этом смысле, что одно из программных своих стихотворений он посвящает Ламарку:

К кольцецам спущусь и к усоногим,
Прошуршав средь ящериц и змей,
По упругим сходням, по излогам
Сокращусь, исчезну как Протей.

Роговую мантию надену,
От горячей крови откажусь,
Обрасту присосками и в пену
Океана завитком вопьюсь.

(«Ламарк»)

Ср. отголоски той же темы:

В игольчатых чумных бокалах
Мы пьем наважденье причин...

(из «Восьмистиший»)

Именно в этом плане звучит у Мандельштама тема обратного времени (см. выше, примеч. 6, 21). Возвращение назад для него — это возвращение к «первооснове жизни», обнажение первоистоков бытия.

страктым и конкретным, одушевленным и неодушевленным, естественным и социальным — и таким образом мир воссоздается в своей космической первожденности.

Будучи самым непосредственным образом связана с его философией слова и философией мира, метафора Мандельштама выступает как средство филологического познания мира.

Литература

Блок, 1989 — *Блок А. А.* Дневник. М., 1989.

Гаспаров, 2001 — *Гаспаров М. Л.* Две готики и два Египта в поэзии О. Мандельштама // Гаспаров М. Л. О русской поэзии: Анализы, интерпретации, характеристики. СПб., 2001.

Герштейн, 1986 — *Герштейн Э. Г.* Новое о Мандельштаме: Главы из воспоминаний. О. Э. Мандельштам в воронежской ссылке (по письмам С. Б. Рудакова). Париж, 1986.

Герштейн, 1998 — *Герштейн Э. Г.* Мемуары. СПб., 1998.

Дитрих, 1887 — Записка доктора Антона Дитриха о душевной болезни К. Н. Батюшкова (*Über die Krankheit des Russisch-Kaiserlichen Hofrathes und Ritters Herrn Konstantin Batuschkoff*), приложение к статье Л. Н. Майкова «О жизни и сочинениях К. Н. Батюшкова» // Батюшков К. Н. Сочинения. Изданы П. Н. Батюшковым со статьею о жизни и сочинениях К. Н. Батюшкова, написанною Л. Н. Майковым, и примечаниями, составленными им же и В. И. Савитовым. Т. I. СПб., 1887.

Живов, 2004 — *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004.

Исаченко, 1957 — *Исаченко А. В.* Morské oko — «небольшое горное озеро» // Езиковедски изследованиа в чест на академик Стефан Младенов. София, 1957.

Левин, 1972 — *Левин Ю. И.* Разбор двух стихотворений Мандельштама // Russian Literature, 1972. № 2.

Левин, 1972a — *Левин Ю. И.* Заметки к «Разговору о Данте» О. Мандельштама // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. Vol. XV. 1972.

Левинтон и Тименчик, 1978 — *Левинтон Г. А., Тименчик Р. Д.* Книга К. Ф. Тарановского о поэзии О. Э. Мандельштама // Russian Literature, Vol. VI. 1978. № 2.

Лотман, 1984 — *Лотман М. Ю.* Семантика контекста и подтекста в поэзии Мандельштама // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. Vol. XXIX. 1984.

Мандельштам, I–II — *Мандельштам О. Э. Сочинения. Т. I–II.* М., 1990.

Н. Мандельштам, 1982 — *Мандельштам Н. Я. Воспоминания.* Изд. 4-е. Париж, 1982.

Н. Мандельштам, 1990 — *Мандельштам Н. Я. Комментарий к стихам <О. Э. Мандельштама> 1930–1937 гг. // Жизнь и творчество О. Э. Мандельштама: Воспоминания, материалы к биографии, „новые стихи“, комментарии, исследования.* Воронеж, 1990.

Ронен, 1973 — *Ронен О. Лексический повтор, подтекст и смысл в поэзии Осипа Мандельштама // Slavic Poetics. Essays in Honor of Kiril Taranovsky, ed. by R. Jakobson, C. H. van Schooneveld, Dean S. Worth. The Hague, Paris, 1973 (= «Slavistic Printings and Reprintings». Vol. 267).*

Рудаков, 1997 — О. Э. Мандельштам в письмах С. Б. Рудакова к жене (1935–1936) / Вступ. статья А. Г. Меца и Е. А. Тоддеса. Публ. и подг. текста Л. Н. Ивановой и А. Г. Меца. Комментарии О. А. Лекманова, А. Г. Меца, Е. А. Тоддеса // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1993 год: материалы об О. Э. Мандельштаме. СПб., 1997.

Тынянов, 1965 — *Тынянов Ю. Н. Проблема стихотворного языка.* М., 1965.

Томашевский, 1927 — *Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика.* Изд. 2-е. М.; Л., 1927.

Успенский, 1970 — *Успенский Б. А. Поэтика композиции.* М., 1970.

Успенский, 1996 — *Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996. См. наст. изд.*

Успенский и Ф. Успенский, 2012 — *Успенский Б. А., Успенский Ф. Б. Об одном стихотворении Мандельштама: Древний Египет и Франсуа Виллон // Die Welt der Slaven, Jg LVII, 2012, Hft 2. См. наст. изд.*

Ф. Успенский, 1990 — *Успенский Ф. Б. О поэтике Мандельштама (Грамматика как предмет поэзии) // Блоковский сборник. Вып. XI. Тарту, 1990 (= «Ученые записки Тартуского Гос. Университета». Вып. 917).*

Хлебников, I–V — *Хлебников В. Собрание произведений / Под ред. Ю. Н. Тынянова и Н. Л. Степанова. Т. I–V. Л., 1928–1933.*

Шиндин, 1991 — *Шиндин С. Г. Город в художественном мире Мандельштама: пространственный аспект // Russian Literature. Vol. XXX. 1991. № 4.*

Hansen-Löve, 1993 — *Hansen-Löve A. Mandel'shtam's Thanatopoetics // Readings in Russian Modernism. To Honor Vladimir Fedorovich Markov, ed. by R. Vroon and J. E. Malmstad. Moscow, 1993 (= University of California, Los Angeles. Slavic Studies. N. s. Vol. 1).*

Ronen, 1983 — *Ronen O. An Approach to Mandel'shtam.* Jerusalem, 1983.

Taranovsky, 1976 — *Taranovsky K.* Essays on Mandel'shtam. London, 1976.

Terras, 1969 — *Terras V.* The Time Philosophy of Osip Mandel'shtam // *The Slavonic and East European Review*. Vol. XLVII. 1969. № 109.

Vroon, 1993 — *Vroon R.* Velemir Khlebnikov's «Kuznechik» and the Art of Verbal Duplicity // *Readings in Russian Modernism. To Honor Vladimir Fedorovich Markov*, ed. by R. Vroon and J. E. Malmstad. Moscow, 1993 (= University of California, Los Angeles. Slavic Studies. N. s. Vol. 1).

Об одном стихотворении Мандельштама: Древний Египет и Франсуа Виллон*

* Статья написана в соавторстве с Ф. Б. Успенским.

Публикуется по изд.: «Die Welt der Slaven», Jg LVII, 2012, Hft 2 (с. 201–212).

В последние годы жизни, находясь в воронежской ссылке, О. Э. Мандельштам пишет стихи без названия, начинающиеся словами «Чтоб, приятель и ветра и капель...». Сохранился автограф этого стихотворения, датированный 18 марта 1937 г.¹ Вот эти стихи:

Чтоб, приятель и ветра и капель,
Сохранил их песчаник внутри,
Нацарапали множество цапель
И бутылок в бутылках цари.

Украшался отборной собачиной
Египтян государственный стыд,
Мертвецов наделял всякой всячиной
И торчит пустячком пирамид.

То ли дело любимец мой кровный.
Утешительно-грешный певец,
Еще слышен твой скрежет зубовный.
Беззаботного праха истец...

Размотавший на два завещанья
Слабовольных имуществ клубок
И в прощаньи отдав, в верещаньи
Мир, который как череп глубок:

Рядом с готикой жил озоруючи
И плевал на паучы права
Наглый школьник и ангел ворующий
Несравненный Виллон Франсуа.

1 Рос. гос. архив литературы и искусства, ф. 1893, оп. 2, ед. хр. 1, л. 7.

Он разбойник небесного клира,
Рядом с ним не зазорно сидеть —
И пред самой кончиною мира
Будут жаворонки звенеть...

Государственный стыд заменяет здесь, несомненно, фразеологизм *государственный строй*. Это типичный случай мандельштамовской метафорики: слово в переносном значении заменяет другое, отвечающее реальному употреблению и легко при этом угадываемое; оба слова — реально употребленное и то, которое стоит за ним, — создают новый образ (см.: [Успенский, 2002; наст. изд.]). В данном случае в наших руках имеется документальное свидетельство такой замены: известно, что в одном из вариантов этого стихотворения стояло именно *государственный строй* [Н. Мандельштам, 1990, с. 306; Н. Мандельштам, 2006, с. 443].

Н. Я. Мандельштам, которой принадлежит только что упомянутое свидетельство, считала вариант со словом *строй* основным: этот вариант состоит всего из двух строф, которые соответствуют второй и пятой строфам более полной версии (состоящей из шести строф).

С этим, однако, трудно согласиться. Есть основания полагать, что краткий вариант данного стихотворения является не основным, а исходным: поэт не сократил полный вариант с шести строф до двух, как полагала Н. Я. Мандельштам и, вслед за ней, другие исследователи², а, напротив, расширил краткий вариант с двух строф до шести. В частности, обращение к автографу этих стихов — в нем представлена полная (шестистрофная) версия — показывает, что первая строфа была приписана позже и нумерация строф была изменена (подробнее об этом будет сказано ниже). Как видим, интересующее нас стихотворение не сокращалось, а дополнялось³.

Итак, первоначальный вариант данного стихотворения, по всей вероятности, выглядел таким образом:

- 2 Ср.: «Мандельштам, как известно, остался недоволен этой <шестистрофной> редакцией и потом сократил ее до двух строф — впрочем, тоже подчеркнуто несвязных» [Гаспаров, 1996, с. 61].
- 3 Удивительным образом полный (шестистрофный) вариант этого стихотворения отсутствует в изд. [Мандельштам, 1992]; здесь приводится лишь краткий вариант из двух строф со словом *строй* вместо *стыд* (с. 167). Решаемся предположить, что редакторы данного издания (С. В. Василенко и Ю. Л. Фрейдин) основывались на мнении Н. Я. Мандельштам, согласно которому двустрофный вариант является основным; соответственно, они посчитали шестистрофный вариант дополнительным и исключили его из издания.

Украшался отборной собачиной
 Египтян государственный строй —
 Мертвецов наделял всякой всячиной
 И торчит пустячком пирамид.

Рядом с готикой жил озоруючи
 И плевал на пауczy права
 Наглый школьник и ангел ворующий
 Несравненный Виллон Франсуа⁴.

Слова *строй* и *пирамид* не рифмуются, но это, видимо, не смущало Мандельштама: по свидетельству Н. Я. Мандельштам, поэт «с удовольствием читал его <это стихотворение> без рифмы»⁵. Вместе с тем сохранилась прижизнен-

- 4 С одним разночтением («Мертвецов *угощал* всякой всячиной») этот текст опубликован в качестве дополнительного варианта в изд.: [Мандельштам, 1990, I, с. 428] (в разделе «Приложения» без указания источника). Надо полагать, что появление глагола *угощать* не отражает авторского замысла, но обусловлено читательской интерпретацией, позднейшим прочтением мандельштамовского текста, при котором слово *собачина* было осмыслено как вид кушанья — в одном ряду с такими словами, как *телятина*, *зайчатина* и др. Если воспринимать слово *собачина* в кулинарном контексте, то связанный с ним эпитет *отборный* получает дополнительно ироническое измерение.

Отметим еще, что в автографе полного (окончательного) варианта слово *рядом* написано поверх зачеркнутого *ладил*; не исключено, таким образом, что в первоначальном варианте было «Ладил с готикой...». Этот вариант (он приводится в изд.: [Мандельштам, 1992, с. 167; ср. также: Мандельштам, 2001, с. 251, примеч. 1]) как будто не подтверждает мысли М. Л. Гаспарова о том, что Мандельштам в рассматриваемом стихотворении противопоставляет Виллона и готику [Гаспаров, 2001, с. 294]. М. Л. Гаспаров считает, что выражение *пауczy права* в рассматриваемом стихотворении относится к готике; нам же кажется, что оно имеет более широкий смысл.

- 5 См.: [Н. Мандельштам, 1990, с. 305; Н. Мандельштам, 2006, с. 443]. Известны и другие случаи, когда Мандельштам проявлял сознательную небрежность в подобных вопросах, предпочитая более точный, по его мнению, но нерифмующийся вариант — рифмованному. Так, при окончательной записи стихотворения «Внутри горы бездействует кумир» (1936) «О. М. потребовал», говорит Н. Я. Мандельштам, «чтобы я поставила в первой строфе вместо „счастливых покоев“ „хранимых“ — покои кумира не могут быть счастливыми, их просто берегут и охраняют... Я спросила, как же рифма, О. М. ответил — ничего, пусть так... Все равно... У него в стихах бывают пропуски рифмы» [Н. Мандельштам, 1990, с. 271; Н. Мандельштам, 2006, с. 376]. Сюда же, вероятно, можно отнести и воспоминания С. Липкина, порекомендовавшего Мандельштаму исправить *Франсуа* на *Антуан* в стихотворении «Довольно кукусься, бумаги в стол засунем...» (1931), чем вызвал гневную отповедь автора [Липкин, 1987, с. 99].

ная запись Н. Я. Мандельштам, где представлен вариант из двух строф, которые в точности соответствуют 2-й и 5-й строфам более полной версии; здесь читается *государственный стыд*, а не *государственный строй* [Семенко, 1990, с. 179].

*

Мы начнем с рассмотрения краткого — первоначального — варианта данного стихотворения. Можно с уверенностью утверждать, что стихи эти — политические и публицистические.

Меняя *строй* на *стыд*, поэт дает характеристику государственного устройства Древнего Египта или, говоря точнее, страны, о которой он пишет. В стихотворении обыгрываются при этом различные коннотации слова *строй*, связанные с политическим устройством и со строительством [Литвина и Ф. Успенский, 2012]. Речь идет не только о государственном строе, но и о государственном строительстве; то, что поэт говорит о Древнем Египте, вполне может относиться, по-видимому, к Советскому Союзу⁶.

Обратимся теперь к выражению *отборная собачина*. Эпитет *отборный* относится к брани: *отборная ругань* — устойчивый фразеологизм в русском языке, и именно в этом контексте должно, как кажется, восприниматься интересующее нас выражение⁷. Этому отвечает связь собаки с руганью, что проявляется в значении таких слов, как *собачиться*, *лаяться* и т. п.⁸ Так в сознании

6 В статье «Гуманизм и современность» (1923) поэт писал: «Бывают эпохи, которые говорят, что им нет дела до человека, что его нужно использовать как кирпич, как цемент, что из него нужно строить, а не для него. Социальная архитектура измеряется масштабом человека. Иногда она становится враждебной человеку и питает свое величие его унижением и ничтожеством. Ассирийские пленники копошатся, как цыплята, под ногами огромного царя, воины, олицетворяющие враждебную человеку мощь государства, длинными копьями убивают связанных пигмеев, и египтяне и египетские строители обращаются с человеческой массой, как с материалом, которого должно хватить и который должен быть доставлен в любом количестве. Но есть другая социальная архитектура, ее масштабом, ее мерой тоже является человек, но она строит не из человека, а для человека, не на ничтожности личности строит она свое величие, а на высшей целесообразности в соответствии с ее потребностями» [Мандельштам, 1990, II, с. 205].

7 Большой академический словарь русского языка дает три значения слова *отборный*: «1. Отобранный из числа других, как лучший; хороший, отличный по качеству. 2. Отличающийся изящностью, изысканностью. О слоге, словах, выражениях. 3. Разг. Крайне грубый, неприличный. О бранных словах, выражениях» [БАС, VIII, с. 1246; аналогично: Ушаков, II, стлб. 895]. В рассматриваемом контексте наиболее вероятным оказывается третье из перечисленных значений.

8 См. вообще о мифологической связи собаки и ругани и об отражении этой связи в языке: [Успенский, 1996, 109–117; наст. изд.].

подспудно возникает образ брани (ругани надсмотрщиков), которой сопровождается подневольный труд строителей; этот образ может относиться как к строителям дворцов и каналов — прежде всего, к заключенным, занимающимся «египетской работой»⁹, — так и к строительству всей страны. Ассоциация с бранью вводит тему стыда¹⁰. Таким образом, наблюдается своеобразный эффект рикошета: *строй* вызывает к жизни *собачину*, которая, в свою очередь, обуславливает замену *строй* на *стыд*.

Вместе с тем в чисто египетском контексте слово *собачина* может иметь другое значение: оно может относиться к визуальному образу Древнего Египта; речь идет здесь, по-видимому, об изображениях Анубиса, псоглавого проводника умерших в загробный мир [Гаспаров, 2001, с. 293; Гаспаров, 2001а, с. 675]. Эта тема — тема египетского декора — получает развитие в полной (окончательной) версии рассматриваемого стихотворения, на которой мы остановимся ниже.

Мы вправе предположить, что оба значения слова *собачина* одновременно присутствуют у Мандельштама, не противореча одно другому.

Кажется вероятным в этой связи, что *пустячок пирамид* может относиться как к Древнему Египту, так и к мавзолею Ленина, построенному в виде зиккурата; существенно при этом, что так же, как в Египте, здесь хранилось мумифицированное тело усопшего правителя. Косвенным указанием на возможность отнесения этого выражения к ленинскому мавзолею может служить настоящее время глагола (*торчит* *пустячком пирамид*) — при том что все описание ведется в прошедшем времени. Появление глагола в настоящем времени несколько неожиданно в этом контексте: возникает своеобразный диссонанс, и этот эффект, несомненно, предусмотрен автором¹¹.

Итак, интересующие нас стихи в их первоначальном варианте были посвящены советскому государственному строю и положению поэта в обществе: Советский Союз сравнивается здесь с Древним Египтом, а автор стихов — с Франсуа Виллоном (Вийоном): подобно Виллону, Мандельштам «плюет на паучьи права». Политический подтекст этих стихов был совершенно очеви-

9 Ср. выражения *египетский труд* или *египетская работа* (о тяжком, изнурительном труде): [Михельсон, I, с. 280, № 11].

10 В то же время со словом *собачина* перекликается и выражение *собачья чушь*, которое, по свидетельству мемуаристов, было достаточно частотным в идиолекте Мандельштама (ср., например: [Н. Мандельштам, 2006, с. 340]).

11 Разумеется, настоящее время глагола могло бы быть понято и иначе: *торчит* означает ‘то, что сейчас торчит’, т. е. речь может идти о том, что осталось в наше время от Древнего Египта. Кажется, однако, что такое прочтение не соответствует общей тематической направленности стихотворения.

ден, и не случайно, по свидетельству Н. Я. Мандельштам, они записывались шифром [Н. Мандельштам, 1990, с. 306; Н. Мандельштам, 2006, с. 443].

Древний Египет и готика не противопоставляются одно другому¹²: поэт начинает с характеристики Египта и потом сразу переходит к готике, как если бы речь шла об одной стране.

*

Все сказанное относится, однако, только к первоначальному (двустрофному) варианту рассматриваемого стихотворения. В окончательной (шести-строфной) редакции политический подтекст исчезает или во всяком случае отодвигается на второй план: политика растворяется в поэзии, публицистика — в описании...¹³ Поэта все больше увлекает как тема Древнего Египта, так и образ Виллона; и та и другая тема получает самостоятельное развитие.

Рассмотрение автографа позволяет с известной долей вероятности восстановить эволюцию поэтической мысли Мандельштама. Поэт сначала записал вторую строфу («Украшался отборной собачиной...»), которая, очевидно, должна была быть первой. Затем он приписал первую строфу («Чтоб, приятель и ветра и капель...»); за отсутствием места он не мог поместить ее вверху страницы, перед второй строфой; поэтому он написал ее вкось в правом верхнем углу, обозначив для ясности цифрой 1; соответственно, вторая строфа была обозначена цифрой 2, а третья строфа («То ли дело любимец мой кровный...»), первоначально имевшая номер 2, получила обозначение 3 (цифра 2 была при этом исправлена на 3). Заметим, что третья строфа написана не прямо под второй, а несколько правее — она сместилась вправо с тем, чтобы оказаться под первыми двумя строфами. Это показывает, что третья строфа была нанесена на бумагу после того, как была вписана в правый верхний угол первая строфа. Остальные строфы (четвертая, пятая и шестая) выстроились под третьей, т. е. были записаны после нее.

Мы видим, как получают развитие темы, намеченные в первоначальном варианте. Так, слово *собачина* дает импульс дальнейшему описанию древнеегипетских рельефов и росписей. То, что начиналось как памфлет, где Египет оказывается почти тождественен Советскому Союзу, а внимание автора сосредоточено на столь сухой категории, как «государственный строй», разворачивается в отдельную строфу, имеющую уже мало отношения к политическим схемам и историческим аналогиям и преследующую свои собственные эстетические задачи:

12 Иначе — с нашей точки зрения, неправильно — полагает М. Л. Гаспаров (см. выше, примеч. 4).

13 Об отчасти сходном пути развития (от политической сатиры к «стихам о поэзии») еще одного, более раннего мандельштамовского текста см. подробнее: [Ф. Успенский, 2009; Ф. Успенский, 2010, с. 319–338].

Чтоб приятель и ветра и капель
Сохранил их песчаник внутри.
Нацарапали множество цапель
И бутылок в бутылках цари¹⁴.

Вся эта строфа построена на зрительных образах, ассоциирующихся с древнеегипетскими изображениями, древнеегипетской письменностью¹⁵. «Цари в бутылках» — это, по догадке исследователя, правители в египетских коронах, своей специфической формой действительно напоминающих бутылку или амфору; имена царей и иероглифические изображения корон помещались, в свою очередь, в картушах, которые сами по себе также напоминают бутылку [Гаспаров, 2001, с. 293; Гаспаров, 2001а, с. 675]. Таким образом, в надписи изображения цапель и корон тех царей, которые повелели эту надпись начертать, оказываются заключенными в бутылку (картуш) текста. Возможно, кроме того, что здесь так или иначе воплощается и своеобразный «матрешечный» принцип египетских захоронений (для европейца — одна из самых ярких примет египетской культуры как таковой), когда внутри пирамиды или гробницы

- 14 Чтение *зари* вместо *цари* в последней строке этой строфы («И бутылок в бутылках зари»), которое встречается в некоторых изданиях Мандельштама (см., в частности: [Мандельштам, 1990, I, с. 251]), не имеет смысла. Обращение к автографу подтверждает чтение *цари* (буквы *з* и *ц* в почерке Мандельштама очень похожи, но все же различаются: с нашей точки зрения, в этом слове определенно стоит буква *ц*). Прочтение *зари* восходит, видимо, к Н. Я. Мандельштам (см.: [Н. Мандельштам, 1990, с. 306; Н. Мандельштам, 2006, 443]).
- 15 Условным названием этих стихов было «Рельеф из Саккара» [Н. Мандельштам, 1990, 305; Н. Мандельштам, 2006, с. 441, 548]. Напомним, что когда в XIX в. были начаты исследования Саккара, казалось, что никаких надписей, никакого текста в его пирамидах нет. Своего рода революцией в египтологии стали разыскания Гастона Масперо († 1916 г.), установившего, что целый ряд изображений в пирамидах являются не рисунками, а иероглифическими записями. Мы не знаем, имел ли в виду Мандельштам какой-то конкретный фрагмент из огромного саккарского некрополя или заглавие стихотворения носит предельно обобщающий характер и отсылает ко всему изобразительному языку этого комплекса, а заодно и всего Древнего Египта в целом. Возможно также, что поэт таким образом подчеркивает свое намерение создать лексическими средствами еще одну, свою собственную рельефную композицию в египетском стиле. Как бы то ни было, мы не можем указать точного «прототипа» для мандельштамовских стихов, но при этом знаем наверное, что возможность рассматривать египетские коллекции сохранялась у него даже в Воронеже, где в ту пору уже были выставлены предметы экспозиции, вывезенные из Дерпта во время Первой мировой войны. Впрочем, предметов из Саккара там, судя по всему, не было (авторы признательны А. А. Фаустову за справку о составе воронежской египтологической коллекции).

скрывается камера, внутри нее заключен наружный саркофаг, а в нем помещается еще один или даже два саркофага внутренних, в последнем из которых и покоится тело царя¹⁶.

Остается заметить, что вся строфа представляет собой сложно организованное синтаксическое целое с неоднозначными референтными связями, которое может прочитываться одновременно несколькими разными способами; картуши, цари, цапли — все эти перебираемые в строфе зримые элементы египетской письменности подталкивают к восприятию данного фрагмента текста как иконического воплощения иероглифа с запутанной последовательностью отдельных частей и сложными правилами чтения¹⁷. Иначе говоря, нарочитая сложность, запутанность синтаксического устройства рассматриваемой строфы призвана передать эффект сопротивления языкового материала, возникающий при дешифровке древнего письма.

- 16 Не исключено при этом, что образ текста, заключенного в бутылку, скрепляющий всю конструкцию в целом, в какой-то мере апеллирует к обычаю бросать в воду бутылку с посланием, которая рано или поздно должна достигнуть неведомого адресата. Ср. в статье Мандельштама «О собеседнике» (1913): «Мореплаватель в критическую минуту бросает в воды океана запечатанную бутылку с именем своим и описанием своей судьбы. Спустя долгие годы, скитаясь по дюнам, я нахожу ее в песке, прочитываю письмо, узнаю дату события, последнюю волю погибшего. Я имел право сделать это. Я не распечатал чужого письма. Письмо, запечатанное в бутылке, адресовано тому, кто найдет ее. Нашел я. Значит, я и есть таинственный адресат <...> Читая стихотворение Боратынского, я испытываю то же самое чувство, как если бы в мои руки попала такая бутылка. Океан всей своей огромной стихией пришел ей на помощь, — помог исполнить ее предназначение, и чувство providенциального охватывает нашедшего. В бросании мореходом бутылки в волны и в посылке стихотворения Боратынским есть два одинаковых отчетливо выраженных момента. Письмо, равно и стихотворение, ни к кому в частности определенно не адресованы. Тем не менее оба имеют адресата: письмо — того, кто случайно заметит бутылку в песке, стихотворение — „читателя в потомстве“. Хотел бы я знать, кто из тех, кому попадутся на глаза названные строки Боратынского, не вздрогнет радостной и жуткой дрожью, какая бывает, когда неожиданно окликнут по имени» [Мандельштам, 1913а, с. 50; Мандельштам, 1928, с. 19–20; Мандельштам, 1990, II, с. 146–147].
- 17 Эта строфа должна читаться, видимо, следующим образом: «Чтобы песчаник, приятель ветра и капель, сохранил их (царей) внутри (пирамиды), цари в бутылках (коронах) нацарапали множество цапель и бутылок (картушей)». Вместе с тем она допускает и другое прочтение: «Цари нацарапали в бутылках (картушах) множество цапель и бутылок (корон) с внутренней стороны песчаника, чтобы он (песчаник) сохранил их (царей), находясь снаружи в непрерывном взаимодействии с ветром и каплями». С точки зрения языковой формы оба прочтения не исключают друг друга; они одинаково возможны, подобно тому как возможна разная последовательность восприятия изображения.

Столь же самостоятельное развитие получает и тема Виллона, которому посвящена большая часть рассматриваемого стихотворения в его полном, окончательном варианте (четыре строфы из шести). Так, изначальная характеристика Виллона как «ангела ворующего»¹⁸ развивается в его причисление к небесному клиру: он — «разбойник небесного клира», рядом с которым «не зазорно сидеть» вплоть до конца света¹⁹. Очень вероятно, что здесь обыгрывается ассоциация с евангельским Благоразумным Разбойником, обретшим спасение на кресте [Лк. XXIII, 39–43; ср.: Мф. XXVII, 38, 44; Мк. XV, 27, 32; Ин. XIX, 18]; см. в этой связи: [Гаспаров, 1996, с. 60–61; Гаспаров, 2001, с. 292].

- 18 Ср. в статье «Франсуа Виллон» (1910): «„Я хорошо знаю, что я не сын ангела, венчанного диадемой звезды или другой планеты“, — сказал о себе бедный парижский школьник, способный на многое ради хорошего ужина. Такие отрицания равноценны положительной уверенности» [Мандельштам, 1913, с. 35; Мандельштам, 1928, с. 97; Мандельштам, 1990, II, с. 141]. Цитируется фраза Виллона из его «Большого завещания».

Попутно отметим, что к этой же статье Мандельштама восходит и другое определение Виллона: «беззаботного праха истец». Ср.: «Его бунт больше похож на процесс, чем на мятеж. Он сумел соединить в одном лице истца и ответчика. Отношение Виллона к себе никогда не переходит известных границ интимности. Он нежен, внимателен, заботлив к себе не более, чем хороший адвокат к своему клиенту. Самосострадание — паразитическое чувство, тлетворное для души и организма. Но сухая юридическая жалость, которой дарит себя Виллон, является для него источником бодрости и непоколебимой уверенности в правоте своего „процесса“. Весьма безнравственный, „аморальный“ человек, как настоящий потомок римлян, он живет всецело в правовом мире и не может мыслить никаких отношений вне подсудности и нормы. Лирический поэт, по природе своей, — двуполое существо, способное к бесчисленным расщеплениям во имя внутреннего диалога. Ни в ком другом так ярко не сказался этот „лирический гермафродитизм“, как в Виллоне. Какой разнообразный подбор очаровательных дуэтов: огорченный и утешитель, мать и дитя, судья и подсудимый, собственник и нищий...» [Мандельштам, 1913, с. 33; Мандельштам, 1928, с. 92; Мандельштам, 1990, II, с. 137–138]. По словам М. Л. Гаспарова, в этой статье «говорилось о юридической четкости его <Виллона> расчетов на спасение своего тела и души в разговорах с самим собой, с покровителями, с Богородицею» [Гаспаров, 2001, с. 293].

Чтение *права*, которое встречается в записи Н. Я. Мандельштам («беззаботного права истец» — [Н. Мандельштам, 1990, с. 306; Н. Мандельштам, 2006, с. 442]) и повторяется в некоторых изданиях, не находит подтверждения в автографе стихотворения.

- 19 Слово *сидеть* может иметь при этом и терминологический, пенитенциарный смысл; такое допущение кажется вероятным, если принять во внимание криминальную составляющую в биографии Виллона и хорошо известный факт неоднократного пребывания поэта в тюрьме. Ср. в этой связи обыгрывание выражения *в высшей мере* в стихотворении «Стрижка детей» (1935): «Еще мы жизнью полны в высшей мере», где выражение *высшая мера*, относящееся к смертной казни, сочетается с упоминанием о полноте жизни.

Здесь же возникает и тема черепа, едва ли не сквозная для последнего периода творчества Мандельштама:

Размотавший на два завещанья
Слабовольных имуществ клубок
И в прощаньи отдав, в верещаньи
Мир, который как череп глубок.

Можно сказать, что череп в этот период становится одним из самых символически нагруженных образов мандельштамовской поэзии. Так, в «Стихах о неизвестном солдате» целая гроздь следующих друг за другом метафор черепа разворачивает одновременно несколько насыщенных смысловых линий: тему неизбежного круговорота смерти и рождения, тему разума и человеческой цивилизации, уничтожаемой войной, и, наконец, — это, может быть, особенно важно для анализируемых нами стихов — тему антропоморфности вселенной, как бы вмещающей под куполом человеческой головы²⁰.

Каждая из этих символических трактовок по отдельности, разумеется, подчеркнута традиционна. Череп-чаша, из которой живые пьют, вспоминая мертвых, или череп как небесный купол²¹ — все это образы настолько глубоко укорененные в культуре, что практически бессмысленно говорить об их источниках и подтекстах. Некоторые из них Мандельштам указывал в «Стихах о неизвестном солдате» сам (шекспировский «Гамлет»), другие подлежат расшифровке²², тогда как третьи теряются в области некоего общекультурного фонда. Очевидно, что в интересующем нас стихотворении «Чтоб приятель и ветра

- 20 «Для того ль должен череп развиться / Во весь лоб — от виска до виска, — / Чтоб в его дорогие глазницы / Не могли не вливаться войска? / Развивается череп от жизни / Во весь лоб — от виска до виска, / Чистотой своих швов он дразнит себя, / Понимающим куполом яснится, / Мыслью пенится, сам себе снится — / Чаша чаш и отчизна отчизне — / Звездным рубчиком шитый чепец — / Чепчик счастья — Шекспира отец...» [Мандельштам, 1990, I, с. 244].
- 21 Образ чаши из черепа, восходящий в европейской традиции, условно говоря, к Геродоту (кн. IV: «Мельпомена», § 65 [Геродот, 1993, с. 203]), неоднократно переживал своеобразные «вспышки популярности». Одна из них несомненно приходится на начало XX в. в России, когда мотив черепа-кубка (как и мотив черепа — небесного свода) чрезвычайно распространен как в поэзии, так и в прозе, от романа Зинаиды Гippiус («Чертова кукла», глава «Черепки»), например, до поэм Хлебникова («Написанное до войны», «Война в мышеловке», «Ошибка смерти») и Маяковского («Флейта-позвоночник»).
- 22 Ср. анализ одной из поэтических характеристик черепа в «Стихах о неизвестном солдате» — *чепчик счастья*: [Литвина и Ф. Успенский, 2011; Литвина и Ф. Успенский, 2011a].

и капель» в той или иной степени затрагивается весь этот круг тем. Особенно здесь стоит выделить смысловой акцент, возникающий в связи с Благоразумным Разбойником, когда череп ассоциируется с адамовой головой, лежавшей, по преданию, у подножия Голгофы (напомним, что и само слово *Голгофа* исходно означает ‘череп’).

Нельзя не отметить, наконец, что череп у Мандельштама может служить и символом многоголосицы, в которой поэтическая речь едва отличима от языка птиц и слышится как щебет, чириканье и верещанье²³. Так, в воспоминаниях Н. Я. Мандельштам мы обнаруживаем реплику, относящуюся ко времени создания «Стихов о неизвестном солдате»: «Мандельштам поверил, что мучившие его стихи — не призрак, только после того, как в них появился дифирамб человеку, его интеллекту и особой структуре. Я говорю о строфе, где человеческий череп назван „чашей чаш“ и „отчизной отчизны“ <sic!>. „Смотри, как у меня череп расщебетался, — сказал Мандельштам, показывая мне листочек, — теперь стихи будут“» [Н. Мандельштам, 1999, с. 493–494]. По другим сведениям, Мандельштам говорил: «Смотри, как у меня расчирикался череп» ([Гаспаров, 1996, с. 74], со ссылкой на устное сообщение Н. Я. Мандельштам). Верещанье тем самым непосредственно соотнесено с темой черепа и в инте-

23 Ср. в первой печатной редакции статьи «Франсуа Виллон», 1913 г.: «Как птицы трубадуров, Виллон „пел на своей латыни“» [Мандельштам, 1913, с. 34]. В публикации 1928 г. вместо слова *птицы* появляется *принцы*: «Как принцы трубадуров...» [Мандельштам, 1928, с. 95]. Надо полагать, что это опечатка, не замеченная автором: действительно, заключая фразу о латыни в кавычки, Мандельштам со всей очевидностью подчеркивал ее цитатный характер; судя по всему, здесь имеется в виду топос из поэзии трубадуров, нашедший отражение, например, в «Персевале» Кретьена де Труа, где «птицы поют нежно поутру на своей латыни» (Et cil oisel en lor latin / Cantent doucement au matin) [Мейлах, 1975, с. 14, 138]; ср. то же в «Романе об Александре» Александра Парижского (ветвь IV, 3.352): «Был май, когда цветут сады и птицы поют приятно на своей латыни» (Ce fu el mois de mai, que florissent garden. Que cil oiselet chantent souef en lor latin). Этот образ Мандельштам использовал и в собственных стихах (ср. «Аббат», 1915 г.: «Как птицы на своей латыни / Молились Богу в старину»). В современных изданиях статьи о Франсуа Виллоне, как правило, воспроизводится вариант 1928 г. со словом *принцы* — даже и в тех случаях, когда текст публикуется по первой редакции 1913 г. (так в изд.: [Мандельштам, 1990, II, 140, стр. 437]; слово *принцы* находим и в изд.: [Мандельштам, 2001, с. 500], может быть, наиболее авторитетном из существующих изданий). Это чтение следует признать ошибочным.

Следует иметь в виду, что «латынь» (*latin*) в старофранцузском языке могло иметь значение ‘птичий щебет’ [Godefroy, IV, с. 735; ср. также: Barbazan, 1759, с. 227; Lacombe, 1766, с. 296]; авторы благодарны М. С. Гринбергу за данное указание. Возможно, у Мандельштама, имевшего опыт изучения старофранцузского, это устойчивое обозначение птичьего щебета как латыни может превращаться в метафору, кодирующую поэтическую речь.

ресующем нас стихотворении, где птичьи образы (от нарисованных цапель в начале до живых жаворонков в конце) проходят через весь текст.

*

Как мы видели, в первоначальном (кратком) варианте рассматриваемое стихотворение имеет явные политические коннотации: поэт говорит о стране, в которой он живет, и о себе. Между тем в полном варианте на первый план выдвигается другая тема — мнимого и подлинного бессмертия: цари, которые рисуют цапель и наделяют мертвецов всякой всячиной, противопоставляются Виллону, который завоевал себе место на небе, — поэту-небожителю. Стихотворение теряет политическую актуальность и приобретает вневременной смысл: подлинное, незыблемое противопоставляется случайному и эфемерному. При этом то, что рассчитано на будущее — пирамиды, гробницы, надписи царей и т. п., — оказывается незначительным (ср. *пустячок пирамид*), тогда как такие, казалось бы, мимолетные явления, как пение птиц или «верещанье» поэта, получают космические масштабы — они живут, покуда жив мир (и наоборот): монументальное оказывается преходящим, а мимолетное становится вечным.

Кажется очевидным вместе с тем, что изобразительно-иконические интенции²⁴ в окончательном варианте стихотворения доминируют над оценочно-идеологическими.

24 В частности, именно в таком — иконическом — ключе следует интерпретировать, по-видимому, и явный сбой ритма в заключительной строке стихотворения. Порожденная этим сбоем внезапная остановка синхронизована со смысловым наполнением финала — «И пред самой кончиною мира / Будут жаворонки звенеть...». Конец мира здесь — это, по сути дела, конец поэтической интонации, обрыв дыхания, до последнего дышащегося в песне жаворонка. Ср. в этой связи: [Ф. Успенский, 2010a].

Литература

БАС — БАС. Словарь современного русского литературного языка [Большой академический словарь]. Т. I–XVII. М.; Л., 1948–1965.

Гаспаров, 1996 — *Гаспаров М. Л.* О. Мандельштам: гражданская лирика 1937 года. М., 1996.

Гаспаров, 2001 — *Гаспаров М. Л.* Две готики и два Египта в поэзии О. Мандельштама // Гаспаров М. Л. О русской поэзии. Анализы, интерпретации, характеристики. СПб., 2001.

Гаспаров, 2001a — *Гаспаров М. Л.* Комментарии // Мандельштам О. Стихотворения. Проза. М., 2001.

Геродот, 1993 — *Геродот.* История. В девяти книгах / Перевод и примечания Г. А. Стратановского. М., 1993.

Липкин, 1987 — *Липкин С. И.* Угль, пылающий огнем: Встречи и разговоры с Осипом Мандельштамом // Литературное обозрение. 1987. № 12.

Литвина и Ф. Успенский, 2011 — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Чепчик счастья: К интерпретации одного образа в «Стихах о неизвестном солдате» Осипа Мандельштама // *Toronto Slavic Quarterly*. 2011. № 35: Winter.

Литвина и Ф. Успенский, 2011a — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Калька или метафора? Опыт лингвокультурного комментария к «Стихам о неизвестном солдате» Осипа Мандельштама // Вопросы языкознания. 2011. № 6.

Литвина и Ф. Успенский, 2012 — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Из наблюдений над поведением термина в поэзии Осипа Мандельштама // От значения к форме, от формы к значению: Сборник статей в честь 80-летия члена-корреспондента РАН Александра Владимировича Бондарко. М., 2012.

Мандельштам, 1913 — *Мандельштам О. Э.* Франсуа Виллон // Аполлон. 1913. № 4.

Мандельштам, 1913a — *Мандельштам О. Э.* О собеседнике // Аполлон. 1913. № 2.

Мандельштам, 1928 — *Мандельштам О. Э.* О поэзии: сборник статей. Л., 1928.

Мандельштам, 1990, I–II — *Мандельштам О. Э.* Сочинения в двух томах / Подг. текста А. Д. Михайлова и П. М. Нерлера. Т. I–II. М., 1990.

Мандельштам, 1992 — *Мандельштам О. Э.* Собрание произведений: Стихотворения. Проза / Сост., подгот. текста и примеч. С. В. Василенко и Ю. Л. Фрейдина. М., 1992.

Мандельштам, 2001 — *Мандельштам О. Э.* Стихотворения. Проза / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Л. Гаспарова. М., 2001.

Н. Мандельштам, 1990 — *Мандельштам Н. Я.* Комментарий к стихам [О. Э. Мандельштама] 1930–1937 гг. // Жизнь и творчество О. Э. Мандельштама: Воспоминания, материалы к биографии, «новые стихи», комментарии, исследования. Воронеж, 1990.

Н. Мандельштам, 1999 — *Мандельштам Н. Я.* Вторая книга / Предисл. и примеч. А. Морозова; подгот. текста С. Василенко. М., 1999.

Н. Мандельштам, 2006 — *Мандельштам Н. Я.* Третья книга / Сост. Ю. Л. Фрейдин. М., 2006.

Мейлах, 1975 — *Мейлах М. Б.* Язык трубадуров. М., 1975.

Михельсон, I–II — *Михельсон М. И.* Русская мысль и речь: свое и чужое — опыт русской фразеологии: Сборник образных слов и иносказаний. Т. I–II. СПб., б. г.

Семенко, 1990 — *Семенко И. М.*, сост. Новые стихи О. Э. Мандельштама // Жизнь и творчество О. Э. Мандельштама: Воспоминания, материалы к биографии, «новые стихи», комментарии, исследования. Воронеж, 1990.

Успенский, 1996 — *Успенский Б. А.* Анатомия метафоры у Мандельштама // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996. См. наст. изд.

Ф. Успенский, 2009 — *Успенский Ф. Б.* Молоток Некрасова и карандаш Фета: О гражданских стихах О. Э. Мандельштама // *Toronto Slavic Quarterly*. 2009. № 28: Spring.

Ф. Успенский, 2010 — *Успенский Ф. Б.* Молоток Некрасова: «Квартира» О. Мандельштама между стихами о стихах и гражданской поэзией 1933 года // Дар и крест: Памяти Натальи Трауберг / Сост.: Е. Рабинович, М. Чепайтите. СПб., 2010.

Ф. Успенский, 2010а — *Успенский Ф. Б.* Об отдельных случаях неявной иконичности в русской литературе // Исследования по лингвистической семиотике: сборник статей к юбилею Вяч. Вс. Иванова. М., 2010.

Ушаков I–IV — *Ушаков Д. Н.* Толковый словарь русского языка. Т. I–IV. М., 1934–1940.

Barbazan, 1759 — *Barbazan E.* L'Or dette de Chevalerie avec une Dissertation sur l'origine de la langue François; une Essai sur les étimologies; quelques Contes anciens; et un Glossaire pour en faciliter l'intelligence. Paris, 1759.

Godefroy I–X — *Godefroy F.* Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du LXe au XVe siècle. Vol. I–X. Paris, 1881–1902.

Lacombe, 1766 — *Lacombe F.* Dictionnaire de vieux langage François. Enrichi des Passages tirés de Manuscrits en Vers et en Prose, des Actes Publics, des Ordonnances des nos Roi, etc. Paris, 1766.

Часть I. Поэтика

К поэтике Хлебникова: проблемы композиции

Исправленный вариант работы, опубликованной в изд.:
Б. А. Успенский. Поэтика композиции. СПб., 2000 (с. 283–290).

Поэзия Хлебникова очень часто представляет определенную — сознательную или бессознательную — зашифровку текста (обусловленную отчасти собственно эстетическими задачами¹, отчасти — представлениями автора о языке², наконец, в значительной степени, — эзотерической автокоммуникацией, то есть максимальным совпадением в одном лице отправителя и получателя текста), и в этом смысле то или иное произведение может рассматриваться как своеобразная криптограмма, которая нуждается в разгадке (дешифровке). Зашифровка может проявляться в использовании необычных форм (диалектных, иноязычных или специально созданных) или в более или менее сознательном нарушении обычных связей между сегментами текста — как между словами или морфемами (нарушение грамматических связей), так и между предложениями и большими отрезками текста. Именно последний случай будет нас прежде всего интересовать: речь пойдет о своеобразии композиции стиха у Хлебникова, причем композиция трактуется в терминах точек зрения (повествовательной перспективы) [см.: Успенский, 2000, с. 9–20].

В стихах Хлебникова нередко представлена мена точек зрения (динамика авторской позиции), которая, однако, может быть замаскирована употреблением одних и тех же местоименных форм по отношению к разным лицам. Так, в стихотворении, формально написанном от 1-го лица («я»), может тем не менее происходить изменение авторской позиции (точки зрения), поскольку «я» в разных местах одного и того же текста фактически наполняется различным содержанием (соотносится с разными лицами). Ср. отрывок из стихотворения «Мрачное» [Хлебников, II, с. 96], который повторен также в «Войне в мышеловке» [Хлебников, II, с. 258; Хлебников, 1986, с. 465]:

- 1 Отсюда, в частности, и характерная затрудненность формы, мобилизующая энергию читателя и создающая как бы дополнительное смысловое напряжение.
- 2 В этом плане представляется перспективным сопоставление Хлебникова и Третьяковского.

Я умер, я умер, и хлынула кровь
По латам широким потоком.
Очнулся я иначе, вновь
Окинув *вас* война оком.

Семантическая переключка слов «латы» и «воин» позволяет догадываться, что «я» во втором предложении не совпадает с «я» в первом (ср.: «очнулся я *иначе*»); более того, это первое «я» называется во втором случае местоимением 2-го лица — «вы»: итак, в процессе стихотворного повествования «я» изменилось в «вы», будучи вытеснено другим «я», — в связи с изменением точки зрения.

Аналогичное явление можно наблюдать в стихотворении «Моих друзей летели сонмы» [Хлебников, III, с. 25; Хлебников, 1986, с. 103]. Одни и те же субъекты здесь обозначаются сначала в 3-м лице (при повествовании от 1-го лица!), а затем — неожиданно — местоимением 1-го лица, не совпадающим при этом с 1-м лицом предыдущего текста. Иначе говоря, «они» переходит в «мы», никак не соотносящееся с тем «я», которое фигурировало раньше. Ср.:

Моих друзей летели сонмы.
Их семеро, *их* семеро, *их* сто!
И после испустили стон *мы*,
Нас отразило властное ничто.
Дух облака, одетый в кожух,
Нас отразил, печально непохожих.

Затем, однако, те же субъекты снова начинают обозначаться в 3-м лице: «мы» непосредственно предшествующего текста изменяется в «они», знаменующая возвращение к первоначальной авторской позиции. Ср.:

Теперь *их* грёзный кубок вылит.
О, роковой ста милых вылет!

Ср., наконец, появление всех трех грамматических лиц в заключительной фразе стихотворения:

А *вы*, проходя по дорожке из мауни,
Ужели *нас* спросите тоже, куда *они*?

Местоименная форма 1-го лица («нас») соответствует здесь форме 1-го лица начала стихотворения («моих»), но, между тем, местоимение 3-го лица

(«они») соответствует местоимению 1-го лица («мы») середины стихотворения. Таким образом, композиционно дело идет в данном случае о тексте в тексте.

В приведенных примерах в результате динамики авторской позиции одни и те же наименования соотносятся на протяжении повествования с разными лицами; одновременно одни и те же лица именуются различным образом — взаимно противопоставленными местоименными формами. В ряде случаев имеет место только последнее.

Так, в «Ночном бале» [Хлебников, III, с. 284–285; Хлебников, 1960, с. 186–187; Хлебников, 1986, с. 178] разбойник, от лица которого ведется рассказ (в 1-м лице), неожиданно называется в конце стихотворения местоимением 2-го лица («Ты стоял лесным разбойником... Тихо смотришь на кистень»). Иначе говоря, сообщение от лица разбойника переходит в сообщение, обращенное к нему самому: один и тот же субъект обозначается сначала местоимением «я», а затем местоимением «ты»³.

Стихотворение «Гонимый — кем, почему я знаю?»⁴ [Хлебников, II, с. 111–113; Хлебников, 1960, с. 79–80, Хлебников, 1986, с. 77–78] начинается от 1-го лица; затем субъект, обозначавшийся местоимением 1-го лица («я»), называется в 3-м лице («он»), то есть меняется перспектива описания («я» → «он»). В свою очередь, в конце стихотворения «он» опять меняется в «я» («он» → «я»). Повествование от 1-го лица, таким образом, о к а й м л я е т текст, выступая в функции композиционной рамки произведения⁵. Уместно отметить, что переходу от 1-го лица к 3-му приблизительно соответствует и изменение грамматического времени повествования — а именно, переход от настоящего времени к прошедшему, который также указывает на динамику авторской позиции (изменение точки зрения в плане временной перспективы) [см.: Успенский, 2000, с. 121–130].

Ср.:

Гонимый — кем, почему я знаю?

.....

Бегу в леса, ущелья, пропасти

- 3 Следует оговориться, что в данном случае возможно рассматривать текст в 1-м лице как прямую речь, помещенную в виде цитаты в основной текст стихотворения.
- 4 Название «Конь Пржевальского», под которым это стихотворение фигурирует в сб. «Пощечина общественному вкусу» (М., 1912) и в некоторых других изданиях, было приписано Д. Бурлюком. См.: [Хлебников, II, с. 307].
- 5 Надо сказать, что и во всех прочих примерах, цитируемых в настоящей статье, изменение точки зрения может быть в принципе связано с обозначением композиционной рамки (которая может проявляться при этом только в конце, но не в начале текста, когда соответствующая мена точек зрения образует формальную концовку). В данном случае, однако, связь эта прослеживается особенно наглядно.

И там живу сквозь птичий гам,
 Как снежный сноп, сияют лопасти
 Крыла, сверкавшего врагам.

.....
 И я, как камень неба, неся
 Путем не нашим и огнистым.
 Люди изумленно изменяли лица,
 Когда я падал у зари.
 Одни просили удалиться,
 А те молили: «Озари».

.....
 С венком из молний белый черт
 Летел, крутя власы бородки:
 Он слышит вой власатых морд
 И слышит бой в сквородки.
 Он говорил: «Я белый ворон, я одинок...»

.....
 И в этот миг к пределам горшим
 Летел я, сумрачный, как коршун.
 Воззреньем старческим глядя на вид земных шумих,
 Тогда в тот миг увидел их.

Наконец, и в стихотворении «Меня проносят на слоновых...» [Хлебников, 1940, с. 259; Хлебников, 1986, с. 87–88], ключ к содержательной интерпретации которого был найден Вяч. Вс. Ивановым⁶, местоимение 3-го лица («он») в заключительной строфе соответствует по смыслу местоимению 1-го лица («я») во всем предшествующем тексте, тогда как местоимение 1-го лица в этой строфе («Он с нами, на нас, синеокий») соответствует местоимению 2-го лица предшествующего текста («вы» — обращение к девам, несущим героя и в своей совокупности образующим слона). Иначе говоря, если все стихотворение, кроме последней строфы, дается от лица героя в 1-м лице, то последняя строфа написана от лица дев, его несущих. Ср.:

Меня проносят на слоновых
 Носилках — слон девицедымный.
 Меня все любят — Вишну новый,

6 См.: [Иванов, 1967]. Это стихотворение вдохновлено индийской миниатюрой, изображающей воплощение бога Вишну, которого несут девы, — так, что сплетение их тел образует контуры слона.

Сплетя носилок призрак зимний.

.....
 А я, Бодисатва на белом слоне,
 Как раньше, задумчив и гибок.
 Увидев то, дева ответила мне
 Огнем благодарных улыбок.

.....
 Узнайте, что быть тяжелым слоном
 Нигде, никогда не бесчестно.
 И вы, зачарованы сном,
 Сплетайтесь носилками тесно.

Волну клыка как трудно повторить,
 Как трудно стать ногой широкой.
 Песен с венками, свирелей завет.
 Он с нами, на нас, синеокий.

Итак, то, что в обычных условиях характеризует несколько отдельных текстов, объединяется у Хлебникова в одном произведении. Иначе можно сказать, что в соответствующих произведениях *нарушаются нормальные условия связности текста*. Само нарушение этих условий является признаком изменения точки зрения (динамики авторской позиции).

Следует отметить, что в отдельных случаях совмещение различных точек зрения может быть предельно концентрировано в хлебниковском тексте — сосредоточено в пределах одной фразы. В этом случае мы наблюдаем нарушение обычных синтаксических связей.

Именно таким образом может быть истолкован известный пример из поэмы «Немотичей и немичей» [Хлебников, II, с. 192]⁷, на который в свое время обратил внимание Р. О. Якобсон [см.: Якобсон, 1921, с. 34]:

«О пощади меня, панич».
 Но тот «не можем» *говорю*⁸

7 Название «Война — смерть», под которым эта поэма была опубликована в сборнике «Союз молодежи» (1913 г.), по-видимому, было приписано Д. Бурлюком (см.: [Хлебников, 1940, с. 407]).

8 В публикации 1913 г., которую цитирует Р. О. Якобсон и которая воспроизводится затем в хлебниковском «Собрании произведений» [Хлебников, II, с. 192], вместо «не можем» напечатано «не может». Фраза «не можем» читается в автографе данной поэмы (см.: [Хлебников, 1940, с. 408]).

Можно считать, что здесь имеет место мгновенный перескок на точку зрения панича: форма «говорю» дана с его точки зрения, тогда как текст, предшествующий фразе «не можем», излагается с противоположной авторской позиции. Граница между разными точками зрения здесь предельно фиксирована.

Чередование разных точек зрения во фразе может проявляться у Хлебникова и в изменении формы времени. См., например, в стихотворении «Тризна»: «Мы *стоим*, *хранили* тишь» [Хлебников, II, с. 229; Хлебников, 1986, с. 94]. Аналогичные примеры из хлебниковских поэм приведены у Вл. Маркова [см.: Markov, 1962, с. 100].

Литература

Иванов, 1967 — *Иванов Вяч. Вс.* Структура стихотворения Хлебникова. «Меня проносят на слоновых...» // Труды по знаковым системам. Вып. III. Тарту, 1967. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 198).

Успенский, 2000 — *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. СПб., 2000.

Хлебников, I–V — *Хлебников В.* Собрание произведений / Под ред. Ю. Н. Тынянова и Н. Л. Степанова. Л., 1928–1933. Т. I–V.

Хлебников, 1940 — *Хлебников В.* Неизданные произведения / Ред. и коммент. Н. И. Харджиева и Т. С. Гриц М., 1940.

Хлебников, 1960 — *Хлебников В.* Стихотворения и поэмы / Вступ. ст., подг. текста и примеч. Н. Л. Степанова. Л., 1960.

Хлебников, 1986 — *Хлебников В.* Творения / Сост., подг. текста и коммент. В. П. Григорьева и А. Е. Парниса. М., 1986.

Якобсон, 1921 — *Якобсон Р. О.* Новейшая русская поэзия. набросок первый. Прага, 1921.

Markov, 1962 — *Markov V.F.* The Longer Poems of Velemir Khlebnikov. Berkley and Los Angeles, 1962.

Часть II. История литературы

Время в гоголевском «Носе» («Нос» глазами этнографа)

Публикуется по изд.:

Б. А. Успенский. Историко-филологические очерки. М., 2004 (с. 49–68).

Никоторого числа. День был без числа
(Гоголь. «Записки сумасшедшего»)

Малороссийские и петербургские повести Гоголя отчетливо противопоставлены по своему стилю. Первые связаны с фольклорно-этнографической традицией, во вторых эта связь совсем не столь очевидна. Тем не менее, она прослеживается и здесь: этнограф, внимательно читающий «Петербургские повести», не может не заметить в ряде случаев сходства образов Гоголя с образами народной мифологии.

Наглядной иллюстрацией может служить концовка «Шинели»: коломненский будочник видит привидение, которое по мере удаления от него становится выше ростом [с. 174, ср. с. 461]¹. Это отвечает образу лешего, который может увеличиваться в размерах по мере удаления от смотрящего на него человека, создавая, так сказать, эффект обратной перспективы². На этом примере видно, что фантастика в «Петербургских повестях» совсем не всегда принимает гофманианские формы, она может иметь фольклорный характер.

В некоторых случаях этнографический комментарий позволяет лучше понять не только отдельные образы (как мы это видели на примере «Шинели»), но и самый сюжет произведения. Мы постараемся показать это на примере гоголевского «Носа»: речь пойдет о времени как сюжетообразующем — или, говоря точнее, сюжетомотивирующем — факторе в этой повести.

- 1 Ссылки на страницы в тексте нашей работы без дополнительного указания источника здесь и далее относятся к III тому академического собрания сочинений Гоголя (см.: [Гоголь, I–XIV]).
- 2 См. о лешем: [Добровольский, 1908, с. 4; Толстой, 1995, с. 259]. Вообще о способности лешего меняться в размерах см.: [Зеленин, 1914–1916, с. 749, 804; Максимов, XVIII, с. 79–80; Балов, 1902, с. 87; Перетц, 1894, с. 8; Ушаков, 1896, с. 158; Чулков, 1782, с. 192; Кагаров, 1918, с. 15; Афанасьев, II, с. 330; Забелин, II, с. 302].

Цирюльник Иван Яковлевич обнаруживает нос майора Ковалева 25 марта [с. 49]. В этот день церковь отмечает праздник Благовещения. Праздник этот, как правило, приходится на Великий пост, и Иван Яковлевич находит нос в хлебе, который дает ему супруга. На Благовещение во время поста, правда, разрешена рыба, но ни в коем случае не мясо, тем более нос в хлебе оказывается чем-то едва ли не кощунственным. Как говорит Иван Яковлевич, «хлеб — дело печеное, а нос совсем не то» [с. 50]. Так для читателя вводится тема кощунства, актуальная вообще для этого произведения³. Мотив антропофагии, чуть было не осуществившейся, — ужасный сам по себе — усугубляется тем обстоятельством, что это могло произойти в Великий пост, да еще и на двенадцатый праздник.

Майор Ковалев обретает нос на своем лице 7 апреля [с. 73]. В настоящее время это тот же день Благовещения, но по грегорианскому, а не юлианскому календарю: 7 апреля по новому стилю соответствует 25 марта по старому. В XIX в. разница между грегорианским и юлианским календарем составляла не тринадцать дней (как в XX и XXI вв.), а двенадцать, следовательно, Благовещение приходилось на 6 апреля нового стиля: значит, майор Ковалев обретает свой нос на следующий день после Благовещения по новому стилю.

Итак, нос исчезает с лица майора в день Благовещения по старому стилю и появляется вновь на следующий день после Благовещения по новому стилю. Едва ли это случайно. Но как объяснить это совпадение?

Кажется, что разгадка кроется в народных поверьях, связанных с восприятием времени.

Следует иметь в виду, что в районах межконфессионального пограничья, где в непосредственной близости и контакте живут православные, пользующиеся юлианским календарем, и католики, пользующиеся календарем грегорианским, промежуток времени, отделяющий одноименные православные и католические праздники, может считаться «нечистым», как бы несуществующим, — подобно Касьянову дню и другим дням, в которых может быть усмотрено искусственное вмешательство человека в естественный временной процесс.

Касьянов день (29 февраля старого стиля) считался особенно опасным, и всякая деятельность в этот день могла приводить к отрицательным последствиям. В некоторых местах в этот день было принято спать до обеда, чтобы таким образом переспать самое опасное время⁴ — иначе говоря, предполагался как бы временный уход из жизни⁵. Отношение к Касьянову дню определило

3 Ср. затем описание молитвы носа в Казанском соборе. См. ниже, примеч. 30.

4 См.: [Максимов, XVII, с. 61].

5 См. вообще об ассоциации сна и смерти в русских народных представлениях: [Успенский, 2002, с. 23–25].

восприятие високосного года как несчастливого, опасного времени. Оно определило, наконец, и восприятие самого св. Касьяна, который может пониматься как враг рода человеческого и так или иначе ассоциируется вообще с нечистой силой⁶; этот образ Касьяна отразился в гоголевском «Вие»⁷. Подобно Касьянову дню, неблагоприятным считался в свое время дополнительный 13 месяц, который вставлялся при счислении времени по луне через каждые 2 года во избежание смещения сезонных сроков по дням 12-месячного лунного года (так называемый «связанный» или лунно-солнечный тип лунного года — в отличие от «свободного» типа, принятого в мусульманских странах, когда год состоит всегда из 12 лунных месяцев). Отсюда объясняется, между прочим, представление о неблагоприятных свойствах числа 13⁸. Вообще всякое дополнительное время, обусловленное пересчетом дней, как правило, признается заведомо несчастливым, т.е. расценивается как *б е з в р е м е н ь*⁹. Поэтому, видимо, в некоторых календарных системах число дней в месяце не могло превышать 30, в результате чего в тех месяцах, в которых был 31 день, считалось два первых числа¹⁰; известны и такие календари, где последний день месяца всегда называется «тридцатым» — даже и в том случае, когда число дней в месяце меньше 30¹¹.

Можно сказать, что это виртуальное, а не реальное время¹². Это время, которого нет: оно создано человеком, а не Богом, и, следовательно, здесь проявляется власть демонов, здесь могут происходить самые фантастические

6 См.: [Мендельсон, 1897; Чичеров, 1958; Максимов, XVII, с. 59–62; Назаревский, 1963, с. 10; Назаревский, 1969, с. 42–44].

7 См.: [Назаревский, 1969].

8 См.: [Степанов, 1909, с. 44].

9 Соответственно может объясняться семантика самого слова *безвременье*, среди значений которого фигурируют такие, как ‘бедовое время’, ‘беда’, ‘несчастье’, ‘горе’, ‘неудача’, ‘невзгодье’, ‘злыдни’ и т. п. (см.: [Даль, I, стлб. 148]).

10 Ср.: [Степанов, 1917, с. 30–31].

11 См.: [Бикерман, 1975, с. 24, 95 (примеч. 28)]. — Ср. у Плутарха: «Гермес, <...> играя с луной в шашки, отыграл семнадцатую часть каждого из ее циклов, сложил из них пять дней и приставил их к тремстам шестидесяти; и до сих пор египтяне называют их „вставленными“ и „днями рождения богов“» («Об Исиде и Осирисе», 12).

12 Ср. фантастические даты (относящиеся именно к виртуальному времени) в «Записках сумасшедшего»: «Год 2000 апреля 43 числа» [с. 207], «Март-обря 86 числа» [с. 208], «Никоторого числа. День был без числа» [с. 210]. «Числа не помню. Месяца тоже не было» [с. 210], «Февруарий тридцатый» [с. 211], «Январь того же года, случившийся после февраля» [с. 212]. Существовало при этом, что «Записки сумасшедшего» явно переключаются с «Носом»: так, здесь говорится о *носах*, живущих на луне отдельно от человека. Ср.: «<...> самая луна такой нежный шар, что люди никак не могут жить, и там теперь живут только одни носы. И потому-то самому мы не можем видеть носов своих, ибо они все находятся в луне» [с. 212].

события. Именно таким образом воспринимался, в частности, в Белоруссии период времени между православным и католическим Благовещением¹³; несомненно, то же самое имело место и на Украине. Гоголь, специально интересовавшийся народными обычаями — мы знаем это не только по его художественным произведениям, но и по его многочисленным этнографическим выпискам¹⁴, — вполне мог быть знаком с такого рода поверьями.

Итак, период между 25 марта и 6 апреля (по новому стилю) — виртуальное, «нечистое» время, и это отвечает тому, что происходит в данный период времени с майором Ковалевым. Но майор Ковалев, несомненно, жил по русскому (юлианскому) календарю: соотнесение даты нового и старого стиля едва ли могло быть для него актуально. Вместе с тем оно могло быть актуально для самого Гоголя, и мы можем предположить, что здесь представлено восприятие времени не героя повести, а ее автора: иначе говоря, здесь отражается авторское сознание, а не сознание персонажа.

Слияние авторского времени (или, говоря точнее, времени рассказчика) со временем персонажа может выступать у Гоголя как осознанный прием. Так, в «Мертвых душах» автор пользуется случаем, чтобы дать характеристику Манилова в то время, когда Манилов ведет Чичикова в дом¹⁵. Точно так же Гоголь дает характеристику Ноздрева в то время, когда тот с Чичиковым едет к себе домой¹⁶. Равным образом история самого Чичикова в конце первого тома «Мертвых душ» рассказывается в то время, когда Чичиков спит в бричке, покидая губернский город N¹⁷. В «Мертвых

13 См.: [Никифоровский, 1897, с. 100, № 689; Federowski, I, с. 289, № 1519]. Ср. также об аналогичном восприятии периода между православным и католическим днем св. Георгия [Никифоровский, 1897, с. 126, № 915 и с. 142, № 1047].

14 Эти выписки составили значительную часть девятого тома академического собрания сочинений (см.: [Гоголь, IX, с. 415 и сл.]). Об интересе Гоголя к «нечистому» времени особенно красноречиво свидетельствует «Ночь перед Рождеством»; ср. заметку о ночи накануне Рождества в его записной книжке 1846–1851 гг.: «Всяк заблудится, кто в это время в дороге» [Гоголь, VII, с. 361].

15 Эта характеристика заканчивается словами: «<...> мне пора возвратиться к нашим героям, которые стояли уже несколько минут перед дверями гостиной, взаимно упрашивая друг друга пройти вперед» [Гоголь, VI, с. 26].

16 Ср.: «Так как разговор, который путешественники вели между собою, был не очень интересен для читателя, то сделаем лучше, если скажем что-нибудь о самом Ноздрева <...>»; охарактеризовав Ноздрева, автор говорит: «Между тем три экипажа подкатили уже к крыльцу дома Ноздрева» [Гоголь, VI, с. 70, 72].

17 Ср.: «Наконец и дорога перестала занимать его, и он стал слегка закрывать глаза и склонять голову к подушке. Автор признается, этому даже рад, находя таким образом случай поговорить о своем герое <...>». Позднее, возвращаясь к прерванному повествованию, автор говорит: «Но мы стали говорить довольно громко, позабыв, что герой наш, спавший во все

душах» автор оказывается во времени персонажей, которых он описывает; в «Носе», напротив, персонажи оказываются в авторском времени.

Обратимся к истории текста. Первоначальный набросок повести относится к 1832 г. [с. 650], первая полная черновая редакция — к 1833–1834 гг. [с. 651], беловая рукопись, предназначенная для издания в «Московском наблюдателе» (сохранилось только начало этой рукописи), датируется 1835 г. [с. 652]. Редакция московского журнала отказалась печатать повесть Гоголя [с. 652–653], после чего «Нос» в 1836 г. был опубликован в третьей книге «Современника». Наконец, последняя (окончательная) редакция «Носа» появляется в третьем томе «Сочинений» Гоголя 1842 г. Эта редакция и воспроизводится в настоящее время в изданиях гоголевского текста — с восстановлением цензурных купюр (в том числе и купюр, сделанных самим Гоголем из опасения цензурных запретов) и с устранением стилистической и грамматической правки, которая, как предполагается, не принадлежит автору.

Следует подчеркнуть, что текст повести, предназначенный для публикации, был завершен Гоголем до поездки за границу: в это время григорианский календарь едва ли был для Гоголя актуален, он вряд ли мыслил в этих терминах. Существенно при этом, что интересующие нас даты — 25 марта и 7 апреля — появляются лишь в окончательной редакции, опубликованной в 1842 г.

Гоголь работал над беловой рукописью «Носа» с конца января по середину марта 1835 г. [с. 652–653]. За границу он выезжает в июне 1836 г. и остается там до осени 1839 г., потом летом 1840 г. снова едет за границу и в октябре 1841 г. возвращается в Россию. Третья книга «Современника», в которой был опубликован «Нос», вышла осенью 1836 г.¹⁸, когда Гоголя уже не было в России.

Надо полагать, что интересующие нас изменения (отразившиеся в окончательной редакции «Носа») были внесены именно во время пребывания за границей. Естественно предположить при этом, что они были связаны с празднованием католического Благовещения, когда Гоголь особенно остро должен был почувствовать разницу во времени между православным и католическим праздником.

Благовещение он встречал в Риме в 1837, 1838, 1839 и 1841 гг. По-видимому, в один из этих годов Гоголь и внес в текст повести соответствующие даты (25 марта и 7 апреля), придав сюжету новый поворот. Скорее всего, это случилось в 1837 г.: ведь Гоголь попадает в Рим 25 марта 1837 г. по новому стилю, когда

время рассказа его повести, уже проснулся и легко может услышать так часто повторяемую свою фамилию. Он же человек обидчивый и недоволен, если о нем изъясняются неуважительно» [Гоголь, VI, с. 222, 245].

18 Цензурное разрешение датировано сентябрем 1836 г., книга вышла в свет не позднее 9 октября (см.: [Гоголь, XI, с. 14]).

папская столица отмечала день католического Благовещения¹⁹. Двенадцатью днями позже, 6 апреля по новому стилю, здесь же Гоголь празднует православное Благовещение (по всей видимости, в русской посольской церкви); впервые он встречал его за границей. Эти впечатления и могли стимулировать выбор дат.

В общей сложности Гоголь работал над «Носом» около десяти лет. Любопытно, что в течение этой работы он несколько раз меняет датировку событий. Рассмотрим, как именно это происходит.

В нашем распоряжении имеются следующие тексты:

I. Первоначальный набросок 1832 г.²⁰ Утрата носа происходит здесь «23 числа 1832-го года» [с. 380], когда был обретен нос — неизвестно (конца нет). Как видим, месяц утраты носа здесь не обозначен, возможно, по недосмотру автора.

II. Черновая рукопись 1833–1834 гг.²¹ Утрата носа «Сего февраля 23 числа» [с. 381]; когда был обретен нос — точно не указано. Вместе с тем в конце есть фраза: «в продолжении месяца [оставаясь без носа он] так исхудал и иссох, что был похож больше на мертвеца, нежели на человека и даже...» [с. 399]. Как видим, если в предшествующей редакции не обозначен месяц, то в данном случае не обозначен год. Мы не знаем, что может означать дата «Сего февраля 23 числа» (которая повторяется затем в белой редакции 1835 г., см. ниже). Не исключено, что по первоначальному замыслу автора описываемые события происходили на масленой неделе (традиционном времени ряженья и кошунственных увеселений), но это не более чем гипотеза; во всяком случае в 1832–1834 гг. 23 февраля не приходилось на масленицу. Скорее всего, выбор даты имеет произвольный характер: автор принимает позицию рассказчика (хроникера), который считает нужным указать, когда именно и где происходило описываемое событие: «сего февраля 23 числа <...> в Петербурге». Отсутствие указания на год вместе с определением «сего февраля» дает понять, что действие происходило в том же году, в котором ведется повествование.

19 См.: [Giuliani, 2002, с. 23, 255]. Ранее считалось, что Гоголь приехал в Рим 26 марта 1837 г. (см.: [Шенрок, III, с. 178; Гоголь, XI, с. 15]), но в этот день — день католической Пасхи — Гоголь присутствовал на папской мессе в соборе св. Петра (см. письмо из Рима от 28/16 марта 1837 г.: «Два дни, как я здесь. <...> Поспел как раз к празднику [Пасхи]. Обедню прослушал в церкви св. Петра, которую отправлял сам папа» — [Гоголь, XI, с. 89]). Для того, чтобы поспеть к мессе, он должен был приехать в Рим накануне — в субботу на страстной неделе по католическому календарю, на которую приходился в этом году праздник Благовещения.

20 Сигла в академическом собрании сочинений: РЛ₁. См. здесь издание текста на с. 380–381.

21 Сигла в академическом собрании сочинений: РЛ₂. См. здесь издание текста на с. 381–399.

III. Редакция, предназначенная для издания в «Московском наблюдателе» 1835 г.²²; рукопись не сохранилась, до нас дошло только начало повести в этой редакции, а именно первый лист белой рукописи [с. 649, 651–653]. Утрата носа обозначена: «Сего февраля 23 числа» [с. 484]; когда был обретен нос — неизвестно, поскольку конец рукописи отсутствует. Возможно, в этой редакции уже был эпилог к повести, который появляется затем в публикации «Современника»; именно в эпилоге и указывается дата утраты носа (см. ниже).

IV. Редакция «Современника» 1836 г.²³ Утрата носа «Сего апреля 25 числа» [с. 484]; нос был обретен «в начале мая <...> 5 или 6 числа» [с. 399]. Затрудняемся объяснить выбор этих дат. Обращает на себя внимание, что даты утраты и обретения носа довольно близко соответствуют разнице между юлианским и грегорианским календарем (25 апреля по старому стилю соответствовало в XIX в. 7 мая по новому), но это, кажется, не более, чем случайность.

V. Редакция «Сочинений» 1842 г.²⁴ Утрата носа: «Марта 25 числа» [с. 49]; обретение носа происходит «апреля 7 числа» [с. 73].

Для наглядности представим это в виде таблицы:

<u>редакция</u>	<u>время создания текста</u>	<u>время утраты носа</u>	<u>время обретения носа</u>
Первоначальный набросок	1832 г.	«23 числа 1832-го г.»	Не известно (отсутствует конец повести)
Черновая рукопись	1833–1834 г.	«Сего февраля 23 числа»	Не обозначено
Беловая рукопись	1835 г.	«Сего февраля 23 числа»	Не известно (отсутствует конец повести)
Печатное издание «Современника» 1836 г.	1836 г.	«Сего апреля 25 числа»	«в начале мая 5 или 6 числа»
Печатное издание «Современника» 1842 г.	не позднее 1842 г.	«Марта 25 числа»	«апреля 7 числа»

22 Сигла в академическом собрании сочинений: РЛЗ.

23 [Гоголь, 1836]. Сигла в академическом собрании сочинений: С. См. здесь издание эпилога к повести на с. 399–400.

24 [Гоголь, 1842]. Сигла в академическом собрании сочинений: П. Текст повести в академическом собрании сочинений (на с. 47–75) воспроизводит данную редакцию с восстановлением цензурных купюр по черновой рукописи 1833–1834 гг. и с поправками по изданиям: [Гоголь, 1836; Гоголь, 1855].

Сопоставление разных редакций «Носа» показывает, что сюжет как таковой определяется с самого начала истории работы над текстом: меняется лишь трактовка описываемых событий. Уже в первоначальном черновом наброске (1832 г.) «начальные фразы повести совпадают везде почти буквально, исключая указания на время действия» [с. 650]. Итак, сперва появляется сюжет, и уже потом к нему подгоняются даты: мы вправе, видимо, говорить о фабульной обработке сюжета, которая оказывается связанной именно с трактовкой времени.

Мы видим, далее, что мотивировка сюжета претерпевает существенные изменения в процессе работы над текстом.

Первоначально все происходящее трактовалось как сновидение. Так, в первой полной редакции повести (известной по черновой рукописи 1833–1834 гг.) в конце говорится: «Впрочем все это, что ни описано здесь, виделось майору во сне» [с. 399]²⁵. Вместе с тем непосредственно перед этим

25 Этому предшествует следующий пассаж: «Он <Ковалев> начал щупать рукою, ущипнул себя, чтобы узнать, не спит ли он. Кажется, не спит...» [с. 385]; это место представлено — в слегка переделанном виде — и в последующих редакциях [с. 53]. И далее в черновой редакции 1833–1834 гг. читаем: «,<...> Ей богу, это невероятно. Может быть я сплю и мне все это снится». Коллежский асессор пальцем себя щипнул и сам чуть не вскрикнул от боли. „Нет, чорт возьми, я не сплю“. <...> Действительно, это происшествие было до невозможности невероятно, так что его можно было совершенно назвать сновидением, если бы оно не случилось в самом деле и если бы не представлялось множество самых удовлетворительных доказательств» [с. 395–396]. В последующих редакциях это место читается в следующем виде: «„Невероятно, чтобы нос пропал; никаким образом невероятно. Это, верно, или во сне снится, или просто грезится; может быть, я как-нибудь ошибкою выпил вместо воды водку <...>“. — Чтобы действительно увериться, что он не пьян, майор ущипнул себя так больно, что сам вскрикнул. Эта боль совершенно уверила его, что он действует и живет наяву» [с. 64–65]. Как видим, мотив сновидения отступает здесь на второй план, представляя, наряду с опьянением, лишь как одно из возможных объяснений случившегося; это отвечает тому, что в последующих редакциях повести, как мы увидим ниже, Гоголь отказывается от интерпретации описанного им происшествия как сновидения. В свою очередь, предположение о том, что майор Ковалев был пьян, соответствует тому, что думает о себе — в тех же последующих редакциях повести (начиная во всяком случае с редакции «Современника» 1836 г.) — цирюльник Иван Яковлевич: «„Чорт его знает, как это сделалось“, сказал он наконец, почесав рукою за ухом. „Пьян ли я вчера возвратился, или нет, уж наверное сказать не могу. А по всем приметам должно быть происшествие несбыточное <...>“» [с. 50]. Как видим, оба героя — Иван Яковлевич и Ковалев — описываются одинаковым образом. Этот параллелизм в их описании намечен уже в черновой редакции 1833–1834 гг. (ср., например: «Цирюльник Иван Федорович <sic!> проснулся довольно рано <...>» [с. 381, ср. с. 49], «Коллежский асессор Ковалев проснулся довольно рано <...>», [с. 385, 52]; «Но я виноват: давно бы следовало кое-что сказать об Иване Яковлевиче <...>» [с. 383, ср. с. 51], «Но между тем необходимо сказать что-нибудь о Ковалеве <...>» [с. 385, 53]), здесь он получает дальнейшее развитие.

сообщается, что майор Ковалев оставался без носа «в продолжении месяца» [с. 399]; оказывается, это ему казалось во сне.

Таким образом, становится понятным отсутствие в этой редакции даты обретения носа: все происходило во сне, который имел место, по-видимому, 23 февраля «сего» года.

Правда, начальная фраза повести «Сего февраля 23 числа случилось в Петербурге необыкновенно-странное происшествие» [с. 381] относится, строго говоря, не к тому, что случилось с майором, а к тому, что произошло с цирюльником, но мы должны думать, видимо, что весь эпизод с цирюльником также относится ко сну майора Ковалева. (Или же странность состоит в том, что то, что майор видит во сне, с цирюльником происходит наяву? но это никак не видно из текста, между тем мы могли бы ожидать, что это нетривиальное обстоятельство будет как-то отмечено.)

Надо сказать, что рассказ о цирюльнике не похож на сновидение майора. Действительно, уже первая фраза повести соотносится с позицией рассказчика, который едва ли может быть самим майором Ковалевым; о Ковалеве в повести говорится в 3-м лице, и при этом в остраненной перспективе. Нам открыто сознание действующих лиц²⁶: нам сообщается, например, что думал цирюльник, что думала его супруга. Это не соответствует сновидческому опыту; можно было бы объяснить это литературной условностью, но это не кажется вероятным — в самом деле, в других произведениях Гоголя сны описываются иначе²⁷. Вообще представление всего того, о чем говорится в повести в виде сновидения, находится в явном противоречии с позицией рассказчика, которому дано знать переживания действующих лиц; при этом нет оснований думать, что это противоречие умышленное (предусмотренное автором)²⁸.

Трудно отделаться от впечатления, что фраза о сновидении представляет собой условную развязку, которая искусственно прикреплена к тексту. С осторожностью решаемся предположить, что мотив сновидения не входил в пер-

26 Ср. в этой связи: [Успенский, 2000, гл. IV, с. 138–170].

27 Ср. описание сна Левка в «Майской ночи», Ивана Федоровича в «Иване Федоровиче Шпоньке и его тетушке» [Гоголь, I, с. 174–177, 307], Пискарева в «Невском проспекте» [с. 22–27] или Чарткова в «Портрете» [с. 89–91].

28 Ср., например: «Иван Яковлевич был большой циник: и когда коллежский ассессор Ковалев говорил ему во время бритья по обыкновению каждый раз вечером: „У тебя, Иван Яковлевич, вечно воняют руки“, то Иван Яковлевич отвечал на это вопросом: „Отчего ж бы им вонять?“ — „Не знаю, братец, только воняют“, говорил коллежский ассессор, и Иван Яковлевич, понюхавши табаку, мылил ему за это щеки, и под носом, и за ухом, и под бородою, и везде где только ему была охота» [с. 383–384; ср. тот же эпизод и в последующих редакциях повести, с. 51]. Точка зрения рассказчика явно отличается здесь как от точки зрения Ивана Яковлевича, так и от точки зрения Ковалева, и не приходится думать, что этот эпизод относится ко сну майора.

первоначальный замысел автора и появился более или менее случайно: сюжет нуждался в объяснении, и объяснение, которое автор предлагает читателю, оказывается достаточно тривиальным²⁹. Указание на то, что майор Ковалев оставался без носа в течение месяца, возможно, представляет собой реликт первоначального замысла.

Как бы то ни было, трактовка описываемых событий как сновидения делает излишним указание на то, когда именно нос вновь появился на лице майора Ковалева³⁰.

В редакции «Современника» — но, может быть, уже и в недошедшей до нас рукописи, предназначенной для издания в «Московском наблюдателе», — Гоголь отказывается от такой интерпретации: мотив сновидения исчезает, и, со-

29 По мнению В. В. Виноградова, Гоголь отказался от мотивировки случившегося как сновидения под влиянием рецензии на пушкинские «Повести Белкина», появившейся в «Северной пчеле» № 192 от 27 августа 1834 г. Рецензент, отмеченный инициалами «Р.М.», писал о «Гробовщике»: «Развязывать повесть пробуждением от сна героя — верное средство усыпить читателя. Сон — что это за завязка. Пробуждение — что это за развязка? Притом такого рода сны так часто встречались в повестях, что этот способ чрезвычайно как устарел». По словам Виноградова, «введение сна для развязки повести казалось литератору той эпохи избитым литературным приемом» [Виноградов, 1976, с. 37–38]. Автором рецензии в «Северной пчеле» был, по-видимому, Фаддей Булгарин (ср.: [Масанов, III, с. 11]).

30 Уже в этой редакции вводится элемент кощунства, а именно посещение носом Казанского собора, где тот «с выражением величайшей набожности молился»; ср. затем: «<...> нос ни на минуту не оставлял набожного своего положения и отвешивал поклоны» [с. 388]. Эта сцена была и в редакции 1835 г., и Гоголь отдавал себе отчет в том, что она может быть не пропущена цензурой. 18 марта 1835 г., отправляя рукопись в Москву, Гоголь писал Погодину: «Если в случае ваша глупая цензура привяжется к тому, что Нос не может быть в Казанской церкви, то, пожалуй, можно его перевести в католическую» [Гоголь, X, с. 355]. При публикации в «Современнике» Гоголю пришлось перенести место встречи майора Ковалева с носом в Гостиный двор; он сделал это не вполне последовательно, и в тексте осталось указание на то, что молодая дама «слегка наклонялась и подносила ко лбу свою беленькую ручку» — очевидно, совершая крестное знамение [Гоголь, 1836, с. 65]. Перерабатывая повесть для издания 1842 г., Гоголь не имел возможности восстановить ранее запрещенные места. В современных изданиях, начиная с издания 1928 г. [Гоголь, 1928], сцена в Казанском соборе восстанавливается по черновой рукописи 1833–1834 гг.

Итак, религиозный контекст присутствует уже в редакции 1833–1834 гг.; в редакции 1842 г., где исключено упоминание о Казанском соборе, он компенсируется указанием на календарную дату (праздник Благовещения). Фраза «хлеб — дело печеное, а нос совсем не то» появляется в редакции «Современника» 1836 г. (возможно, она присутствовала уже в утраченной белой рукописи 1835 г.), но в редакции 1842 г. она может ассоциироваться с тем, что описываемое событие приходится на Великий пост.

ответственно, здесь появляется дата обретения носа. Как дата утраты носа, так и дата его обретения придают рассказу характер документального описания. Вместе с тем в эпилоге здесь неожиданно появляется сам автор, который выступает в качестве авторецензента, критически оценивая как описанные события, так и их изложение: «Чрезвычайно странная история! Я совершенно ничего не могу понять в ней. И для чего все это? К чему это? Я уверен, что больше половины в ней неправдоподобного. Не может быть, никаким образом не может быть, чтобы нос один сам собою ездил в мундире и притом еще в ранге статского советника! И неужели в самом деле Ковалев не мог смекнуть, что чрез газетную экспедицию нельзя объявлять о носе? <...> — И цирюльник Иван Яковлевич вдруг явился и пропал, неизвестно к чему, неизвестно для чего. — Я, признаюсь, не могу постичь, как я мог написать это? — Да и для меня вообще непонятно, как могут авторы брать такого рода сюжеты! К чему все это ведет? Для какой цели? Что доказывает эта повесть? Не понимаю, совершенно не понимаю. — Положим, для фантазии закон не писан, и притом действительно случается в свете много совершенно неизъяснимых происшествий; но как здесь?.. Отчего нос Ковалева?.. И зачем сам Ковалев?.. Нет, не понимаю, совсем не понимаю. Для меня это так неизъяснимо, что я... Нет, этого нельзя понять!» [с. 400].

Получается, что Гоголь снимает с себя ответственность как за происшедшее, так и за самую повесть: все это написалось как бы само собой, независимо от него, помимо его воли, и он сам удивляется, как это он мог такое написать. С одной стороны, он стремится к документальному изложению фактов (на это указывает хронология событий), с другой же стороны, он и сам не знает, в какой мере они отвечают действительности. «Я уверен, что больше половины в ней <повести> неправдоподобного», заявляет он, но мы не знаем, что именно относится к области неправдоподобного: таким образом допускается возможность того, что кое-что в ней и правдоподобно. «Положим, для фантазии закон не писан», говорит он, но тут же оговаривается, что «действительно случается в свете много совершенно неизъяснимых происшествий». Проблема достоверности описываемых событий переводится в план авторского сознания: события представлены не столько как невероятные, сколько как непонятные. Это дает возможность затем связать эти события, происходящие с героями повести, с восприятием времени самого Гоголя.

Наконец, в «Сочинениях» 1842 г. история с исчезновением носа у майора Ковалева представлена как действительно имевшая место. Характерным образом в конце повествования вновь появляется цирюльник Иван Яковлевич, который с изумлением смотрит на нос майора, не ожидая найти его на своем

месте [с. 73–74]³¹. Таким образом объединяются две параллельные сюжетные линии, и то, что произошло с майором Ковалевым, никак нельзя отнести к его сновидению³². В эпилоге читаем: «Вот такая история случилась в северной столице нашего обширного государства!». Правда, здесь говорится о неправдоподобности этой истории, но неправдоподобным оказывается прежде всего то, что Ковалев решил дать объявление в газете о пропаже носа: «Теперь только по соображении всего видим, что в ней <в этой истории> есть много неправдоподобного. Не говоря уже о том, что точно странно сверхъестественное отделение носа и появление его в разных местах в виде статского советника, — как Ковалев не смекнул, что нельзя чрез газетную экспедицию объявлять о носе?» [с. 75]³³. Здесь говорится и о непонятности происшедшего, но непонятность относится не столько к тому, что произошло, сколько к тому, как можно описывать подобные события: «Но что страннее, что непонятнее всего, это то, как авторы могут брать подобные сюжеты. Признаюсь, это уж совсем непостижимо, это точно... нет, нет, совсем не понимаю. Во-первых пользы отечеству решительно никакой; во-вторых... но и во-вторых тоже нет пользы. Просто я не знаю, что это...» [с. 75]. Как видим, оба мотива — как мотив неправдоподобности, так и мотив непонятности — восходят к эпилогу, опубликованному в «Современнике», но акценты сместились, трактовка их претерпела изменение: оба мотива трактуются прежде всего в социальном плане, с точки зрения соблюдения приличий. Финал повести в этой редакции начинается фразой:

- 31 Между тем в редакции «Современника», как мы видели, говорилось в эпилоге, что Иван Яковлевич «явился и пропал, неизвестно к чему, неизвестно для чего».
- 32 Попытка объединить эти сюжетные линии прослеживается уже в редакции «Современника» (возможно, она имела место уже и в недошедшей до нас редакции 1835 г.): рассуждая о том, как он мог потерять нос, майор Ковалев вспоминает, как его брил Иван Яковлевич: «<...> может быть, я как-нибудь ошибкою выпил вместо воды водку, которую вытираю после бритья себе бороду». И далее: «<...> никаким образом нельзя было предположить, чтобы нос был отрезан: никто не входил к нему в комнату; цырюльник же Иван Яковлевич брил его еще в среду, а в продолжение всей среды и даже во весь четверг нос у него был цел, — это он помнил и знал очень хорошо <...>» [с. 65]. Последняя фраза соотносится с указанием, что Иван Яковлевич брил Ковалева по средам и воскресеньям, которое читается уже в первой полной редакции повести 1833–1834 гг., отсутствуя при этом в первоначальном наброске 1832 г.: «Он <Иван Яковлевич> узнал, что этот нос принадлежал коллежскому асессору Ковалеву, которого он брил каждую среду и воскресенье» [с. 382]; аналогично и в последующих редакциях [с. 50].
- 33 О невероятности того, что Ковалев мог обратиться в газетную экспедицию, говорилось и в эпилоге предшествующей редакции, но теперь это обстоятельство выдвигается на первый план: оно представлено как наиболее неправдоподобное событие во всей истории.

«Чепуха совершенная делается на свете. Иногда вовсе нет никакого правдоподобия <...>» [с. 73] — но из дальнейшего следует, что отсутствие правдоподобия заключается только в том, что 7 апреля нос снова появился на лице майора Ковалева [с. 73]. Наконец, в заключительном абзаце повести Гоголь вполне определенно говорит о возможности подобных происшествий: «А однако же, при всем том, хотя, конечно, можно допустить и то, и другое, и третье, может даже... ну да и где ж не бывает несообразностей? — А все однакоже, как поразмыслишь, во всем этом, право, есть что-то. Кто что ни говори, а подобные происшествия бывают на свете; редко, но бывают» [с. 75].

Итак, как сюжет повести, так и ее композиция определились достаточно рано — по-видимому, уже в 1832 г. Вся последующая — десятилетняя — работа над текстом свелась к поискам мотивировки, которая определила бы отношение автора к описываемым событиям. Эта мотивировка оказывается связанной в конце концов со временем, в которое они — эти события — происходят.

Один из самых авторитетных исследователей творчества Гоголя — В. В. Гиппиус — писал в свое время: «От „Записок сумасшедшего“ был один только шаг до самодовлеющего гротеска „Носа“. Оказалось, что „мир наизнанку“ может быть изображен не только в свете безумного сознания героя, но и без всякой мотивировки — одним произволом автора»³⁴. Кажется, дело обстояло иначе: Гоголь именно нуждался в мотивировке.

34 См.: [Гиппиус, 1966, с. 83].

Литература

Афанасьев, I–III — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Ч. I–III. М., 1865–1869.

Балов, 1902 — *Балов А. В.* Очерки Пошехонья: Верования // Этнографическое обозрение, Кн. LI. 1901. № 4 (выход в свет — 1902 г.).

Бикерман, 1975 — *Бикерман Э.* Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. М., 1975.

Виноградов, 1976 — *Виноградов В. В.* Натуралистический гротеск: Сюжет и композиция повести Гоголя «Нос» // Виноградов В. В. Поэтика русской литературы. М., 1976.

Гиппиус, 1966 — *Гиппиус В. В.* Творческий путь Гоголя // Гиппиус В. В. От Пушкина до Блока. М.; Л., 1966.

Гоголь, I–XIV — *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. I–XIV. [М.; Л.], 1937–1952.

Гоголь, 1836 — *Гоголь Н. В.* Нос: повесть // Современник: Литературный журнал, издаваемый Александром Пушкиным. Т. III. СПб., 1836.

Гоголь, 1842 — *Гоголь Н. В.* Нос // Гоголь Н. В. Сочинения. Т. III. СПб., 1842.

Гоголь, 1855 — *Гоголь Н. В.* Нос // Гоголь Н. В. Сочинения. Т. III. СПб., 1855.

Гоголь, 1928 — *Гоголь Н. В.* Нос // Гоголь Н. В. Сочинения / Под ред. К. И. Халабаева и Б. М. Эйхенбаума. М.; Л., 1928.

Даль, I–IV — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 4-е испр. и значительно дополн. изд. под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. I–IV. СПб.; М., 1911–1914.

Добровольский, 1908 — *Добровольский В. Н.* Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ[ернии]) // Живая старина. Год XVII. 1908. Вып. 1. Отд. I.

Забелин, I–II — *Забелин И. Е.* История русского народа с древнейших времен. Т. I–II. М., 1876–1879.

Зеленин, 1914–1916 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Вып. I–III. Пг., 1914–1916. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Кагаров, 1918 — *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. М., 1918. (Серия «Культурно-бытовые очерки по мировой истории» / Под ред. В. К. Никольского и А. А. Сидорова. Серия А. Русская история. № 4).

Максимов, I–XX — *Максимов С. В.* Собрание сочинений. Т. I–XX. СПб., [1908–1913]. Цитируются работы: «Крестная сила» (т. XVII); «Нечистая сила» (т. XVIII).

Масанов, I–IV — *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей / Подг. к печати Ю. И. Масанов. Т. I–IV. М., 1956–1960.

Мендельсон, 1897 — *Мендельсон Н. М.* К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. Кн. XXXII, № 1.

Назаревский, 1969 — *Назаревский А. А.* Вий в повести Гоголя и Касьян в народных поверьях о 29 февраля // Вопросы русской литературы. Вып. II. Львов, 1969.

Никифоровский, 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах <...> в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

Перетц, 1894 — *Перетц В. Н.* Деревня Будогоща и ее предания (Этнографический очерк) // Живая старина. Год IV. 1894. Вып. 1. Отд. I.

Степанов, 1909 — *Степанов Н. В.* Единицы счета времени (до XIII века) по Лаврентиевской и 1-й Новгородской летописям // Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете, 1909. Кн. 4. Отд. III.

Степанов, 1917 — *Степанов Н. В.* Календарно-хронологический справочник: Пособие при решении летописных задач на время. М., 1917. Оттиск из «Чтений в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете», 1917. Кн. 1.

Толстой, 1995 — *Толстой Н. И.* Каков облик дьявольский? // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Успенский, 2000 — *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. [Изд. 3-е]. СПб., 2000.

Успенский, 2002 — *Успенский Б. А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб., 2002.

Ушаков, 1896 — *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение. 1896. Кн. XXIX–XXX, № 3–4.

Чичеров, 1958 — *Чичеров В. И.* Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук (Пушкинского дома). Т. XIV. М.; Л., 1958.

Чулков, 1782 — [Чулков М. Д.] Словарь русских суеверий. СПб., 1782.

Шенрок, I–IV — *Шенрок В. И.* Материалы для биографии Гоголя. Т. I–IV. М., 1892–1897.

Federowski, I–IV — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I–IV. Kraków–Warszawa, 1897–1935.

Giuliani, 2002 — *Giuliani R.* La „meravigliosa“ Roma di Gogol’: La città, gli artisti, la vita culturale nella prima metà dell’Ottocento. Roma, [2002].

Часть II. История литературы

К истолкованию
оды «Вольность»
А. Н. Радищева

Публикуется по изд.:

Kritik und Phrase: Festschrift für Wolfgang Eismann zum 65. Geburtstag / Hrsg. von P. Deutschmann unter Mitarbeit von P. Grzybek, L. Karničar, H. Pfandl. Wien, 2007 (с.139–142).

Радищевская ода «Вольность», написанная около 1781–1783 гг. и вошедшая затем в «Путешествие из Петербурга в Москву» (в главу «Тверь»), открывается следующими стихами:

О! даръ небесъ благословенный,
Источникъ всѣхъ великихъ дѣлъ;
О! вольность, вольность, даръ безценный!
Позволь, чтобъ рабъ тебя воспѣлъ.
Исполни сердце твоимъ жаромъ,
Въ немъ сильныхъ мышцъ твоихъ ударомъ,
Во свѣтъ, рабства тьму, претвори
Да Брутъ и Телль, еще проснутся,
Сѣдай во власти, да смятутся,
Отъ гласа твоего Цари¹.

[Радищев, 1790, с. 356; Радищев, I, с. 1 и 354]

Как понять последние два стиха этой строфы? Что означает выражение *сѣдай во власти* и к кому оно относится? Слово *сѣдай* — причастие мужского рода единственного числа, но мы не находим в тексте существительного с этими грамматическими характеристиками, т. е. такого существительного, с которым оно могло бы быть соотнесено. О чем же здесь идет речь?

Для ответа на этот вопрос необходимо принять во внимание своеобразие языка Радищева: язык Радищева насыщен славянизмами, но церковнославянского языка он, по-видимому, хорошо не знал, и славянизация имеет у него искусственный характер: славянизмы вводятся им как маркеры книжного, архаизирующего стиля и могут употребляться безотносительно к исходным грамматическим характеристикам. В частности, членные причастные формы на *-ай*, *-ий* могут относиться у него не только к субъекту мужского

1 Об истории текста радищевской оды см.: [Семенников, 1923, с. 1–24, 424–427].

рода единственного числа, но также женского и среднего; равным образом они могут относиться и к субъекту во множественном числе.

Так, например, в той же оде «Вольность» мы встречаем далее (в пятой строфе) формы *сѣдай* и *судай*, которые относятся к слову *божество* и, соответственно, чередуются с формами среднего рода (такими как *венчанно*, *хладнонравно*), ср.:

Оливной ветвию венчанно,
На твердом камени сѣдай,
Без слуха зрится хладнонравно,
Велико божество судай².

[Радищев, I, с. 2]

Другим примером может служить эпиграф к «Путешествию из Петербурга в Москву». «Чудище обло, озорно, огромно, стозѣвно, и лаяй». Как указано у Радищева, этот эпиграф взят из «Тилемахиды» Третьяковского (кн. XVIII, стих 514), однако в «Тилемахиде» этот стих читается несколько иначе, а именно: «Чудище обло, озорно, огромно, съ тризѣвной и-Лаей» [Третьяковский, II/2, с. 576] (т. е. с тризевной пастью, где *лая* — ‘пасть’, а *и* — вставной слог). Как видим, Радищев стилистически отредактировал цитированную фразу Третьяковского, избавив ее от специфических языковых инноваций и определенным образом ее архаизировав — введя церковнославянскую форму причастия [Успенский, 1996, с. 272, 293, примеч. 39]. При этом причастие мужского рода *лаяй* оказывается соотнесенным с существительным среднего рода *чудище*³.

Совершенно так же формы на *-ай*, *-ий* встречаются у Радищева при субъекте женского рода (*вещественность недействуй*) или во множественном числе (*стали творай*) [Алексеев, 1977, с. 112, примеч. 41]⁴.

- 2 В «Путешествие из Петербурга в Москву» эта строфа вошла не полностью: она обрывается на четвертом стихе и заканчивается многоточием [Радищев, 1790, с. 356; Радищев, I, с. 355 сл.]. Здесь читаем:

Оливной вѣтвию вѣнчанно,
На твердом камени сѣдай;
Безжалостно и хладнонравно,
Глухое божество...

- 3 В рукописной редакции «Путешествия из Петербурга в Москву» в главе «Тверь» Радищев, защищая Третьяковского от нападок, говорит: «„Чудище обло, огромно, стризевно и лаяя“ не столь дурной стих» [Радищев, I, с. 431]. Как видим, Радищев образовал здесь причастную форму *лаяя*.
- 4 А. А. Алексеев не указывает, к сожалению, источники цитируемых им примеров.

Итак, форма *сѣдѣй* выступает у Радищева как общая для всех родов и чисел. Поэтому она может относиться к царям: можно считать, что речь идет здесь о царях, восседающих на престоле и обладающих властью, и тогда интересующие нас строки означают следующее: «да смятутся от твоего гласа цари, сидящие во власти». Так это обычно и понимается.

Не исключено, однако, и другое прочтение, которое предполагает рассмотрение этих строк в более широком историко-культурном контексте. Выражение *сѣдѣй во власти* ближайшим образом напоминает выражение *сѣдѣй во славу* в церковной гимнографии, которое относится к Богу. Радищев мог не знать церковнославянский язык, но церковные песнопения он, конечно, знал; вполне вероятно, что именно на этом материале и строились его представления о церковнославянском языке. В любом случае *сѣдѣй во власти* могло непосредственно ассоциироваться с определениями, относящимися к Богу: характерно, что в списках «Путешествия из Петербурга в Москву» выражение *сѣдѣй во власти* в оде «Вольность» заменяется на *сѣдѣй во славу* [Радищев, 1992, с. 344, 375].

Представляется, что Радищев обращается таким образом к вольности, которая непосредственно перед тем — и здесь это нужно подчеркнуть — уподобляется им Богу: подобно Богу, который претворил тьму в свет (Быт. I, 2–3), вольность призывается во свет претворить тьму рабства.

Понятые таким образом стихи Радищева оказываются созвучными державинской оде «Властителем и судиям» (которая представляет собой, как известно, переложение LXXXI/LXXXII псалма). Ср. у Державина:

Возсталь Всевышній Богъ, да судить
Земных боговъ во сонмѣ ихъ.

«Доколь», рекъ, «доколь вамъ будетъ
Щадить неправедныхъ и злыхъ?»

<.....>

Воскресни, Боже! Боже правыхъ!

И ихъ моленію внемли:

Приди, суди, карай лукавыхъ

И будь единъ царемъ земли!⁵

[Державин, I, с. 71]

Стихи Державина и Радищева близки по мысли, и это едва ли случайно. Ода Державина была опубликована в ноябре 1780 г. [Санктпетербургский

5 Мы благодарны В. М. Живову, обратившему наше внимание на связь между одами Державина и Радищева.

вѣстникъ, 1780, ч. VI], и вскоре после этого была написана ода «Вольность». Кажется вероятным, что интересующие нас строки Радищева представляют собой отклик на оду Державина: Радищев развивает мысль Державина, но при этом он говорит не о Боге как таковом, а о вольности, наделяя ее при этом божественными атрибутами — представляя вольность как Бога.

Итак, мы можем думать, что рассматриваемое выражение (*судяй во власти*) относится не к царям (как это обычно трактуется), а к вольности. Тогда заключительные строки первой строфы оды «Вольность» означают: «О вольность! да смянутся от твоего гласа цари». Возможны, таким образом, два прочтения этих строк: они не противоречат друг другу, но расходятся в своих нюансах.

Литература

Алексеев, 1977 — Алексеев А. А. Старое и новое в языке Радищева // А. Н. Радищев и литература его времени / Под ред. Г. П. Макогоненко. (XVIII век. Сборник 12). Л., 1977.

Державин, I–VII — Державин [Г. Р.] Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. К. Грота. Изд. 2-е, академич. (без рисунков). Т. I–VII. СПб., 1868–1878.

Радищев, 1790 — Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. СПб., 1790 [репринт: М.; Л., 1935].

Радищев, I–III — Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т. I–III. М.; Л., 1938–1952.

Радищев, 1992 — Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву; Вольность / Изд. подг. В. А. Западов. СПб., 1992.

Санктпетербургский вѣстникъ, 1780 — Санктпетербургский вѣстникъ. СПб., 1780.

Семенников, 1923 — Семенников В. П. Радищев: Очерки и исследования. М.; Пг., 1923.

Тредиаковский, I–III — Тредиаковский [В. К]. Сочинения. Т. I–III. СПб., 1849.

Успенский, 1996 — Успенский Б. А. Фонетическая структура одного стихотворения Ломоносова (Историко-филологический этюд) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996.

Часть II. История литературы

Пушкин и Толстой: тема Кавказа

Публикуется по изд.:

Б. А. Успенский. Историко-филологические очерки. М., 2004 (с. 27–48).

Кавказская тема в русской литературе обозначена двумя вехами: творчеством Пушкина и Толстого. До Пушкина в русской литературе нет сколько-нибудь значительных произведений на эту тему, и точно так же нет их и после Толстого. При этом позиции Пушкина и Толстого по отношению к Кавказу — и вообще по отношению к Востоку — полярно противоположны. Более того: Толстой, несомненно, полемизирует с Пушкиным.

Так, «Кавказский пленник» Толстого откровенно ориентирован на «Кавказского пленника» Пушкина: в обоих произведениях один сюжет (герой попадает в плен, и его спасает женщина). Здесь явная полемика с Пушкиным, и Толстой это специально подчеркивает, давая своему рассказу то же название, что у пушкинской поэмы. Перед нами, в сущности, своеобразный перевод — с языка романтической поэзии на язык психологической прозы. В первом случае герой оказывается частью событийного текста, он представлен в остраненной, поэтизированной перспективе: читатель не ассоциирует себя с ним, но видит его остраненно, как предмет эстетического созерцания — он любит его так, как можно любоваться экзотическим пейзажем. Во втором же случае, напротив, события представлены через восприятие героя, с которым читатель так или иначе себя ассоциирует.

Эта полемика представлена настолько эксплицитно, что едва ли является случайным эпизодом в творчестве Толстого: скорее всего, она не ограничивается данным произведением, но отражает общую (программную) позицию Толстого, которая — не в столь явной форме — прослеживается и в других его произведениях кавказской тематики.

Так, с этой точки зрения кажется вероятным, что «Хаджи Мурат» Толстого представляет собой скрытую полемику с пушкинским «Путешествием в Арзрум». В данном случае речь не идет о полемике с романтическим, байроническим стилем: здесь проявляется разница в мировосприятии, и в частности, в понимании истории¹.

1 «Путешествие в Арзрум» существенно отличается по стилю от пушкинского «Кавказского пленника» и в какой-то мере, может быть, ему проти-

Позиция Пушкина — европоцентристская: он приезжает на Кавказ как представитель европейской цивилизации. Более того: он ощущает себя представителем великой европейской державы, занимающей ведущее положение в мире. Это ощущение появляется в России после войны с Наполеоном: Франции нет более на политическом горизонте, Австрия ослаблена, и Европа представлена теперь двумя империями, одержавшими победу над Наполеоном, которые расширяют сферы своего влияния и свои географические границы, — Россией и Англией; обе эти империи ведут колонизационную политику на Востоке. Эта колонизация имеет как политический, так и цивилизационный характер: она отвечает историософской концепции Просвещения, основывающейся на идее прогресса; согласно этой концепции, все народы идут к одной цели и одни оказываются впереди, другие позади. В рамках этой концепции колонизация оправдана — она воспринимается как цивилизационный процесс; национальное или культурное своеобразие оказывается этапом в общечеловеческом движении².

Толстой же в «Хаджи Мурате» (а также в «Казаках» и других своих произведениях) переводит противопоставление «цивилизация–дикость» в противопоставление «естественное–искусственное». Соответственно, противопоставление Запада и Востока, столь актуальное для Пушкина, у него вообще снимается.

Я говорил о связи Пушкина с идеями Просвещения. Но то же можно сказать и о Толстом: они — в общем и целом — черпают из одного источника, но, так сказать, извлекают при этом разную пищу.

вопоставлено как произведение подчеркнуто не-романтическое (в этом отношении любопытен отзыв о «Кавказском пленнике» в первой главе «Путешествия...»: «Все это слабо, молодо, неполно; но многое угадано и выражено верно» — [Пушкин, VIII, с. 451]. Следует иметь в виду при этом, что «Путешествие...» — произведение принципиально иного жанра, где автор выступает не в роли романтического Поэта, а в роли автора путевых очерков, который описывает то, что действительно было, не обращаясь к своему воображению.

Если в поэзии Пушкин старался следовать сложившейся литературной традиции, то проза его носит экспериментальный характер: он создает образцы прозаического повествования в разных жанрах, и его прозаические тексты существенно отличаются друг от друга по стилистическим характеристикам. Это оттого, что русская литература начинается с поэзии: прозу фактически создают Карамзин и Пушкин. Характерно в этом смысле замечание Пушкина, относящееся к Радищеву: «<...> Радищев писал лучше стихами, нежели прозою. В ней не имел он образца, а Ломоносов, Херасков, Державин и Костров успели уже обработать наш стихотворный язык» [Пушкин, XII, с. 35].

- 2 Точно так же оправдано в этих условиях и подчинение Польши (которая может ассоциироваться именно с Востоком, см.: [Лотман, 1988/1997, с. 615]).

Позиция Толстого восходит к идеям Руссо. В этом контексте цивилизация может переосмыслиться — в соответствии с идеями Руссо — как отрицательное явление, но противопоставление «естественное–искусственное» затрагивает прежде всего человеческую личность, а не отдельные социальные институты. Различие между Пушкиным и Толстым отражает разницу в концепциях Вольтера и Руссо.

В сущности, «Хаджи Мурат» и «Путешествие в Арзрум» противопоставлены между собой так же, как противопоставлены «Кавказский пленник» Толстого и «Кавказский пленник» Пушкина: это противопоставление *внешней* и *внутренней* перспективы. В одном случае (у Пушкина) Кавказ показан глазами постороннего наблюдателя, посетившего эту страну, — как обобщенная картина, в другом случае (у Толстого) он показан изнутри; в одном случае это предмет оценки (эстетической или идеологической), в другом — проникновение во внутренний мир героя. Это противопоставление аналогично противопоставлению прямой и обратной перспективы: пользуясь этой метафорой, можно было бы сказать, что Пушкин ведет повествование в прямой перспективе, а Толстой — в обратной.

Историческая концепция Пушкина ближайшим образом связана с позицией Карамзина — и ей в большой степени созвучна. Так, обсуждая реформы Петра, Карамзин писал в «Письмах русского путешественника»:

«Путь образования или просвещения *один* для народов; все они идут им в след друг за другом. Иностранцы были умнее Руских: и так надлежало от них заимствовать, учиться, пользоваться их опытами. <...> Какой народ не перенимал у другога? и не должно ли *сравняться*, чтобы *превзойти*? <...> Немцы, Французы, Англичане были впереди Руских по крайней мере шестью веками: Петр двинул нас своею мощною рукою, и мы в несколько лет почти догнали их. <...> Все *народное* ничто перед *человеческим*. Главное дело быть *людьми*, а не Славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Руских; и что Англичане или Немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то *мое*, ибо я человек!» [Карамзин, 1984, с. 253–254; курсив Карамзина]. И в другом месте («Lettre au Spectateur sur la littérature russe») Карамзин говорит: «Французский народ прошел через все степени цивилизации, чтобы оказаться на той вершине, на которой он находится в настоящее время. Сравнивая его влекущийся шаг с быстрым полетом нашего народа к той же цели, говорят о чуде. Удивительно всеисилие творческого гения, который, вырвав Россию из летаргического сна, в который она была погружена, направил ее на пути света с такой силой, что по прошествии малого числа лет мы находимся впереди вместе с народами, которые мно-

гие века обгоняли нас»³ (ср. затем — в ином контексте — образ спящей России у Пушкина⁴). О том же говорит, наконец, Карамзин и в речи, произнесенной в Российской академии: «Петр Великий, могущею рукою своею преобразив отечество, сделал нас подобными другим Европейцам. Жалобы бесполезны. <...> Мы не хотим подражать иноземцам, но пишем, как они пишут: ибо живем, как они живут; читаем, что они читают; имеем те же образцы ума и вкуса; участвуем в повсеместном, взаимном сближении народов, которое есть следствие самого их просвещения. Красоты *особенныя*, составляющие характер Словесности *народной*, уступают красотам общим: первыя изменяются, вторыя вечны. Хорошо писать для России: еще лучше писать для всех людей. Если нам оскорбительно итти позади других, то можем итти рядом с другими к цели всемирной для человечества, путем своего века <...>» [Карамзин, III, с. 649; курсив Карамзина].

Так писал Карамзин в конце XVIII в. После победы над Наполеоном положение изменилось: Франция становится провинциальной страной, а Петербург (куда эмигрировали французские аристократы) оказывается в центре европейской политической жизни. (После Крымской войны положение меняется вновь, и здесь значим голос Достоевского — об этом будет сказано ниже.)

- 3 «Le Spectateur du Nord, Journal politique, littéraire et moral». Hamburg, 1797, № 10; см.: [Карамзин, 1984, с. 453, 460]. Вслед за тем Карамзин, однако, замечает, как бы полемизируя сам с собой: «Но здесь другие идеи и новые образы теснятся в моем уме: достаточно ли прочны сооружения, воздвигаемые с излишней поспешностью? Шествие Природы не является ли всегда постепенным и медленным? Блистательная иррегулярность может ли быть устойчивой и прочной? Вырастают ли великие люди из детей, которые с самого раннего возраста обучаются слишком многому?... Я умолкаю». Реформы Петра таят в себе опасность быстрого роста, они нарушают естественные процессы эволюции и чреваты опасностями. Впоследствии Карамзин изменит свой взгляд на петровские реформы и скажет: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр» («Записка о древней и новой России» — [Карамзин, 1991, с. 35]).

Это замечание, надо полагать, связано с событиями Французской революции, поставившей вопрос о соотношении эволюционного и революционного процесса, проявляющегося в виде катаклизмов: реформы Петра воспринимаются современником Французской революции в свете того, что происходит во Франции. Отметим в этой связи, что именно под влиянием идеологии Просвещения после Французской революции меняется значение слова *революция*: если ранее (в прямом соответствии со своей этимологией) это слово означало реставрацию, поворот колеса, т. е. возвращение вспять (отвечающее представлению о циклическом движении времени), то после революции оно начинает пониматься в связи с прогрессивным (линейным) движением времени, как поступательное движение вперед, как скачкообразное, упреждающее развитие событий — что предполагает, в свою очередь, быстрое приближение к какой-то цели, этапу, рубежу. См.: [Koselleck, 1979, с. 69–78, ср. с. 60–61; Успенский, 1996, с. 65–66].

- 4 «Россия вспрянет ото сна» («К Чедаеву <Чаадаеву>» — [Пушкин, II, с. 72]).

Карамзин, вслед за французскими просветителями, формулирует идею непрерывного поступательного развития человеческого разума, шествующего единым путем — по дороге цивилизации — от темноты и невежества к знанию и совершенству. Фактически он повторяет Кондорсе, по словам которого «движение других народов будет более быстрым и более надежным, чем наше, поскольку они получают от нас то, что мы принуждены были открыть первыми, и потому, что знание этих простых истин, этих методов, которых мы достигли лишь путем длительных блужданий, они смогут постичь, следуя развитию доказательств в наших речах и книгах» [Condorcet, 1797, с. 257; ср.: Лотман и Успенский, 1984, с. 533]. Замечательным образом общая направленность эволюции Культуры (Цивилизации) фактически мыслится при этом аналогичной эволюции Природы, как ее, например, описывает Ламарк.

Такая концепция истории может оправдывать насилие ради исторически необходимого цивилизаторства (подобно тому, как в католическом мировосприятии могла быть оправдана принудительная христианизация). Толстой выступает против этого, и он выдвигает свою концепцию исторического процесса — свою философию истории. Полемика Толстого и Пушкина — это своеобразное отражение полемики Вольтера и Руссо, переосмысленное в русском контексте. Именно этим определяется их отношение к Кавказу.

Итак, историософская концепция Пушкина, как и Карамзина, восходит к идеям Вольтера и его последователей (французских просветителей)⁵. Но именно здесь отчетливо выступает специфика русских последователей Вольтера. Вообще специфика всегда выявляется в сравнении; специфика русской позиции особенно отчетливо проявляется именно тогда, когда высказывания русских авторов восходят к иностранным источникам (обычное явление в послепетровской России): если совпадения с источником в этих условиях легко объяснимы, то расхождения, напротив, могут быть чрезвычайно значимы [см.: Успенский, 2001, с. 396 сл.].

Так, французские просветители в своей философии истории основывались на Разуме: историческая эволюция предстает у них как прогрессивное движение, которое определяется борьбой Разума с фанатизмом, невежеством и предрассудками.

5 Речь идет о Вольтере-философе. К Вольтеру как человеку Пушкин относился с презрением: «Вольтер, во все течение долгой своей жизни, никогда не умел сохранить своего собственного достоинства», — говорит Пушкин о Вольтере («Вольтер» — [Пушкин, XII, с. 80]). Вместе с тем, он говорит о «неимоверном» влиянии Вольтера на новую европейскую культуру («О ничтожестве литературы русской» — [Пушкин, XI, с. 272]).

Русские же последователи Вольтера делают акцент не на Разуме, а на Культуре: они исходят не из рационального начала, а из ориентации на передовую (прогрессивную) культуру, т. е. из представлений об исторических закономерностях эволюции цивилизации. По словам П. И. Макарова, эпигона Карамзина, мы (русские) должны научиться «умствовать как Французы, как Немцы, как нынешние просвещенные народы» [Макаров, 1803, с. 170].

Разница очевидна. Мы должны мыслить, говорят французские просветители. Мы должны мыслить как европейцы, говорят их русские последователи. Речь идет, таким образом, не о непосредственной апелляции к Разуму, а об апелляции, так сказать, культурно опосредствованной. Они руководствуются не соображениями о природе разума (о том, что соответствует или что противоречит человеческому разуму), а общими представлениями о характере культурной эволюции. Европейская культура (культура «просвещенных народов») представляется естественным и органическим выражением развития ума и нравов, и, следовательно, для того чтобы научиться «умствовать как <...> нынешние просвещенные народы», необходимо усвоить их культуру. Вообще говоря, этот вывод никак не следует из посылки, и, по существу, апелляция к Разуму подменяется здесь апелляцией к (правильной) Культуре, в которой усматривается его выражение: ориентиром выступает не Разум как таковой, а культурно обусловленные формы мышления и поведения.

Содержание и форма (причина и следствие) меняются местами: предполагается, что необходимо усвоить формы выражения, присущие прогрессивной культуре, для того чтобы было усвоено само содержание, обусловившее эти культурные формы [см.: Лотман, 1996, с. 14–15]⁶. Это проявляется как в исторических концепциях (в оценке петровских реформ), так и в отношении к другим культурам (в отношении к Западу и Востоку). Вера в Разум, столь характерная для французских просветителей, подменяется верой в Культуру — которая может принимать при этом иррациональный характер.

Сказанное объединяет Пушкина и Карамзина. Они исходят, в сущности, из одной концепции, меняется лишь перспектива рассмотрения: Карамзин в «Письмах русского путешественника» говорит о прошлом, Пушкин в «Путе-

6 Характерным образом молодой Тредиаковский переводит прециозный роман Поля Талемана, произведение французской салонной культуры [Талеман, 1730], не потому, что в России была такого рода культура, а именно для того, чтобы создать здесь нечто аналогичное французскому салону (см.: [Лотман, 1985/1997, с. 175; Успенский, 1994, с. 131]). Если в обычной ситуации тексты возникают в некотором контексте, мотивирующем их появление, то в данном случае, наоборот, — создание текста призвано предшествовать возникновению соответствующего контекста. Ср. в этой связи: [Успенский, 1998, с. 6–7; Успенский, 2001, с. 381 сл.].

шествии в Арзрум» — о настоящем. Карамзин противопоставляет допетровскую Россию и Запад, Пушкин противопоставляет европейскую Россию и Восток: подобно тому, как французская культура могла считаться прогрессивной в перспективе России, русская культура считается прогрессивной в перспективе Востока.

Это различие между французскими просветителями и их русскими учениками (в данном случае — Пушкиным), может быть, отчетливее всего сказывается в отношении к церкви и к христианской традиции. Антихристианская и антиклерикальная позиция французских просветителей общеизвестна (и это закономерно обусловило введение новых форм культа во время Французской революции); церковь является для них главным врагом прогресса и просвещения⁷.

Между тем позиция Пушкина — совершенно иная. Христианство для него — это эпоха цивилизованной истории. Нецивилизованные народы находятся на древнем этапе своей истории и должны будут принять христианство, и церковь в этой перспективе неожиданно предстает как источник прогресса и просвещения⁸. По словам Пушкина, «величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. <...> История новейшая есть история христианства. Горе стране, находящейся вне европейской системы!» (Заметки о втором томе «Истории русского народа» Николая Полевого — [Пушкин, XI, с. 127]). Соответственно, в письме к Чаадаеву от 19 октября 1836 г. Пушкин говорит о «христианской цивилизации (*la civilisation Chrétienne*)» — сочетание, которое Вольтеру должно было бы показаться оксюмороном! [Пушкин, XVI, с. 171, 392].

Вполне естественно с этой точки зрения, что такое отношение к христианству проявляется именно тогда, когда Пушкин говорит о Востоке — в частности, в произведениях кавказской тематики.

Так, в «Путешествии в Арзрум» Пушкин говорит о христианском просвещении как о действенном средстве приобщения кавказских народов к европейской цивилизации: он говорит о проповеди Евангелия и необходимости отправления на Кавказ христианских миссионеров:

«Должно <...> надеяться, что приобретение восточного края Черного моря, отрезав черкесов от торговли с Турцией, принудит их с нами сблизиться.

7 Достаточно напомнить призыв Вольтера «раздавить Гадину» (*écraser l'Infâme*) в письме Д'Аламберу от 30 октября 1760 г. или статью «Каннибализм» (*Anthropophagie*) в первом томе «Энциклопедии» — с отсылкой к статье «Евхаристия». См.: [Дарнтон, 2001, с. 440, 442].

8 Ср. аналогичные мысли М. П. Погодина: [Погодин, 1836, с. 7]. См.: [Тоддес, 1973, с. 67].

Влияние роскоши может благоприятствовать их укрощению: самовар был бы важным нововведением. Есть средство более сильное, более нравственное, более сообразное с просвещением нашего века: проповедание Евангелия. <...> Кавказ ожидает христианских миссионеров. Но легче для нашей лености в замену слова живого выливать мертвые буквы и посылать немые книги людям, незнающим грамоты» [Пушкин, VIII, с. 449]⁹. Это — не религиозная, а культуртрегерская позиция: проповедь Евангелия оказывается здесь в одном ряду с торговлей, самоваром и предметами роскоши.

Точно так же, например, в послесловии Пушкина к очерку «Долина Ажитугай», опубликованному в «Современнике», автором которого был черкес, офицер русской армии, мы читаем: «Любопытно видеть, <...> как <...> магометанин с глубокой думою смотрит на крест, *эту хоругвь Европы и просвещения*» [Пушкин, XII, с. 25; курсив Пушкина]¹⁰.

Столкновению христианской и мусульманской культуры специально посвящена, наконец, неоконченная поэма Пушкина «Тазит» (1829–1830 гг.), написание которой совпадает по времени с «Путешествием в Арзрум» (см.: [Тоддес, 1973])¹¹.

Таким образом, Пушкин осмысляет христианство в историософском ключе. С тех же позиций он полемизирует и с Чаадаевым, говоря на этот раз уже не о христианстве вообще, но о православии¹². Равным образом и Чаадаев, высту-

9 Последняя фраза, по всей видимости, — выпад против деятельности Библейского общества и конкретно против митрополита Филарета.

10 Слова, выделенные курсивом, — цитата из очерка «Долина Ажитугай».

11 То, что Тазит — христианин, видно по черновым вариантам поэмы.

12 Так, в письме к Чаадаеву от 19 октября 1836 г. (написанном в день двадцатипятилетней годовщины основания Лицея!) Пушкин говорит: «<...> Я далеко не во всем согласен с вами. Нет сомнения, что Схизма <разделение церквей> отделила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясли, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех. <...> Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве. Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не принадлежит к хорошему обществу» [Пушкин, XVI, с. 171–172, 392–393]. Ср. о том же в статье «О ничтожестве литературы русской» (1834 г.): «Долго Россия оставалась чуждою Европе. Приняв свет христианства от Византии, она не участвовала ни в политических переворотах, ни в умственной деятельности римско-кафолического мира. Ве-

пая апологетом католицизма, говорит прежде всего о его значении для европейской — и, тем самым, мировой — культуры. Полемика Пушкина и Чаадаева — это не обычная полемика православного и католика, а полемика двух культуртрегеров: это спор не двух религий, а двух историософских концепций. Оба автора говорят о церкви как о культурном институте (но не как о теле Божием).

Итак, Пушкин, следуя французским просветителям, противопоставляет передовые (прогрессивные) культуры — культурам отсталым, невежественным, причем понятие прогресса органически связывается у него с европейской цивилизацией¹³.

Позиция Толстого — совершенно иная: как и Руссо, он противопоставляет культуру — не-культуре, т. е. естественному состоянию человека, не отягощенному условными формами цивилизации. Основная проблема у Толстого — проблема искренности, моральной честности (которая имеет индивидуальный, личностный, а не социальный характер). Основным конфликтом в его произведениях — это конфликт между искренностью и фальшью. Толстой — в отличие, например, от Достоевского — не говорит в своих художественных произведениях об имманентной Правде и Лжи, он не говорит о Добре и Зле как таковых; его интересует другое — органичность, естественность человеческого поведения. Толстой не говорит нам о Боге, как не говорит вообще ни о чем абсолютном: речь идет не о том, чтобы быть искренним перед Богом, а о том, чтобы быть искренним перед самим собой. Проблема Добра и Зла решается у него как проблема естественного и искусственного (условного).

Герои его произведений делятся на искренних и фальшивых — носителей правды и выразителей лжи. Путь героя — моральное совершенствование, освобождение от фальши. Поскольку это представлено как оппозиция есте-

ликая эпоха возрождения не имела на нее никакого влияния; рыцарство не одушевило предков наших чистыми восторгами, и благодетельное потрясение, произведенное крестовыми походами, не отозвалось в краях оцепеневшего севера... России определено было высокое предназначение... Ее необозримые равнины поглотили силу монголов и остановили их нашествие на самом краю Европы; варвары не осмелились оставить у себя в тылу поработленную Русь и возвратились на степи своего востока. Образующееся просвещение было спасено растерзанной и издыхающей Россией... <Примечание: А не Польшею, как еще недавно утверждали европейские журналы; но Европа в отношении к России всегда была столь же невежественна, как и неблагодарна>» [Пушкин, XI, с. 268].

- 13 Это противопоставление представлено и в его романтических произведениях: восточная культура предстает здесь прежде всего как странная (экзотическая, дикая), но никоим образом не как естественная. Романтическая позиция Пушкина может сближаться с позицией Руссо, но остается существенно от нее отличной. Вместе с тем романтизм может проявляться в противопоставлении романтического героя — дикой природе.

ственного и искусственного, народ может оказываться носителем моральных ценностей, но это не социальный конфликт — это конфликт естественного и искусственного, Природы и Цивилизации¹⁴.

При этом, в отличие от Руссо, Толстой не говорит о первобытном состоянии общества: он вообще не исходит из утопической идеи совершенного состояния общества: его интересует не естественное общество (которое является чистой и несбыточной утопией), а естественный человек. Все социальные формы жизни — условны и потому фальшивы. Отсюда определяется еще одно отличие Толстого от Руссо (сближающее его отчасти с Мейстером Экхартом): его принципиальная анти-семиотичность (ср.: [Pomorska, 1982]). Мы облачаем наши мысли и чувства в знаки, мы выражаем их с помощью навязанных нам условных средств выражения, и в результате форма неизбежно оказывается не адекватной содержанию. Вместе с тем, когда мы общаемся с другими людьми, мы смотрим на себя со стороны — глазами другого человека, — и это заставляет нас играть роль, надевать социальную маску, т. е., опять-таки, лгать¹⁵.

Так определяется отношение Толстого к языку как средству социального общения. Это отношение — резко отрицательное: язык принуждает нас лгать. Это парадоксально для писателя, и это определяет внутренний конфликт Толстого как личности: сам процесс литературного творчества входит в противоречие с его идеологией. В результате этого конфликта Толстой в конце концов перестает писать.

Совершенно так же определяется отношение Толстого и к культуре как к условным (искусственным) формам социального существования. Толстой борется со знаковым характером языка и культуры, однако как язык, так и культура представляют собой не что иное, как системы знаков; можно сказать, таким образом, что Толстой борется с языком и культурой — постольку, поскольку они могут вступать в конфликт с естественным состоянием человека.

Итак, Толстой противопоставляет Культуру и Не-Культуру. Это в принципе открывает возможность одинаковой оценки разных культур (с позиции Толстого они могут, видимо, оцениваться в равной мере отрицательно).

14 В «Хаджи Мурате», например, противопоставляются не русские и горцы: противопоставляются люди, поведение которых подчиняется естественным стремлениям и психология которых так или иначе понятна (это могут быть представители русских и горцев, высших и низших социальных слоев), и люди, которые подчинены социальным условностям, которые живут в искусственном мире норм. То же характерно и для других произведений Толстого. В первом случае описывается обычно (но не всегда) внутренняя жизнь персонажей, во втором они могут быть показаны как автоматы (как куклы, ср.: [Гиппиус, 1966; Успенский, 2000, с. 257–259]).

15 С этим в конечном итоге связан и прием «остранения», столь важный для творчества Толстого.

Но вернемся к Пушкину. Я говорил, что его позиции в значительной мере определяются тем мировосприятием, которое появляется в России после победы над Наполеоном. Отношение к Наполеону в России — как правило, резко отрицательное, и это один из ярких пунктов расхождения между русскими и поляками¹⁶. Такое отношение становится одной из константных характеристик русской культуры. Отрицательное отношение к Наполеону объединяет самых разных русских писателей, в частности таких, как Пушкин, Толстой и Достоевский. Оно прослеживается как в прямых оценках (ср. стихотворения Пушкина, посвященные Наполеону¹⁷, или образ Наполеона в «Войне и мире» Толстого), так и в литературных героях: достаточно вспомнить Германна в «Пиковой даме» Пушкина и Раскольникова в «Преступлении и наказании» Достоевского (при этом образ Раскольникова непосредственно восходит к образу Германна) (см.: [Лотман, 1975/1995, с. 803])¹⁸. Это восприятие Наполеона может определять отрицательное отношение к декабристам и декабристскому кругу; оно особенно ярко проявляется в отношении к Ермолову, который явно играл в Наполеона¹⁹; кстати сказать, не к нему ли относятся пушкинские строки в «Евгении Онегине», II, 14 («Мы все глядим в Наполеоны...»)?

Победа над Наполеоном воспринимается в контексте актуального для русского самосознания противопоставления Востока и Запада, но при этом в разные исторические эпохи она может осмысляться по-разному. Об отношении Пушкина я уже говорил: победа над французами воспринималась как одно из основных событий русской истории; вместе с тем после победы над Наполеоном Россия воспринимается как великая европейская держава, один из центров европейской цивилизации (тогда как Франция становится провинцией Европы — в сущности, тем, чем была ранее Россия). «Для поколения декабристов, Грибоедова и Пушкина с 1812 г. начиналось вступление России в мировую историю» [Лотман, 1988/1997, с. 610]. В этом смысл слов Пушкина, обращенных к Наполеону (в стихотворении «Наполеон»):

- 16 О религиозном поклонении поляков Наполеону пишет Герцен в «Былом и думах» (ч. V, гл. 36 — [Герцен, X, с. 41–42]).
- 17 «Наполеон на Эльбе», «Наполеон», ср. также оду «Вольность» и др. Вообще об отношении Пушкина к Наполеону см.: [Лотман, 1981/1995, с. 87–88; Лотман, 1980/1995, с. 600; Лотман, 1988/1997, с. 610; Лотман, 1967/1997, с. 763].
- 18 Ср. в этой связи: [Лотман, 1962/1997, с. 555; Лотман, 1979/1995, с. 278–280; Лотман, 1988а/1997, с. 684].
- 19 Грибоедов в письмах называет Ермолова «г. проконсулом Иберии». В другом письме, явно сравнивая Ермолова с Наполеоном, Грибоедов говорит: «Есть одно обстоятельство, которое покажет, дорожит ли он людьми <...> Притом тьма красноречия, а не нынешнее отрывчатое, несвязное, наполеоновское риторство» [Грибоедов, 1953, с. 481, 397, ср. с. 381, 406].

Хвала! он русскому народу
Высокий жребий указал...

[Пушкин, II, с. 216]

В «Полтаве» (песнь I) Пушкин именует Наполеона «мужем рока», и это наименование таит в себе сознательную двусмысленность: Наполеон и баловень Судьбы, и орудие Судьбы, и в контексте «Полтавы» возможны как та, так и другая интерпретация:

Он <Карл> шел путем, где след оставил
В дни наши новый, сильный враг,
Когда падением ославил
Муж рока свой попятный шаг.

[Пушкин, V, с. 23]²⁰

Положение меняется после Крымской войны 1854–1856 гг., когда Россия терпит поражение от союзных войск Франции, Англии, Турции и Сардинии (Толстой начинает «Декабристов» с сопоставления войны с Наполеоном и Крымской войны: «Состояние, два раза повторившееся для России в XIX столетии: в первый раз, когда в двенадцатом году мы отшлепали Наполеона I, и во второй раз, когда в пятьдесят шестом году нас отшлепал Наполеон III» [Толстой, III, с. 349]).

С европоцентристской позицией Пушкина любопытно сопоставить позицию Достоевского в «Дневнике писателя» (1881 г.). Отвечая на голоса: «Какая необходимость в грядущем захвате Азии? Что нам в ней делать?» — Достоевский говорит:

«Потому необходимость, что Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. <...>

Надо прогнать лакейскую боязнь, что нас назовут в Европе азиатскими варварами и скажут про нас, что мы азиаты еще более чем европейцы. Этот стыд, что нас Европа сочтет азиатами, преследует нас уж чуть не два века <с петровского времени>. <...> Этот ошибочный стыд наш, этот ошибочный наш взгляд на себя единственно как только на европейцев, а не азиатов (каковыми мы никогда не переставали пребывать), — этот стыд и этот ошибочный взгляд дорого, очень дорого стоили нам в эти два века, и мы поплатились за

20 И в другом произведении Пушкин называет Наполеона аналогичным образом: «Явился Муж судеб, рабы затихли вновь <...>» («Зачем ты послан был и кто тебя послал?» — [Пушкин, II, с. 314]). Ср., наконец, в X главе «Евгения Онегина»: «Сей муж судьбы, сей странник бранный <...>» — [Пушкин, VI, с. 522]).

него и утрату духовной самостоятельности нашей, и неудачной европейской политикой нашей <...>. И чего-чего мы не делали, чтоб Европа признала нас за *своих*, за европейцев, за одних только европейцев, а не за татар. Мы лезли к Европе поминутно и неустанно, сами напрашивались во все ее дела и делишки. Мы то пугали ее силой, посылали туда наши армии „спасать царей“, то склонялись опять перед нею, как не надо бы было, и уверяли ее, что мы созданы лишь, чтоб служить Европе и сделать ее счастливою».

Далее Достоевский говорит, что мы должны были примириться с Наполеоном и разделить с ним мир: Франции принадлежал бы Запад, России — Восток, который сейчас завоевывает Англия. И он продолжает:

«Но мы все отдали за картинку. <...> Не мы ли способствовали укреплению германских держав, не мы ли создали им силу <...> Кончилось тем, что теперь всякий-то в Европе <...> держит у себя за пазухой давно уже припасенный на нас камень <...> Вот, что мы выиграли в Европе, столь ей служа? Одну ее ненависть! <...>

Но почему эта ее ненависть к нам, почему они все не могут никак в нас увериться раз навсегда, поверить в безвредность нашу, поверить, что мы их друзья и слуги, добрые слуги, и что даже все европейское назначение наше — это служить Европе и ее благоденствию. <...> Нет, они не могут увериться в нас! Главная причина именно в том состоит, что они не могут никак нас *своими* признать.

Они ни за что и никогда не поверят, что мы воистину можем участвовать вместе с ними и наравне с ними в дальнейших службах их цивилизации. Они признали нас чуждыми своей цивилизации, пришельцами, самозванцами. Они признают нас за воров, укравших у них их просвещение, в их платье перерядившихся» [Достоевский, XXVII, с. 33–35; курсив Достоевского].

Как видим, позиции Пушкина и Достоевского полярно противоположны. Отчасти это объясняется тем, что они представляют разные исторические периоды: позиция Пушкина характерна для первой половины XIX в. (после победы над французами, когда Россия приняла участие в европейском альянсе), позиция Достоевского — для второй половины (когда Россия потерпела поражение в Крымской войне от союзных сил Европы, объединившихся с Турцией). Тем не менее, при всем различии этих позиций в них есть общее: в обоих случаях роль России вписывается в противопоставление Запада и Востока. Пушкин воспринимает Восток через Запад, в западной перспективе²¹; при этом Кавказ для него представляет ту часть Востока, которая находится в пределах Российской империи и которую можно воочию наблюдать. Достоевский, напротив, воспринимает Запад через Восток, в восточной перспективе. Толстой же, как я уже говорил, вообще снимает это противопоставление.

21 См. в этой связи: [Успенский, 1999].

Литература

Герцен, I–XXX — *Герцен А. И.* Собрание сочинений в тридцати томах. Т. I–XXX. М., 1954–1965.

Гиппиус, 1966 — *Гиппиус В. В.* Люди и куклы в сатире Салтыкова // Гиппиус В. В. От Пушкина до Блока. М.; Л., 1966.

Грибоедов, 1953 — Грибоедов А. С. Сочинения / Подгот. текста, предисл. и коммент. В. Орлова. М., 1953.

Дарнтон, 2001 — *Дарнтон Р.* История — журналистика — антропология // История продолжается: Изучение восемнадцатого века на пороге двадцать первого / Сост. и отв. ред. С. Я. Карп. М.; СПб., 2001.

Достоевский, I–XXX — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. I–XXX. Л., 1972–1990.

Карамзин, I–III — *Карамзин [Н. М.]* Сочинения. Т. I–III. СПб., 1848.

Карамзин, 1984 — *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника / Изд. подгот. Ю. М. Лотман, Н. А. Марченко, Б. А. Успенский. Л., 1984.

Карамзин, 1991 — *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении. М., 1991.

Лотман, 1962/1997 — *Лотман Ю. М.* Истоки «толстовского направления» в русской литературе 1830-х годов // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 119 (Труды по русской и славянской филологии. Вып. V). Тарту, 1962. Цит. по изд.: Лотман, 1997.

Лотман, 1967/1997 — *Лотман Ю. М.* Литературоведение должно быть наукой // Вопросы литературы, 1967. № 1. Цит. по изд.: Лотман, 1997.

Лотман, 1975/1995 — *Лотман Ю. М.* Тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 365 (Труды по знаковым системам. Вып. VII). Тарту, 1975. Цит. по изд.: Лотман, 1995.

Лотман, 1979/1995 — *Лотман Ю. М.* «Повесть о капитане Копейкине» (Реконструкция замысла и идейно-композиционная функция) // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 467 (Труды по знаковым системам. Вып. XI). Тарту, 1979. Цит. по изд.: Лотман, 1995.

Лотман, 1980/1995 — *Лотман Ю. М.* Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Пособие для учителя. Л., 1980. Цит. по изд.: Лотман, 1995.

Лотман, 1981/1995 — *Лотман Ю. М.* Александр Сергеевич Пушкин: Биография писателя. Пособие для учителя. Л., 1980. Цит. по изд.: Лотман, 1995.

Лотман, 1985/1997 — *Лотман Ю. М.* «Езда в остров любви» Тредиаковского и функция переводной литературы в русской культуре первой половины XVIII века // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. Цит. по изд.: Лотман, 1997.

Лотман, 1988/1997 — *Лотман Ю. М.* «Фаталист» и проблема Востока и Запада в творчестве Лермонтова // В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. Книга для учителя. М., 1988. Цит. по изд.: Лотман, 1997.

Лотман, 1988а/1997 — *Лотман Ю. М.* О Хлестакове // В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. Книга для учителя. М., 1988. Цит. по изд.: Лотман, 1997.

Лотман, 1995 — *Лотман Ю. М.* Пушкин (Биография писателя. Статьи и заметки 1960–1990. «Евгений Онегин»: Комментарий). СПб., [1995].

Лотман, 1996 — *Лотман Ю. М.* Очерки по истории русской культуры XVIII – начала XIX века // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 1996.

Лотман, 1997 — *Лотман Ю. М.* О русской литературе: Статьи и исследования 1958–1993 (История русской прозы. Теория литературы). СПб., [1997].

Лотман и Успенский, 1984 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н. М. Письма русского путешественника / Изд. подгот. Ю. М. Лотман, Н. А. Марченко, Б. А. Успенский. Л., 1984.

Макаров, 1803 — [Макаров П. И.] Критика на книгу под названием «Разсуждение о старом и новом слоге Российского языка» [А. С. Шишкова], напечатанную в Петербурге, 1803 года, в 8-ю долю листа // «Московский Меркурий». Ч. IV. 1803, декабрь.

Погодин, 1836 — *Погодин М. П.* Исторические афоризмы. М., 1836.

Пушкин, I–XVI — *Пушкин [А. С.]* Полное собрание сочинений. Т. I–XVI. [М.; Л.], 1937–1949.

Талеман, 1730 — [Талеман П.] Езда в остров любви. Переведена с французского на руской чрез студента Василья Тредиаковского <...> [СПб.], 1730. Ср.: [Talleyman P.] Le voyage de l'isle d'amour. Leyde, 1671.

Тоддес, 1973 — *Тоддес Е. А.* О незаконченной поэме Пушкина «Тазит» // Уч. зап. Ленинградского гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена [без обозначения тома]. Пушкинский сборник. Псков, 1973.

Толстой, I–XII — *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений. Т. I–XII. М., 1973.

Успенский, 1994 — *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994.

Успенский, 1996 — *Успенский Б. А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996.

Успенский, 1998 — *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

Успенский, 1999 — *Успенский Б. А.* Пушкин и Восток // *Russica Romana*. Vol. VI. 1999.

Успенский, 2000 — *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. [Изд. 3-е]. СПб., 2000.

Успенский, 2001 — *Успенский Б. А.* Россия и Запад в XVIII в. // История продолжается: Изучение восемнадцатого века на пороге двадцать первого / Сост. и отв. ред. С. Я. Карп. М.; СПб., 2001.

Condorcet, 1797 — [*Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet*]. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume. [Sine loco], 1797.

Koselleck, 1979 — *Koselleck R.* Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. [Frankfurt am Main, 1979].

Pomorska, 1982 — *Pomorska K.* Tolstoy — contra Semiosis // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*. Vol. 25–26. 1982.

Часть III. Фольклор и этнография

Заумная речь у Сумарокова

Публикуется по изд.:

«Русский язык в научном освещении», 2013, № 1 (25) (с. 244–253).

Анатолию Алексеевичу Алексееву к семидесятилетию

После коронации Екатерины II (22 сентября 1762 г.) и в ознаменование этого события на масленицу 1763 г. в Москве был устроен маскарад «Торжествующая Минерва». Организатором маскарада был Ф. Г. Волков, в его подготовке участвовали А. П. Сумароков и М. М. Херасков. Тогда же была опубликована брошюра, где, помимо объявления о маскараде (сохранившегося не во всех экземплярах брошюры), содержатся «Стихи к большому Маскараду», «Описание большого маскарада» и «Хоры»¹. В конце «Стихов к большому Маскараду» значится имя автора: «Сочинял М. Херасков»². В конце «Описания большого маскарада» появляется имя Волкова: «Изображение и распоряжение маскарада Ф. Волкова». Наконец, в конце «Хоров» сказано:

- 1 См.: [Торжествующая Минерва, 1763]. — Точные даты московского маскарада неизвестны. На титульном листе данной брошюры значится, что маскарад был представлен «в Москве 1763. года, генваря дня», т. е. обозначены год и месяц без указания числа (перед словом «дня» стоит пропуск; очевидно, число должно было быть вписано или добавлено штемпелем). Вместе с тем в объявлении о маскараде, напечатанном в одном из вариантов этой брошюры (так называемый вариант А), указано, что маскарад должен был состояться в последних числах января и в первых числах февраля: «Сего месяца 28. 30 февраля 1. и 2., то есть во вторник, в четверток, субботу и воскресенье»; в другом варианте (вариант Б) число «28» и слова «во вторник» закрашены типографской краской; наконец, в третьем варианте (вариант В) объявление напечатано вновь по исправленному тексту, т. е. без цифры «28» и слов «во вторник» (см.: [Мельникова, 1966, с. 47–48, № 206; Св. кат. XVIII в., III, с. 236, № 7306]). В любом случае маскарад был приурочен к масленой неделе; скорее всего, он состоялся 30 января, 1 и 2 февраля 1763 г. по старому стилю.
- 2 Фамилия Хераскова указана лишь в одном из вариантов этого издания (вариант В); в другом варианте (вариант Б) автор «Стихов...» обозначен инициалами «М. Х.», в третьем же (вариант А) он обозначен звездочкой [Мельникова, 1966, с. 47–48, № 206; Св. кат. XVIII в., III, с. 236, № 7306].

«Только одни хоральные песни в сем маскараде сочинения ***». Автором «хоральных песен», скрывшим свое имя под тремя звездочками, считается А. П. Сумароков. Н. И. Новиков поместил «Хоры. К большому маскараду, бывшему в Москве в 1763 году» в подготовленное им полное собрание сочинений Сумарокова [Сумароков, 1781–1782, VIII, с. 354–364; Сумароков, 1787, VIII, с. 335–344]; кроме того, сохранилась запись расходов на маскарад, по которой деньги были выданы как Волкову, так и Сумарокову [см.: Всеволодский-Гернгросс, 1953, с. 46]. Авторство Сумарокова, таким образом, не вызывает сомнения.

Один из «Хоров», сочиненных А. П. Сумароковым, носит название «Хор ко гордости»; хористы, можно думать, были наряжены бесами и пели на заумном языке, который призван был, по-видимому, имитировать бесовскую речь. И то и другое отвечало народной традиции: на святках и масленице, т. е. в традиционное время языческих по своему происхождению увеселений, принято было рядиться в бесов и в нечистую силу³; при этом бесам и разного рода демонам традиционно приписывалась заумная речь⁴.

Приведем текст «Хора к гордости»:

Гордость и тщеславие выдумал бес.
Шерин даберин лис тра фа,
Фар фар фар фар люди ер арцы,
Шинда шиндара,
Транду трандара,
Фар фар фар фар фар фар фар ферт.

Сатана за гордость низвержен с небес.
Шерин даберин лис тра фа,

- 3 Бесовские личины, вообще говоря, более характерны для святочных, а не для масленичных увеселений, но святочные и масленичные обряды так или иначе ассоциировались в культурном сознании. Вообще московский маскарад 1763 г. был достаточно эклектичен: если одни его участники, возможно, изображали бесов, то другие представляли аллегорические образы, античных мифологических персонажей, карточные фигуры и т. п.
- 4 Вот, например, как изъясняются бесы в «Воительнице» Н. С. Лескова: «Шурле-мурле, шире-мире-кравермир, — орет один <бес>» [Лесков, I, с. 210]. Примеры такого рода могут быть умножены, но для нас особый интерес представляет отражение речи бесов не в фольклорной традиции (в «быличках», т. е. меморатах), а в собственно литературных произведениях, каковыми и являются сочинения Сумарокова и Лескова. Относительно представлений о речевом поведении бесов и нечистой силы см. вообще: [Успенский, 2012; наст. изд.].

Фар фар фар фар люди ер арцы,
 Шинда шиндара,
 Транду трандара,
 Фар фар фар фар фар фар фар ферт
 [Торжествующая Минерва, 1763, л. нуну-
 мерованный; Сумароков, 1781–1782, VIII,
 с. 362; Сумароков, 1787, VIII, с. 342]⁵

Каковы же истоки заумной речи у Сумарокова? Принято думать, что в них отразилось знакомство поэта с глоссолалическими речениями русских сектантов. «Шерин да берин и т. д. — подобные “заумные слова” в близкой редакции встречались в экстатических песнях русских сектантов-мистиков», — писал П. Н. Берков, комментируя это сумароковское произведение [в изд.: Сумароков, 1957, с. 559], и, соответственно, А. П. Квятковский видел здесь сатирическое обличение русских сектантов (см.: [Квятковский, 1966, с. 113]).

Это объяснение не кажется убедительным. Заумная речь «Хора к гордости» очень мало напоминает экстатическое языкоговорение русских сектантов⁶. Кроме того, у нас нет никаких свидетельств о знакомстве Сумарокова с этим явлением⁷.

Вместе с тем сумароковская заумь в целом ряде случаев находит литературные параллели.

Так, отражение фразы «Шерин да берин лис тра фа» мы находим у Державина в «Желании зимы» (1787):

Ори ширень да вирень,
 Да лист, братцы, трава...
 О пьяна голова!
 [Державин, III, с. 266]

Равным образом в прозаическом эскизе Державина «Видение мурзы» (1783 г.) читаем: «Иногда шатался я <...> по улицам и пел ширень да вирень» [Державин, III, с. 490].

- 5 В публикациях Н. И. Новикова сочетание *шерин да берин* пишется отдельно как три слова; такого правописания и мы далее будем придерживаться.
- 6 Ср. материал по сектантскому глоссоговорению, собранный в работе: [Коновалов, 1908].
- 7 Правда, нечто вроде радений, сопровождаемых говорением на «странных языках», наблюдалось в 1730-е гг. среди стариц московского Ивановского монастыря (см.: [Коновалов, 1908, с. 162–163]), но Сумароков едва ли был туда вхож. В высшие слои общества это явление проникает много позже — при Александре I (кружок Е. Ф. Татариновой).

Если *ширень вырень* — это, видимо, глоссолалический припев в песне, вроде *ой люли, овсень таусень* и т. п., то *лис тра фа* в «Хоре к гордости», вероятно, восходит к *лист трава* в этой песне. Не исключено, что здесь имеет место искажение слов, характерное для представлений о речевом поведении демонов⁸. Приходится признать тогда, что речеговорение бесов восходит к народной песне⁹.

Вместе с тем интересующее нас выражение встречается в детском фольклоре. Так, среди детских песен, опубликованных в свое время П. А. Бессоновым, мы встречаем следующую:

Шырин, вырин,
Христофор,
Фор, фор
Ер, ерцы
Шинда, шиндара,
Лапушка моя!
Пей,
Лей
Зелено вино!

[Бессонов, 1868, с. 80, № 80]

Сокращенный вариант той же песни был записан П. И. Якушкиным:

Ширин-бирин, Христофор-фор-фор
Герци-герци, шиншин ро-ро-ро,
Я там был жил, пил зелено вино-о-о

[Якушкин, II, с. 145, № 343]¹⁰.

Отметим еще сочетание *шарин-барин* в детских считалках. См.: [Виноградов, 2009, с. 371].

- 8 Так, например, домовый может говорить отдельными слогами, представляющими собой усеченные слова: когда его спрашивают, к худу или к добру он явился, он отвечает: *к до, к ху* [Добровольский, 1914, с. 179]; ср.: [Черепанова, 1996, с. 39–40, №№ 75, 88]. Примеры такого рода могут быть умножены (см.: [Успенский, 2012; наст. изд.]).
- 9 Можно предположить, что в сочетании *шерин да берин* у Сумарокова зафиксирована исконная форма глоссолалического сочетания, т. к. здесь прослеживается чередование шипящего и билабиального согласного, характерное для эмфатических звуковых повторов типа *шалды-балды, шалтай-болтай, шуры-муры, шишел-мишел* и т. п. (см.: [Якобсон, 1921, с. 55–56]; ср. также: [Plähn, 1987]). Вместе с тем возможно и другое объяснение, согласно которому слова *ширень вырень* представляют собой оформление слов *ширь* и *выр/вир* со значениями 'ширина' и 'глубина'. При таком объяснении исходная форма оказывается у Державина.
- 10 Помещено здесь в разделе «Детская поэзия».

Вариант Бессонова, несомненно, более полон и в большинстве случаев более надежен. Слово *герци* в варианте Якушкина восходит, конечно, к слову *ерцы* в варианте, записанном Бессоновым (название буквы *p*)¹¹, тогда как сочетание *шин-шин ро-ро-ро* у Якушкина восходит, можно думать, к слову *шиндара*, встречающемуся как в публикации Бессонова, так и в сумароковском «Хоре к гордости». Слово *шиндара́* зафиксировано в диалектной речи со значением ‘шваль, шушваль’ [Даль, IV, с. 1434], но это может быть случайным совпадением; более близкой аналогией представляется разговорное *шандарахнуть* ‘ударить, шарахнуть, долбануть’.

Ср. еще в записях Киреевского:

Во поле березонька стояла,
Во поле кудрява стояла,
Ширин, бырин,
Истрофор, фор, фор,
Поди яр, яр, цы
Шинда, миндара
Тра, ра, ра, ра, ра!
Сам я был, пил
Зелено вино с хохлом!

[Топорков, 1995, с. 551]

Так же, как и у Державина, сочетание *шырин вырин* (или *ширин бирин*) фигурирует в песнях, записанных Бессоновым, Якушкиным и Киреевским, в контексте похмелья. Для нас особенно значимы прямые переклички с сумароковским текстом: так же, как и в «Хоре к гордости», мы находим здесь сочетание *шинда, шиндара* (ср. *шинда миндара*); нетрудно предположить, далее, что *фар фар фар фар* у Сумарокова соответствует *фор фор* в фольклорных записях (*Христофор фор фор; Истрофор фор фор*)¹².

11 Ср. вариативные формы типа *генерал* — *енерал*, *герой* — *ерой* и т. п. (см. о них: [Шахматов, 1925, с. 46]). Форма *герци* отражает фрикативное произношение буквы *г*, предполагавшееся при обучении азбуке (см.: [Успенский, 2002, с. 155–159, § 7.6]). Протетическое [ʏ] может переходить в [j], и наоборот. — О слове *ерцы* как названии буквы *p* см. вообще: [Успенский, 1997, с. 251].

12 Фольклорная традиция нашла отражение в припеве солдатской «Песни после ученья», сочиненной унтер-офицером Невского пехотного полка Н. Ф. Веревкиным:

Ширин, вырин, ристафор,
Фор, фор, фор, ер, ер, ерцу,
Ширин ди рай,
Рай, рай, рай,
Раз таки раз,
Радости, веселости мои!

[Веревкин, 1837, с. 92]

Сочетание *шинда*, *шиндара* встречается и в другой детской песне, опубликованной Бессоновым, — и, опять-таки, в связи с пьянством:

Шилды,
Будылды,
Нáчеки,
Чекалды;
Шильцо
Да мыльцо,
Белье
Белильцо;
Шильники
Мыльники,
Шиновалы
Коновалы,
Господа наши
Бояре;
Шинда, шиндара,
Ра, ра, ра;
Я там был,
Жил,
Пил
Зелено вино
Котлом, котлом!

[Бессонов, 1868, с. 75–76, № 79]¹³

В свою очередь, песня Веревкина отразилась затем у Козьмы Пруtkова в «Военных афоризмах Фаддея Козьмича Пруtkова»:

Если прострелят тебя в упор,
Пой: Ширин, верин, ристофор!
[Козьма Пруtkов, 1965, с. 105, № 40, ср. с. 440–441]

Ср. еще в том же сочинении Козьмы Пруtkова:

Ширин, вырин, штык молодец —
Не могу боле — приходит конец.
[Там же, с. 112, № 100]

- 13 Сочетанию *шилды будылды* в этой песне соответствует *шилдышивалды* в «Военных афоризмах...» Козьмы Пруtkова [Козьма Пруtkов, 1965, с. 110, № 78]. Отметим в этой связи *шалды балды*, *шулды булды* и *шалды будавалды* в детских считалках, см.: [Виноградов, 2009, с. 264, а также с. 456 (№ 268), 441 (№ 208)].

Надо полагать, что мотив пьянства в детском фольклоре восходит к традиционным формулам фольклорных текстов (таким, как «И я там был, мед-пиво пил, по усам текло, да в рот не попало» и т. п.); равным образом упоминание «листа» и «травы» у Державина, отразившееся, по-видимому, в сочетании *лис тра фа* у Сумарокова, может восходить к заклинанию «Стань передо мной как лист перед травой»¹⁴.

Наконец, как у Сумарокова, так и в песне, дошедшей до нас в записях Бессонова и Якушкина, обыгрываются глоссолалические сочетания, образующиеся из названий славянских букв при чтении по складам, которые отражают процесс обучения грамоте: *люди ер арцы и ферт* у Сумарокова; *ер ерцы* в записи Бессонова¹⁵. Характерно, что такого рода сочетания встречаются в детских считалках и вообще в детском фольклоре¹⁶, также как и в детских условных языках, криптолалический характер которых в целом ряде случаев образуется за счет вставки в обычную речь названий букв¹⁷. Ср. пародийный образ самого

14 Это заклинание известно как в сказках, так и в народной магии. Так, этими словами сказочный герой вызывает волшебного коня (в сказках «Буря-богатырь Иван коровий сын» или «Об Иванушке-дурачке» — [Афанасьев, I, с. 219, 221, № 136; III, с. 246, № 564]; сходным образом вызывают домового: «Хозяин, стань передо мной как лист перед травой: не черен, не зелен, а таким, каков я...» [Даль, 1904, IV, с. 198]; так принято по сей день говорить детям (ср. также примеры из литературных источников: [Михельсон, I, с. 134, № 409]). В основе этого выражения лежит, по-видимому, представление о волшебном вихре, мгновенно приносящем того, кто призывается таким образом, — подобно листу, приносимому ветром.

15 Ср. также *ер, ер, ерцу* в песне Н. Ф. Веревкина (см. выше, примеч. 12), очень близкой вообще к варианту Бессонова.

16 «Аз, буки-башки / Веди — таракашки / Глаголь — кочерыжки / Побег по дорожке / Ер, еры — упали с горы / Ер, ять — некому поднять / Ер, юс — сам поднимусь / Буки, бабаки / Съели собаки...» [Можаровский, 1882, с. 100–103; 1877, с. 134; Капица, 1928, с. 96], ср.: [Бессонов, 1868, с. 51, № 58; Виноградов, 2009, с. 271 и 455–456, № 266; Якобсон, 1966, с. 631]; «Аз-буки — букашки / Веди — таракашки / глаголь — душки / добро — шанежки» [Зеленин, 1901, с. 84]. Ср.:

Ох, кости болят, все суставы говорят!

Петрушка, Гаврюшка, Семиониха,

Ты, Макарьевна, да ты, Захарьевна!

Буки — ерб, веи — ерв, глаголь — ерг, добро — ерд.

[Якушкин, II, с. 141, № 321]

Сочетания «буки — ерб», «веи — ерв» и т. п. отражают правила чтения слогов с ерами (*бѣ, вѣ* и т. п.) при обучении грамоте (см.: [Успенский, 1997, с. 248–250]).

17 В детских тайных языках можно наблюдать такие, например, вставки, как *фита, ша, цы, фарты* (из *ферт*) и т. п. (см.: [Успенский, 1997, с. 252–253]). Аналогичное явление имеет место и в других условных языках; так, в «отвернической говорке» белорусских нищих в речь вставлялись такие сочетания, как *хер, ша, це* и т. п. (см.: [Романов, 1890, с. 126]); относительно эпигамы *отвернической* как названия тайного языка см.: [Архипов, 1995].

Сумарокова у Тредиаковского в «Письме <...> от приятеля к приятелю» (1750): «Я, сударь, дорогой старичок, по имени Архисотолаш, по отчеству Филавтонович, по прозванию Кривобаев, а по художеству мал... мал... яр, ... яр еры юс», «О! Господин мал... мал... по художеству, и яр еры юс по тому ж», «Разве, Господин мал... мал... и яр еры юс по художеству, зло у тебя добром...?»¹⁸.

Мы видим, что почти все элементы заумной речи сумароковского «Хора к гордости» — за одним только исключением — восходят к фольклорной традиции. Исключением является сочетание *транду трандара*; с вероятностью можно предположить, что и оно имеет тот же источник¹⁹. При этом слово *транда* известно в значениях ‘чепуха, вранье’, так же как и в значении ‘vulva’²⁰; что же касается *трандара*, то это слово явно образовано из *транда*, т. е. объясняется как экспрессивно-стилистическое наращение.

18 [Тредиаковский, 1865, с. 497–498] (многоточия в цитируемых текстах принадлежат оригиналу). См.: [Якобсон, 1966, с. 631; Гринберг, Успенский, 2008, с. 254–255].

19 Ср. в детских считалках: *трунди трунди, трынды вынды* (см.: [Виноградов, 2009, с. 472, 560, №№ 307, 494]).

20 [Фасмер, IV, с. 93; <http://enc-dic.com/synonym>; <http://slovonovo.ru>]. Слово *транда* встречается у Бунина при передаче диалектной речи (в повестях «Деревня» и «Ночной разговор» [Бунин, III, с. 45, 270]). Мы благодарны М. С. Гринбергу, обратившему на это наше внимание.

Производными от *транда* являются разг. *трандеть* ‘молоть чепуху’, *трендеть* ~ *трындеть* ‘болтать’. Ср. также диал. *тарандатъ* ‘пустословить’ [Куликовский, 1898, с. 118], *тарантить* ~ *тарантеть* ‘тараторить’ [Даль, IV, с. 725; СРНГ, XLIII, с. 278] и т. п.

Литература

Архипов, 1995 — *Архипов А. А.* О происхождении древнеславянской тайнописи // Архипов А. А. По ту сторону Самбатона: Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контекстах в X–XVI веках. Oakland, California, 1995. (= «Monuments of Early Russian Literature». Vol. 9).

Афанасьев, I–III — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки в трех томах / Изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. Т. I–III. М., 1984–1985.

Бессонов, 1868 — [*Бессонов П. А.*] Детские песни. I. [М., 1868].

Бунин, I–IX — *Бунин И. А.* Собрание сочинений в девяти томах. М., 1965–1967.

Веревкин, 1837 — *Веревкин Н. Ф.* Солдатские песни Первого пехотного корпуса // Библиотека для чтения. Т. 20. 1837. № 1. (Отдельное литографированное издание: Вильно, 1837.)

Виноградов, 2009 — *Виноградов Г. С.* Русский детский фольклор // Виноградов Г. С. Этнография детства и русская народная культура в Сибири. М., 2009.

Всеволодский-Гернгросс, 1953 — *Всеволодский-Гернгросс В. Н.* Ф. Г. Волков и русский театр его времени // Ф. Г. Волков и русский театр его времени: Сборник материалов. М., 1953.

Гринберг, Успенский, 2008 — *Гринберг М. С., Успенский Б. А.* Литературная война Тредиаковского и Сумарокова в 1740-х — начале 1750-х годов // Успенский Б. А. Вокруг Тредиаковского: Труды по истории русского языка и русской культуры. М., 2008.

Даль, I–IV — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка / Изд. 3-е, испр. и значительно доп. под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. I–IV. СПб.; М., 1903–1909. (Репринт: М., 1994.)

Даль, 1904, I–IV — *Даль В. И.* Пословицы русского народа / Изд. 3-е. Т. I–IV. СПб.; М., 1904 (на обложке — 1905 г., на титульном листе — 1904 г.).

Державин, I–VII — Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота / 2-е академическое издание (без рисунков). Т. I–VII. СПб., 1868–1878.

Добровольский, 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Зеленин, 1901 — *Зеленин Д. К.* Особенности в говоре русских крестьян юго-восточной части Вятской губернии // Живая старина. 1901. Вып. 1.

Капица, 1928 — *Капица О. И.* Детский фольклор. Л., 1928.

Квятковский, 1966 — *Квятковский А. П.* Заумь // Квятковский А. П. Поэтический словарь. М., 1966.

Козьма Прутков, 1965 — *Козьма Прутков.* Полное собрание сочинений / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. П. Н. Беркова. М.; Л., 1965.

Коновалов, 1908 — *Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. I. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.

Куликовский, 1898 — *Куликовский Г. И.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Лесков, I–XI — *Лесков Н. С.* Собрание сочинений в одиннадцати томах. М., 1956–1958.

Мельникова, 1966 — *Мельникова Н. Н.* Издания, напечатанные в типографии Московского университета: XVIII век. М., 1966.

Михельсон, I–II — *Михельсон М. И.* Русская мысль и речь: свое и чужое. Опыт русской фразеологии (Сборник образных слов и иносказаний). Т. I–II. [СПб., б. г.].

Можаровский, 1877 — *Можаровский А. Ф.* Очерки жизни крестьянских детей Казанской губернии в их потехах, остротах, стихах и песнях // Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском Университете. Кн. IV. 1877.

Можаровский, 1882 — *Можаровский А. Ф.* Из жизни крестьянских детей Казанской губернии. Казань, 1882.

Романов, 1890 — *Романов Е. Р.* Очерк быта нищих Могилевской губернии и их условный язык («любецкий лемент») // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. VII, № 4.

Св. кат. XVIII в., I–V — Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII в. Т. I–V. М., 1963–1967. (То же: Дополнения, разыскиваемые материалы, уточнения. М., 1975.)

СРНГ, I–XLIII — Словарь русских народных говоров. Вып. I–XLIII. Л.; СПб., 1965–2010.

Сумароков, 1781–1782, I–X — Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе <...> Александра Петровича Сумарокова. Собраны и изданы в удовольствие Любителей Российской Учености Николаем Новиковым <...>. Ч. I–X. М., 1781.

Сумароков, 1787, I–X — Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе <...> Александра Петровича Сумарокова. Собраны и изданы в удовольствие Любителей Российской Учености Николаем Новиковым <...>. Ч. I–X. Изд. 2-е. М., 1787.

Сумароков, 1957 — Сумароков А. П. Избранные произведения / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. П. Н. Беркова. Л., 1957.

Топорков, 1995 — Топорков А. Л. Русский эротический фольклор. М., 1995.

Торжествующая Минерва, 1763 — Торжествующая Минерва, общенародное зрелище, представленное большим маскарадом в Москве 1763. года, генваря дня. Печатано при Императорском Московском Университете, [1763].

Тредиаковский, 1865 — [Тредиаковский В. К.] Письмо, в котором содержится рассуждение о стихотворении, поныне на свет изданном от автора двух од, двух трагедий и двух эпистол, писанное от приятеля к приятелю 1750. в Санктпетербурге // Куник А. А. Сборник материалов для истории императорской Академии наук в XVIII веке. Ч. II. СПб., 1865.

Успенский, 1997 — Успенский Б. А. Старинная система чтения по складам (Глава из истории русской грамоты) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. III. Общее и славянское языкознание. М., 1997.

Успенский, 2002 — Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Изд. 3-е, испр. и доп. М., 2002.

Успенский, 2012 — Успенский Б. А. Облик черта и его речевое поведение // In umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. I / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов и О. Б. Христофорова. М., 2012. См. наст. изд.

Фасмер, I–IV — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV / Пер. и дополн. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973.

Черепанова, 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

Шахматов, 1925 — Шахматов А. А. Очерк современного русского литературного языка. Л., 1925.

Якобсон, 1921 — Якобсон Р. О. Новейшая русская поэзия. Набросок первый. Прага, 1921.

Якобсон, 1966 — Якобсон Р. О. Влияние народной словесности на Тредиаковского // Jakobson R. Selected Writings. Vol. IV. Slavic Epic Studies. The Hague — Paris, 1966.

Якушкин, I–II — Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. I–II / Подгот. текстов, предисл., коммент. З. И. Власовой. Л., 1982–1986.

Plähn, 1987 — Plähn J. Хуйня-муйня и тому подобное // Russian Linguistics. Vol. XI. 1987. № 1.

Часть III. Фольклор и этнография

«Заветные сказки»

А. Н. Афанасьева

Публикуется по изд.:

Б. А. Успенский. Избранные труды, т. II: Язык и культура.

Изд. 2-е, испр. и переработ. М., 1996 (с. 162–184).

1. Александра Николаевича Афанасьева (1826–1871) по праву называют «русским Гриммом». Действительно, его знаменитое собрание русских народных сказок ближайшим образом напоминает собрание немецких сказок братьев Гримм. Более того: в мировой сказочной литературе, вышедшей в свет после сборника братьев Гримм, не было ни одного такого монументального собрания сказок, как афанасьевское [см.: Азадовский, II, с. 74]. Этот классический труд (включающий в себя помимо русских сказок также сказки украинские и белорусские) был впервые опубликован в 1855–1863 гг. [Афанасьев, 1855–1863, I–VIII] и с тех пор неоднократно переиздавался¹. Вместе с тем целый ряд сказок, собранных Афанасьевым, по цензурным условиям не мог быть опубликован в России; сказки эти составили особый сборник, который первоначально был озаглавлен «Народные русские сказки не для печати»². Эти тексты были вывезены за границу и частично опубликованы там — без указания имени составителя — под названием «Русские заветные сказки»; остальные материалы должны были составить продолжение данной книги, однако этот

1 См. последнее (наиболее авторитетное) издание: [Афанасьев, I–III].

2 См. рукопись на 330 листах под названием «Народные русские сказки не для печати, 1857–1862. Собраны, приведены в порядок и сличены по многообразным спискам А. Афанасьевым» (рукописный отдел Института русской литературы Российской Академии наук, ф. Р I, оп. 1, ед. хр. 112). За исключением нескольких страниц вся рукопись писана рукой А. Н. Афанасьева; другим почерком написаны тексты на л. 312–316, 309 об.–310. Рукопись содержит 164 нумерованные сказки (л. 1–290); кроме того, она включает копию с «Русских заветных пословиц и поговорок» В. И. Даля и П. А. Ефремова с дополнениями Афанасьева (л. 290 об.–302), а также скороговорки, приметы, загадки, песни, прибаутки, байки, анекдоты, заговоры (л. 302–321 об.). Пользуемся случаем, чтобы поблагодарить А. Л. Топоркова, любезно предоставившего нам описание данной рукописи.

замысел остался нереализованным³. Первое издание «Русских заветных сказок» вышло в Женеве в 1872 г., второе стереотипное издание — в 1878 г.⁴

Слово *заветный* определяется в словаре В. И. Даля как «завещанный; переданный или хранимый по завету, заповедный, зарочный <т. е. секретный>, обетный; задушевный, тайный; свято хранимый» [Даль, I, стлб. 1141]. Вместе с тем тот же В. И. Даль назвал „заветными“ непристойные (эротические) пословицы и поговорки, собранные им совместно с П. А. Ефремовым; „Русские заветные пословицы и поговорки“ В. И. Даля и П. А. Ефремова, так же как и „Русские заветные сказки“ А. Н. Афанасьева, не могли быть опубликованы в России⁵. Вслед за В. И. Далем эпитет *заветный* появляется в заглавии афанасьевского сборника⁶ — слово *заветный* приобретает тем самым особый смысл, выступая как определение специфического корпуса фольклорных текстов.

- 3 Ср. заявление в конце предисловия к «Русским заветным сказкам»: «...мы намерены также издать *русские заветные пословицы* и продолжение *русских заветных сказок*. Имеющиеся в наших руках материалы приводятся в порядок. Из 164 сказок, представленных в рукописном сборнике, в издание вошли первые 78 сказок; таким образом, разделение материала было чисто механическим (ср. в этой связи замечание в предисловии: «...о последовательности, в какой являются наши сказки, мы считаем даже излишним распространяться»).
- 4 Деятельность А. Н. Афанасьева, тайно публиковавшего свои материалы за границей ввиду невозможности опубликовать их в России, напоминает аналогичные действия русских диссидентов во второй половине XX столетия. Эта деятельность А. Н. Афанасьева была вполне последовательной и целенаправленной: достаточно упомянуть, что он был тайным сотрудником А. И. Герцена, регулярно поставлявшим материалы для эмигрантской Вольной русской типографии в Лондоне (см.: [Эйдельман, 1966; Эйдельман, 1973]). Подозреваемый в сношениях с эмигрантами, Афанасьев был уволен с государственной службы; аналогия с судьбой диссидентов нашего времени представляется разительной.
- 5 «Русские заветные пословицы» В. И. Даля и П. А. Ефремова должны были войти в несостоявшееся продолжение к «Русским заветным сказкам» (см. выше, примеч. 2 и 3). Относительно недавно это собрание пословиц и поговорок было издано за границей (к сожалению, по неполному списку). См.: [Cagey, 1972].
- 6 Как указывает П. К. Симони, «наименование сборника пословиц „заветными“ принадлежит, как оригинальное, т. е. впервые *выпущенное* в оборот — Далою. Затея Даля закрепить на бумаге для потомства „Заветные пословицы“ может быть отнесена к 1852 г., когда он служил в Нижнем Новгороде. „Заветные сказки“ <...> явились уже в подражание только Далою» (см.: [Cagey, 1972, с. 8]). Следует заметить, что название «Заветные сказки», возможно, принадлежит не самому Афанасьеву, а В. И. Касаткину — человеку, который, по-видимому, доставил рукопись Афанасьева за границу и был причастен к ее анонимному изданию в Швейцарии; не исключено, вообще говоря, что он был и автором предисловия к «Русским заветным сказкам», которое подписано псевдонимом «Филиобибл» (см. о нем: [Бараг и Новиков, 1984, с. 395]).

2. Основной корпус сборника Афанасьева составляют сказки непристойного, эротического содержания. Сказки такого рода были очень распространены в русском быту; они до сих пор распространены в крестьянской среде, хотя обычно рассказываются лишь в определенной аудитории и, видимо, в особых ситуациях.

Адам Олеарий, немецкий путешественник, посетивший Россию в XVII в., замечает, что русские часто «говорят о разврате, о гнусных пороках, о непристойностях... Они рассказывают всякого рода срамные сказки, и тот, кто наиболее сквернословит и отпускает самые неприличные шутки, сопровождая их непристойными телодвижениями, считается у них лучшим и приятнейшим в обществе» («Ihre meiste Reden seynd dahin gerichtet, worzu sie ihre Natur und gemeine Lebensart veranlasset. Nemblich von Uppigkeiten, schendlichen Lastern, Geilheiten und Unzucht, so theils von ihnen selbst, theils von andern begangen. Erzehlen allerhand schandbare Fabeln, und wer die gröbesten Zotten und Schandpossen darbey zureissen, und sich mit leichfertigen Gebärden heraus zu lassen weiß, der ist der beste und angenehmste» — [Olearius, 1656, с. 192–193; ср.: Олеарий, 1906, с. 189])⁷. По свидетельству современного фольклориста, почти в каждой деревне «есть свои мастера, нередко кроме сказки эротической ничего не рассказывающие» [см.: Никифоров, 1929, с. 121]. Между прочим, эти сказки обычно рассказываются в деревне мальчикам-подросткам (которые сами их при этом, по-видимому, не рассказывают) — ознакомление с такого рода текстами призвано оказать влияние на половое развитие⁸.

Вместе с тем наряду с непристойными (эротическими) сказками мы находим в сборнике Афанасьева сказки антиклерикальные, высмеивающие попов. Нередко эти темы объединяются, и мы имеем непристойные рассказы о священнослужителях; есть, однако, и такие сказки о попах, в которых совсем нет эротики (см. сказки под №№ XXXVIII, XLII, XLVIIIa, XLVIIIб, L, LXIVa, LXXIV, LXXVI). После революции, когда были сняты цензурные ограничения на антиклерикальные тексты, эти сказки были опубликованы в России (см.: [Афанасьев, III, с. 293 и сл.]). Что же касается эротических сказок, то они продолжали оставаться под запретом; в какой-то мере это объясняется особой табуированностью обценной лексики — табуированностью, специфичной для русской культуры⁹.

7 Ср. вместе с тем обличение подобных обычаев в окружном послании суздальского архиепископа Серапиона 1642 г.: «...да у вас, православных христиан, слышим, что у вас безумнии человецы лают друг друга матерны, а инии безумнии человецы говорят скарედныя и срамныя речи, их же невозможно писанию предати...» (см.: [Каптерев, I, с. 12]).

8 Сходным образом родители в процессе воспитания детей по традиции обучали их сквернословию. См.: [Успенский, 1983–1987/1996, с. 45; наст. изд.]

9 См. об этом явлении: [Успенский, 1983–1987/1996, с. 33–36; наст. изд.]

Итак, «Русские заветные сказки» включают в себя, с одной стороны, сказки эротические, с другой же стороны — сказки антиклерикальные. Чем же объясняется подобное объединение? Можно ли считать, что оно достаточно случайно и определяется всего лишь цензурными условиями, т. е. невозможностью публикации соответствующих текстов в России? Думается, что причины лежат гораздо глубже.

Аполлон Григорьев (1822–1864), известный писатель и критик, вспоминая о своем детстве, описывает общение с дворней: «Рано, даже слишком рано пробуждены были во мне половые инстинкты и, постоянно только раздражаемые и не удовлетворяемые, давали работу необузданной фантазии; рано также изучил я все тонкости крепкой русской речи и от кучера Василья наслушался сказок о батраках и их известных хозяевах» [Григорьев, 1988, с. 16]. Под «известными хозяевами» Аполлон Григорьев имеет в виду попов — таким образом, рассказы, которые слышал от дворовых людей маленький барчук, соответствуют по своему содержанию афанасьевским «заветным сказкам»¹⁰. Это совпадение, конечно, не случайно и заслуживает самого пристального внимания.

Добавим еще, что антиклерикальный характер соответствующих текстов очень выразительно подчеркнут на титульном листе афанасьевского сборника: местом издания обозначен Валаамский монастырь (один из самых строгих и почитаемых монастырей православной России)¹¹, само издание представлено как дело рук монашеской братии, причем эпиграфом к книге служит цитата из послесловия к богослужебной книге, которая приобретает при этом кощунственный смысл.

Характерно, наконец, что среди «заветных сказок» имеются тексты не только антиклерикальные, но и прямо кощунственные (см., например, сказку LXVв, вариант подстрочного примечания) — иначе говоря, наряду с текстами, направленными против недостойных служителей культа, здесь представлены тексты, направленные против самого культа.

10 Ср. замечание А. Н. Афанасьева в предисловии к 4-му выпуску первого издания «Народных русских сказок»: «В заключение прибавим, что некоторые очень любопытные сказки из собрания В. И. Даля, к сожалению, не могут быть допущены в печать, ради нескромности своего содержания: героем подобных рассказов чаще всего бывает *попов батрак*. Здесь очень много юмору, и фантазии дан полный простор» [Афанасьев, III, с. 355]. Как видим, говоря о «заветных сказках», Афанасьев упоминает прежде всего сказки о попах. Точно так же в известном письме В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю мы читаем: «Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадю, попову дочь и попова работника» [Белинский, X, с. 215]. И в данном случае сказки о попах естественно ассоциируются с непристойным содержанием.

11 Одновременно год издания книги обозначен в выходных данных как «год мракобесия».

3. Итак, непристойным, эротическим текстам приписывается антиклерикальная направленность, и вместе с тем рассказы, высмеивающие попов, непосредственно ассоциируются с рассказами непристойного содержания. Для понимания этого феномена необходимо иметь в виду, что тексты того и другого рода принадлежат к сфере а н т и - п о в е д е н и я, т. е. обратного поведения, поведения наоборот — поведения, сознательно нарушающего принятые социальные нормы.

Анти-поведение всегда играло большую роль в русском быту. Очень часто оно имело ритуальный, магический характер, выполняя при этом самые разнообразные функции (в частности, поминальную, вегетативную и т. п.). По своему происхождению это магическое анти-поведение связано с языческими представлениями о потустороннем мире (см.: [Успенский, 1985, с. 326 и сл.]). Оно соотносилось с календарным циклом и, соответственно, в определенные временные периоды (например, на святки, на масленицу, в купальские дни) анти-поведение признавалось уместным и даже оправданным (или практически неизбежным).

Будучи антитетически противопоставлено нормативному с христианской точки зрения поведению, анти-поведение, выражающееся в сознательном отказе от принятых норм, способствует сохранению традиционных языческих обрядов. Поэтому наряду с поведением антицерковным или вообще антихристианским здесь могут наблюдаться архаические формы поведения, которые в свое время имели вполне регламентированный, обрядовый характер; языческие по своему происхождению ритуалы не воспринимаются в этих условиях как самостоятельная и независимая норма поведения, но осознаются — в перспективе христианских представлений — именно как отклонение от нормы, т. е. реализация «неправильного» поведения. В итоге анти-поведение может принимать самые разнообразные формы: в частности, для него характерно ритуальное обнажение, сквернословие, глумление над христианским культом.

Типичным примером анти-поведения может служить поведение святочных ряженных. Так, на святки, т. е. в период от Рождества до Богоявления (Крещения), русские крестьяне, которые, вообще говоря, считали себя христианами, рядились в чертей, леших и т. п. и имитировали их поведение. Поведение участников карнавала имело вообще откровенно антихристианский и во многих случаях прямо кощунственный характер; важную роль играли при этом как эротика, так и пародирование церковных обрядов. Ср. описание святочных ряженных в челобитной нижегородских священников, поданной в 1636 г. патриарху Иоасафу I (автором челобитной был, как полагают, Иван Неронов): «...на лица своя полагают личины косматые и зверовидныя и одежду таковую ж, а созиди себе утверждают хвосты, яко видимыя беси, и срамная

удеса в лицах носяще и всякое бесовско козлогласующе и объявляюще срамные уды...»; описанные здесь признаки в точности соответствуют иконографическому образу беса, для которого также характерны хвост, косматость, мена верха и низа (лица и полового органа). Характерным образом в этом же контексте говорится и о сквернословии: «Да еще, государь, друг другу лаются позорною лаею, отца и матере блудным позором <...> безстыдную самую позорною нечистотою языки свои и души оскверняют» [Рождественский, 1902, с. 24–25, 30].

Кошунственное глумление над церковью в святочных играх описывается в челобитной Вяземского иконописца старца Григория царю Алексею Михайловичу 1651 г. Григорий сообщает, что у них в Вязьме «игрища разные и мерзкие бывают вначале от Рождества Христова до Богоявления всенощные, на коих святых нарицают, и монастыри делают, и архимарита, и келаря, и старцов нарицают, там же и женок и девок много ходят, и тамо девицы девство диаволу отдают» [Каптерев, 1913, с. 181]. Итак, ряженные изображают в данном случае монахов, которые занимаются распутством... Не менее показательны пародийные святочные похороны, в которых принимает участие ряженный «поп» в ризе из рогожи, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадилом в виде глиняного рукомойника (причем в кадило наложен куриный помет) и где вместо отпевания произносится отборная брань, сочетающаяся с элементами церковного обряда: «„Покойника“ ставят среди избы и начинается отпевание, состоящее как со стороны „священника“, так и со стороны „дьячка“ из всевозможных матюгов, какие только употребляются здесь... „Поп“ ходит кругом покойника и кадит, делает каждение и присутствующим, особенно девицам, норовит под самый нос, говоря „Благодать святого духа...“» [Гусев, 1974, с. 56; ср.: Максимов, XVII, с. 14–15]¹². Как видим, эротика и непристойность естественно объединяются в святочных играх со святотатством.

Существенно, что сами участники святочных, масленичных и тому подобных обрядов воспринимали свое поведение как греховное: предполагалось именно, что в «нечистые» дни необходимо грешить — при том, что грехи требуют в дальнейшем покаяния и очищения. Так, участники святочного обряда по окончании святок должны были искупаться в иорданской проруби (устраиваемой в праздник Богоявления) и тем самым искупить свою вину; с этой же целью участники купальских обрядов должны были искупаться в Петров день и т. п. Повседневная жизнь представляла, тем самым, как постоянное чередование «правильного» (нормативного) и «неправильного» поведения (т. е. анти-поведения). Разумеется, очень часто приходится наблюдать экс-

12 Приведенное описание относится к XIX в.

пансию анти-поведения, которое никак ситуационно не обусловлено. Но даже и в этих случаях анти-поведение не приобретает самостоятельный ценностный статус: анти-поведение остается обратным, перевернутым поведением, т. е. воспринимается как нарушение принятых норм.

Все сказанное имеет самое прямое отношение к «заветным сказкам». Непристойные сказки, вообще говоря, встречаются у разных народов, и в этом отношении русские непристойные сказки не представляют собой чего-либо особенного. В сюжетном отношении русские «заветные сказки» могут ближайшим образом напоминать французские фавлю, немецкие шванки, польские фацеции и, наконец, известные новеллы Поджио и Боккаччо (тем более что сами сюжеты такого рода легко заимствуются и обнаруживают способность к миграции). Специфическим для русских сказок является не столько сюжет как таковой, сколько особенности их функционирования и восприятия, которые определяются четко осознаваемой принадлежностью их к сфере анти-поведения — т. е. именно запретным, «заветным» характером подобных текстов.

Достоевский писал в этой связи: «Народ наш не развратен, а очень даже целомудрен, несмотря на то, что это бесспорно самый сквернословный народ в целом мире, — и об этой противоположности, право, стоит хоть немножко подумать» [Достоевский, XXI, с. 115]. Действительно, непристойные сказки могут быть сколь угодно широко распространены в народном быту, подобно тому, как распространены и непристойные выражения, — однако это никоим образом не делает их нормой поведения; это, собственно говоря, и определяет их особый статус¹³.

4. В некоторых случаях «заветные сказки» обнаруживают самую непосредственную связь со святочными увеселениями, ближайшим образом напоминая описание святочных игр.

Вот в сказке № LXVb кузнец находит попа у своей жены, и поп притворяется «святъем», т. е. сакральным изображением: он скидывает с себя одежду и становится в переднем углу, распустив косу и бороду; кузнец пытается прилепить свечку к его члену, свечка отваливается, тогда кузнец решает накалить «подсвечник», чтобы свечка лучше пристала, и поп «оживает», убегая из избы. Аналогии к этому сюжету можно обнаружить в святочных играх. Так, игры на святки могут устраиваться в храме, причем случившегося тут же покойника вынимают из гроба и, вставив ему лучину в зубы, ставят в угол в качестве своеобразного светильника, который одновременно предстает в виде

13 Ср. специально о функционировании непристойных выражений: [Успенский, 1983–1987/1996, с. 67 и сл.; наст. изд.]

изваяния (см.: [Зеленин, 1914–1916, I, с. 198])¹⁴; вместе с тем «оживление» попа кузнецом ближайшим образом напоминает святочные игры в «умруна» (покойника), когда ряженого, изображающего покойника, «оживляют», хватая его за срамные места [ср.: Завойко, 1917, с. 24.]. Действия кузнеца, хватающего в той же самой сказке «женихов» раскаленными клещами за *testiculi*, вызывают в памяти святочные игры, где кузнец «перековывает» людей (ср., например: [Максимов, XVII, с. 12–13]).

Описание похорон животного (кобеля или козла) по христианскому обряду в сказке № XLVIII находит соответствие в святочной игре, когда ряженные, переодетые в священника, дьякона, дьячка и певчих, с «хоругвями» и «образами», сделанными из рогожи и соломы, имитируя отпевание, хоронят дохлого теленка или же куклу с телячьей головой [см.: Балов, Дерунов и Ильинский, 1898, с. 84; Смирнов, 1927, с. 22–23]; как сказка, так и соответствующая ей игра имеют откровенно кощунственный характер.

В ряде сказок незадачливого попа мажут экскрементами (см. сказки LXXV и LXXVI); и этот мотив также находит соответствие в святочных играх (см., например: [Максимов, XVII, с. 20]). Персонажи других сказок вымазываются в саже или же в краске, и их принимают за чертей (сказки NoNo LXVa, LXVb, LXIX); подобным же образом и святочные ряженные, изображающие чертей, обыкновенно мажут лицо сажей.

В сказке № LXIV представлен похотливый поп, который ржет, как жеребец (*иго-го*), и ему отвечает женщина, изображая кобылу (*иги-ги*), — таким образом передается их любовная страсть; ср. в этой связи обличение языческих игр на Владимирском соборе 1274 г., где говорится, что язычники, «вкупе мужи и жены, яко и кони вискають и ржуть, и скверну деють» [см.: РИБ, VI, № 6, стлб. 100]; вместе с тем имитация крика животных характерна для святочных обрядов, направленных на обеспечение плодородия (так же, как и для обрядов, совершаемых в Великий четверг, т. е. в четверг на Страстной неделе)¹⁵.

Надо полагать, что сказки такого рода и рассказывались именно на святочных; соответствуя по своему содержанию святочным играм, они могли высту-

14 Ср. легенду, где обыгрывается этот сюжет, причем покойник мстит участникам святочных увеселений: [Зеленин, 1915, с. 1].

15 Так, в Вологодской губернии накануне Васильева дня (31 декабря по старому стилю) перед ритуальной трапезой все члены семьи ползали на четвереньках вокруг стола, произнося при этом *чюхи-рюхи, чух-рюх!*, т. е. изображая свиней и имитируя их хрюканье; св. Василий Кесарийский считается покровителем свиноводства (см.: [Zelenin, 1927, с. 63]). В Сибири в Великий четверг хозяйки выходили до восхода солнца с распущенными волосами и в одной рубашке, садились верхом на клюку и объезжали двор, имитируя ржанье коней, мычанье коров, клохтанье кур (см.: [Виноградов, 1918, с. 36–37]). Об особом значении Великого четверга в народных обрядах см.: [Успенский, 1982, с. 140–143].

пать как словесный субститут этих игр. Указание на то, что «заветные» сказки принято рассказывать в святочные вечера, содержится, по-видимому, в грамотах царя Алексея Михайловича 1647–1649 гг., направленных на искоренение языческих обрядов, «...а в навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня клички бесовские кличут — коледу, и таусен, и плугу <...> и загадки загадывают, и сказки сказывают небыльные, и празднословие с смехотворением и кощунанием» [см.: Иванов, 1850, с. 297; ср.: Харузин, 1897, с. 147; АИ, IV, с. 125 (№ 35)].

Разумеется, совсем не все «заветные сказки» связаны со святочным поведением. Вместе с тем функционирование подобных сказок отнюдь не обязательно определяется календарным циклом. Так, они могли играть определенную роль в славянском свадебном обряде; в Болгарии, например, в брачную ночь, т. е. во время соития молодых, собравшиеся за столом гости рассказывают друг другу непристойные сказки¹⁶. Соответствующие тексты явно соотносятся с тем, что одновременно происходит на брачном ложе: эротический сценарий свадебного действия параллельно разворачивается, таким образом, в двух планах — акциональном и вербальном. Можно предположить, что нечто подобное могло иметь место и у других славян — в том числе и у славян восточных¹⁷.

Равным образом «заветные сказки» могут быть связаны с похоронным обрядом, и это особенно показательно, поскольку здесь отчетливо проявляется связь анти-поведения с представлениями о потустороннем мире. Следует заметить, что этот обычай обнаруживает широкие типологические параллели: так, у самых разных народов принято в ночь бдения при покойнике вести шуточные или даже непристойно-скабрезные рассказы, причем это может специально мотивироваться тем, что для самого покойника эти рассказы имеют в точности обратный, а именно глубоко моральный смысл¹⁸. Подобный обычай (правда, без соответствующей мотивировки) зафиксирован и у славян,

16 Архив Института фольклора Болгарской Академии наук (записано Ф. К. Бадалановой в Пловдивской области, дер. Браница и Доситеево).

17 То обстоятельство, что мы не располагаем непосредственными указаниями относительно функционирования «заветных сказок» в восточнославянском свадебном обряде, само по себе ни о чем не говорит. Следует иметь в виду, что подобные обычаи, как правило, не фиксируются фольклористами и этнографами — ввиду запретности самой темы, которая распространяется и на исследователей; равным образом результаты подобных наблюдений обычно не публикуются.

18 Так, например, даяки острова Борнео считают рассказывание неприличных историй в присутствии покойника даже необходимым: по их мнению, для самого покойника эти неприличные рассказы звучат вполне морально, так как все человеческие слова имеют в языке духов обратное, противоположное значение. См.: [Sartori, 1930, с. 43].

в частности, у южных славян¹⁹; ср. также «сороміцькі голосіня» эротического характера [см.: Свенціцький, 1912, с. 18–20, 27], «жартовливі голосіня» [см.: Свенціцький, 1912, с. 18; Гнатюк, 1912, с. 361–362] и вообще разнообразные шутки над покойником [см.: Гнатюк, 1912, с. 210; Кузеля, 1914–1915, т. XXI, с. 207–208, ср. вообще с. 179–182, 201–209; Кузеля, 1914–1915, т. XXII, с. 159, ср. с. 116–127, 129–160; Шухевич, 1902, с. 243–247; Bogatyrev, 1926, с. 198] в украинском похоронном обряде; соответствующие моменты отразились, по всей видимости, и в эротических моментах святочной игры в покойника, о которых мы отчасти уже упоминали выше.

Одновременно украинские ритуальные забавы, устраиваемые в ночь бдения при покойнике, могут иметь явно выраженный кошунственный характер, когда, например, устраиваются пародийные похороны, причем один из играющих изображает покойника, другой священника и церковный причет, вместо Евангелия и проповеди читают те или иные забавные тексты и т. п. [Кузеля, 1914–1915, т. XXI, с. 209; Кузеля, 1914–1915, т. XXII, с. 117]; совершенно такие же пародийные похороны устраиваются и на святки (ср. выше). Как видим, поведение участников святочных игр может ближайшим образом напоминать ритуальное поведение в ночь бдения; это вполне понятно, если иметь в виду поминальный характер святочных игр, которые связаны по своему происхождению с культом предков.

В рассмотренных обычаях проявляется архаическое представление о потустороннем мире как о мире с противоположной ориентацией или, иначе говоря, с обратными, противоположными — по сравнению с нашим миром — связями. Это представление широко распространено, и есть все основания полагать, что оно имеет универсальный характер: действительно, у самых разных народов бытует мнение, что на том свете все наоборот, т. е. то, что здесь является правым, там оказывается левым, верх соответствует низу и т. д. и т. п. Подобные представления зафиксированы, в частности, и у славян, где они отражаются как в верованиях, так и в обрядах — прежде всего в похоронных обрядах, когда, например, к покойнику прикасаются лишь левой рукой, одежда на нем застегивается обратным по сравнению с обычным образом, траурное платье выворачивается наизнанку, предметы переворачиваются вверх дном и т. п. [см.: Успенский, 1985, с. 327–329]. Совершенно аналогично объясняется, как мы видим, и обычай рассказывать при покойнике непристойные сказки. Вообще по своей первоначальной функции «заветные сказки» связаны, видимо, с языческим культом мертвых (предков).

19 Архив Института фольклора Болгарской Академии наук (записано Ф. К. Бадалановой в Молдавии, Комратский р-н, дер. Кирсово). Ср. замечание об эротических поминальных играх у сербов: [Зечевић, 1964, с. 378].

5. Итак, «заветные сказки» обнаруживают несомненную связь с обрядами языческого происхождения. Не удивительно, что символическая образность этих сказок может быть очень архаичной. Вот, например, в сказке № XXXII описывается, как мужской член вырастает до неба²⁰. В других — незротических — сказках аналогичным образом вырастает гороховый стебель [см., например: Афанасьев, I, с. 32 (№ 19, 20); Афанасьев, III, с. 137 (№ 409), с. 146–147 (№ 420); ср.: Thompson, 1964, № 1960 G], и это понятно, поскольку горох символизирует плодородие [см.: Успенский, 1982, с. 107]: в качестве символа плодородия горох и фаллос могут уподобляться друг другу и в других случаях; ср. выражение *покушать горошку*, означающее «забеременеть» [см.: Афанасьев, 1865–1869, II, с. 490], а также сказочный мотив чудесного рождения от съеденной горошины (см., например: [Афанасьев, I, с. 205–214 (№ 133, 134); Афанасьев, III, с. 227–231 (№ 560)]). В то же время как в гороховом стебле, так и в фаллосе, вырастающем к небу, можно узнать архаический образ мирового дерева (см. о мировом дереве: [Топоров, 1987]).

Или другой пример: в ряде сказок прослеживается ассоциация фаллоса с богатством. Так, в одной из сказок (№ XX) девка говорит парню: «ах, душечка! да твоим богатством можно денежки доставать!»; в другой сказке (№ XLIIIa) coitus представлен как добывание золота; наконец, здесь может обыгрываться мотив продажи фаллоса (№ XV) или отдачи его под заклад (№ XXXIIa); во всех этих случаях фаллос предстает как средство обогащения, орудие добывания золота или денег (ср. еще в этой связи сказку № XLVII). Все это отвечает мифологическим представлениям о coitus'e, которое отражается, в частности, в ассоциации женского полового органа с золотым кольцом, золотой дырой и т. п.²¹

20 Аналогичный мотив встречается в шотландском фольклоре: «A man and a woman were in each other's embraces. The man was a succuba. His yard began to enlarge and enlarge and lift the woman. When she was nearly reaching the roof she exclaimed: Farewell freens, farewell foes / For I'm awa' to heaven / On a pintel's nose» [Some erotic folklore..., 1884, с. 261].

21 В былине о Ставре Годиновиче муж не узнает своей жены, переодетой богатырем («грозыным послом Васильюшком»), и она обращается к нему с такими словами:

А не помнишь ли, Ставер да сын Годинович,
А мы с тобою свачкой поигрывали,
А мое было колечко золоченое,
Твоя-то была свачка серебряна,
Ты тут попадывал всегды всегды,
А я попадывал тогда сегды?
[Гильфердинг, I, № 7, с. 102]

Несмотря на эти намеки, муж все же не узнает жену, и в одном из вариантов былины нам сообщается и разгадка:

Отметим еще сказку № XLVI, где *чесалка* выступает как метафорическое обозначение фаллоса, а *чесать* означает «*futuere*». Эта символика отвечает мифологической ассоциации волос с обилием, плодородием и т. п. [см.: Успенский, 1982, с. 170–171] Плодоносная сила гребня отчетливо выступает в распространенном сказочном сюжете: герой бросает гребень в чистое поле, и на этом месте сразу же вырастает лес [см.: Афанасьев, I, с. 111 (№ 93), с. 127 (№ 103), с. 151 (№ 114); Афанасьев, II, с. 76 (№ 201), с. 167 (№ 225)]. Итак, гребень провоцирует плодородие, и это объясняет его соотнесение с фаллосом; соответственно, например, в русском свадебном обряде дружка, укладывая молодых в постель, приказывает: «Ройся в шерсти» [Нефедов, 1877, с. 65] — и в этом случае фаллос оказывается уподобленным гребню²².

6. Архаическая природа «заветной сказки» весьма наглядно проявляется в ее соотнесенности с загадкой. Загадка и сказка как фольклорные жанры вообще существенным образом связаны друг с другом — это проявляется прежде всего в условиях их функционирования²³. В ряде случаев в текст сказки инкор-

Тут грозен посол Васильюшко
Вздыхал свои платья по самый пуп:
И вот молодой Ставер сын Годиневич
Признал кольцо позолоченое.

[Рыбников, II, № 171, с. 490]

Ср. диалог молодца и девицы в древнерусской эротической повести «Сказание о молодце и о девице»: «Сие рече младый отрок к прекрасной девице: Душечка еси ты, прекрасная девица, есть у тебя красное золото аравийское, да всадил бы я свое буланое копье <...> И рече ему красная девица: Свет государь мой, холостый молодец неженатой <...>, и ты, государь, где меня узришь, и тут бы ты в меня вложил свою каленую стрелу и вложил бы ты в свой златой колчан» [Срезневский, 1906, с. 84, 88; ср.: Лопарев, 1894, с. 16].

Тот же мотив отражается и в загадке, представляющей женский половой орган: «Стоит девка на горе, да дивуется дыре: свет моя дыра, дыра золотая! куда тебя дети? на живое мясо вздети» [Афанасьев, 1865–1869, I, с. 467]. Соответственно объясняется этимология русского диалектного слова *золотник* ‘матка, женская утроба’. См.: [Успенский, 1982, с. 150–151; Никифоров, 1929, с. 126; Адрианова-Перетц, 1935, с. 503–504].

- 22 Подобные ассоциации прослеживаются не только у славян, что вполне понятно ввиду их архаического характера. Так, например, франц. *reigne* означает как расческу, так и „*membre virile*“ (см.: [Pitré, 1990, с. 271–272]).
- 23 Характерным образом временные запреты на загадывание загадок совпадают с аналогичными запретами на рассказывание сказок: у разных народов отмечается запрет рассказывать сказки или загадывать загадки при дневном свете, а также летом (иначе говоря, в светлое время суток или года); обычно сказки рассказывали и загадки загадывали на святках (это отмечается, между прочим, в цитированном выше распоряжении царя Алексея Михайловича, направленном на искоренение святоч-

порирована загадка — она может вплестаться в речь сказочного героя [см.: Елеонская, 1907]; в других случаях в сказке описывается испытание героя, который должен отгадывать предлагаемые ему загадки [см.: Колесницкая, 1941; ср. еще: Дикарев, 1896].

Однако в случае «заветной сказки» эта связь оказывается гораздо более тесной²⁴. Нередко загадка закодирована в тексте «заветной сказки» и в той или иной мере определяет ее сюжет: иначе говоря, сказка представляет собой сюжетное оформление загадки.

Так, например, в сказке № XL *vulva* метафорически именуется «тюрьмой». Этим пользуется батрак: он надевает чужие носки на *penis*, заявляет, что поймал вора, и добивается того, чтобы «вор» (*penis*) попал в «тюрьму» (*vulva*). Совершенно очевидно, что сюжет этой сказки определяется загадкой, в которой половой акт иносказательно представлен как заключение вора в тюрьму: как видим, сказка предстает в данном случае именно как сюжетное оформление загадки — как загадка, переведенная в сюжетный план²⁵.

Особенно показательна сказка № XIII. Она посвящена взаимоотношениям парня (дурака) и девки и состоит из двух эпизодов. В первом эпизоде дурак домогается девки, она соглашается удовлетворить его страсть, но в решительный момент незаметно подставляет ему кость щучьей головы; дурак ссаживает до крови *penis* и бежит от нее, считая, что ее *vulva* кусается. Здесь явно обыгрывается мотив «*vulva dentata*», широко известный в мифологии разных народов. Во втором эпизоде девка выходит замуж за этого парня, они соединяются, и у нее появляется кровь; дурак демонстрирует свой *penis*, заявляя: «Это шило все в ней было». Здесь явно обыгрывается мотив потери невинности.

Итак, перед нами два эпизода, которые антитетически противопоставлены друг другу: в первом эпизоде девка торжествует над парнем, во втором же эпизоде, напротив, парень берет верх над девкой. Эти два эпизода сюжетно друг с другом связаны — их объединяет мотив состязания; связующей темой

ных обрядов). При этом как с помощью сказок, так и с помощью загадок могло осуществляться общение с потусторонним миром. См.: [Успенский, 1988, с. 81–82 (примеч. 19)].

24 В сборнике Афанасьева представлены и загадки в чистом виде (наряду с прибаутками). См., например, текст № XVIIг — «гарнизонный капитан» означает здесь *penis*.

25 Аналогичная зашифровка (наименование мужского полового органа «вором», а женского — «тюрьмой») встречается и вне славянского ареала, в частности в итальянских эротических новеллах [см.: Pitré, 1990, с. 265]. Не обязательно предполагать здесь заимствование сюжета: совпадение может указывать на архаичность соответствующего эротического кода.

оказывается при этом тема крови. Вместе с тем в основе каждого из этих эпизодов скрыта загадка, т. е. каждый из них может рассматриваться опять-таки как сюжетное оформление загадки.

В первом случае щучья голова, в которую попадает мужской член, иносказательно описывает совокупление, в котором участвует *vulva dentata*, во втором случае шило, вставленное в женщину, иносказательно описывает совокупление во время брачной ночи. Соответственно, мы можем в общем виде реконструировать загадки, в которых щучья голова символически обозначает *vulva dentata*, а шило предстает как символическое обозначение *penis'a*. Эта символика и определяет сюжет сказки. Итак, загадка может лежать в основе сюжетообразования, иметь сюжетообразующую функцию.

7. Обратимся теперь к сказке № XIV. Здесь описывается женитьба дурака, который настолько глуп, что не знает, как ему надлежит действовать во время брачной ночи. Дружка объясняет дураку, что тот должен делать, однако дурак не может его понять, т. е. неадекватно воспринимает его объяснения. Следуя указаниям дружки, дурак оказывается на сохе, сваливается оттуда и разбивается до крови (травестийным образом кровь в данном случае идет не из женщины, а из мужчины). Мы можем считать, что и в этом случае сюжет сказки основывается на загадке, в которой женщина метафорически уподобляется сохе. Вместе с тем загадка здесь представлена, так сказать, в обратной перспективе: если в обычном случае загадка предполагает расшифровку и мы должны прочесть загадку, т. е. узнать за внешним образом какой-то другой, зашифрованный денотат, то в данном случае загадка преобразуется в простое сопоставление, полностью лишенное иносказательного, метафорического смысла. В самом деле, обозначаемый денотат здесь известен заранее, и только представив себе то же сравнение (женщины и сохи) в ином — метафорическом — ракурсе, мы можем увидеть загадку.

В сущности, перед нами тот прием, который в школе формального литературоведения принято называть приемом поэтического остранения — когда предметы или явления не называются своими именами, а описываются со стороны, глазами стороннего наблюдателя, не понимающего сути описываемого; иначе говоря, нам предлагается новый — «странный» — взгляд на уже знакомые вещи и явления, когда вещь описывается как в первый раз увиденная, а случай — как в первый раз произошедший. Очевидно, что прием остранения генетически связан с загадкой [см.: Шкловский, 1925, с. 12, 16–17].

Остранение очень типично для эротической тематики, когда невозможность называть вещи или действия своими именами заставляет прибегнуть к их описанию. Не случайно Виктор Шкловский, который впервые описал этот

прием, приводит примеры из эротических текстов, ссылаясь, в частности, и на «заветные сказки» [см.: Шкловский, 1925, с. 16–18]. Действительно, в наших сказках этот прием встречается весьма часто. Так, в сказке № VII мы находим описание coitus'a с точки зрения вши и блохи, которые спрятались в женщине; между тем в сказке № V coitus описывается с точки зрения медведя, лисы и слепня. Эта последняя сказка представлена в сборнике Афанасьева в неполном виде (без начала), и мы приведем ее текст по записи Д. К. Зеленина:

«Мужик пахал поле на пеганой <т. е. пегой> кобыле. Приходит к нему медведь и спрашивает: „дядя, кто тебе эту кобылу пеганой делал?“ — „Сам пегжил“, — „Да как?“ — „Давай, и тебя сделаю!?“ — Медведь согласился. Мужик связал ему ноги веревкой, снял с сабана сошник, нагрел его на огне и давай прикладывать к бокам: горячим сошником опалил ему шерсть до мяса, сделал пеганым. Развезал, — медведь ушел; немного отошел, лег под дерево, лежит. — Прилетела сорока к мужику клевать на стане мясо. Мужик поймал ее и сломал ей одну ногу. Сорока полетела и села на то самое дерево, под которым лежит медведь. — Потом прилетел, после сороки, на стан к мужику паук (муха большая) и сел на кобылу, начал кусать. Мужик поймал паука, взял — воткнул ему в задницу палку и отпустил. Паук полетел и сел на то же дерево, где сорока и медведь. Сидят все трое. Приходит к мужику жена, приносит в поле обед. Пообедал мужик с женой на чистом воздухе, начал валить ее на пол, заваривать ей подол. Увидал это медведь и говорит сороке с пауком: „батюшки! мужик опять ково-то хочет пегжить“. — Сорока говорит: „нет, кому-то ноги хочет ломать“. — Паук: „нет, палку в задницу кому-то хочет засунуть“» [см.: Зеленин, 1914, с. 568].

Перед нами классический пример остранения; можно полагать вместе с тем, что в основе данной сказки скрыты загадки, в которых представлено иносказательное описание coitus'a²⁶. Соответствующие загадки имеют при этом сюжетобразующую функцию; в самом деле, остраненное описание coitus'a, которое восходит к загадкам такого рода, непосредственно мотивируется сюжетом сказки.

Рассмотрим, наконец, сказку № XXXVI. Это сказка про стыдливую барыню, которая запрещает лакею называть вещи своими именами, но при этом побуждает его объяснять поведение животных, которые на их глазах совокупляются друг с другом. Лакей вынужден придумывать то или иное пристойное объяснение, которое лишь с внешней, поверхностной точки зрения соответствует тому, что происходит на самом деле. Она как бы загадывает ему загадки, но по условиям игры он должен придумать ложную разгадку. В результате

26 Ср. в этой связи сказку № XV, где обыгрывается тот же образ coitus'a, что и в сказке № V («пихать соломинку»; ср. «засовывать палку» в редакции Д. К. Зеленина, которую мы цитировали выше). Сопоставление penis'a и соломинки отражается и в пословицах [см. Carey, 1972, № 68, с. 50].

мы получаем своеобразное описание coitus'a; в сущности, это остранинное описание: в самом деле, нам предлагается именно странный взгляд на известное явление. В конце концов барыня предлагает лакею вступить с ней в связь, и они говорят друг с другом условным, метафорическим языком, в котором penis называется «конем», vulva — «колодцем» и, соответственно, соитие образно описывается как напоеение коня; на этом языке они и приходят к соглашению. При этом если первоначальные — остранинные — описания coitus'a имеют более или менее окказиональный характер (это вообще типично при остранинии), то в заключительной сцене фигурируют образы, традиционные для эротической загадки²⁷. Итак, здесь демонстрируется переход от окказионального остраниния к традиционной загадке.

8. Подобно тому как сюжет «заветной сказки» может основываться на загадке, он может основываться на двусмысленности того или иного глагола, который наряду с основным своим значением имеет переносное значение в сфере сексуальной семантики. Таким образом обыгрывается двойное прочтение текста — при этом одно из прочтений всякий раз предполагает эротическое содержание. Так, в сказках №№ XLIIIб, XLIVа, XLIVб обыгрывается двойное значение глагола *дать* (в непереходном употреблении этот глагол, как известно, означает «отдаваться мужчине»), в сказке № V (ср. также приведенный выше вариант этой сказки в записи Д. К. Зеленина) — переносное употребление глагола *нежить* (в переносном смысле этот глагол имеет значение «futuere»)²⁸;

27 См., в частности: [Дикарев, 1896, с. 25–26]. Характерно обращение молодца к девице в уже упоминавшейся эротической повести «Сказание о молодце и о девице», где используются те же образы: «Душечка еси моя прекрасная девица! есть у тебя чистой луг, а в нем свежая вода; конь бы мой в твоём лузе лето летовал, а яз бы на твоих крутых бедрах опочин дерьжал» (см.: [Лопарев, 1894, с. 19; ср.: Срезневский, 1906, с. 86]). Представление мужского полового органа как коня, а женского органа как источника, откуда конь утоляет жажду, по-видимому, очень архаично: оно встречается и у других индоевропейских народов, например, у итальянцев (см.: [Pitré, 1990, с. 280–282]). Ассоциация penis'a с конем прослеживается и в сказке № XXXI, где penis подчиняется командам *но-но!* и *тпру!*, т. е. с ним обращаются совершенно так же, как обращаются с конем. Не исключено, что такая ассоциация скрыта и в сказке № LIIа.

28 Ср. употребление глагола *нежить* (буквально означающего: «делать пегим, пятнать») в значении «futuere» в сказке № XLV. Эпитет *пегий* применяется главным образом по отношению к лошадям (так, о рогатом скоте в том же значении говорится *пестрый*, а о собаке — *рябая*, см.: [Даль, III, стлб. 1442]). Не исключено, таким образом, что переносное значение данного глагола обусловлено функцией коня в сексуальной символике, о которой мы уже говорили выше.

Примечательно вместе с тем употребление сложного эпитета *пегий пестрый* в разговорнике Т. Фенне 1607 г. — таким образом характеризуется

ср. еще сказку № LXI, где обыгрывается двусмысленность глагола *решетить* — в контексте свадебной обрядности этот глагол имеет значение 'одаривать молодых', однако он означает также 'продырявливать'; это последнее значение может окказионально получать сексуальные коннотации.

9. Остается добавить, что загадка — это не единственный малый жанр, с которым связана «заветная сказка». Так, в целом ряде случаев в сказку включается рифмованная прибаутка эротического содержания; такие прибаутки (или просто рифмованные фразы) встречаем, например, в сказках №№ I, XIII, XV, XXXI, XXXII, XLV, XLVI, XLIX (вариант подстрочного примечания), LV; иногда мы находим близкие по форме прибаутки в разных сказках (так, например, в сказках № I и XV). Вместе с тем прибаутка играет в сказке принципиально иную роль, нежели загадка: прибаутка может отмечать point повествования (или какой-то его части) и тем самым организовывать его форму. В условиях импровизации, которая неизбежно — при каждом воспроизведении — так или иначе преобразует текст сказки, прибаутка остается, видимо, ее стабильным элементом. В самом деле, прибаутка обладает мнемонической функцией: она легко запоминается, и рассказчик, импровизируя в процессе воспроизведения сказки, может опираться на прибаутку именно как на стабильный компонент текста, который он хорошо помнит, — как бы он ни отклонялся от основной сюжетной линии, как бы ни наполнял ее новыми семантическими связями, он должен подвести повествование к этому компоненту, к этой вехе. Итак, прибаутка организует форму сказки. Между тем загадка, как мы видели, может лежать в основе сюжетообразования сказки, находясь, таким образом, у истоков порождения текста. Тем самым загадка относится прежде всего к внутренней форме сказки, тогда как прибаутка относится к ее внешней форме.

Все сказанное говорит о большой архаичности русских «заветных сказок». Эта архаичность проявляется как в содержательных, так и в формальных моментах организации сказки, подобно тому как она проявляется и в специфических условиях ее бытования. В более специальных — семиотических — терминах мы можем заключить, что эти тексты архаичны как по своей семантике, так и по своей синтактике и прагматике.

здесь *vulva*, а также курица и бес; см.: [Fenne, I, с. 489, 486, 493; Fenne, II, с. 462, 459, 466]. Применение соответствующего эпитета к курице не вызывает удивления, поскольку курица в переносном употреблении имеет значение «*vulva*» (см.: [Успенский, 1982, с. 153]). Особенно знаменательно выражение *куру пестрить*, которое означает «*futuere*» (см.: Завойко, 1914, с. 162); как видим, глаголы *пестрить* и *пешить*, совпадая в основном своем значении, оказываются синонимичными и в переносном употреблении — оба они означают «*futuere*».

Литература

Адрианова-Перетц, 1935 — *Адрианова-Перетц В. П.* Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру. М.–Л., 1935.

Азадовский, I–II — *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1958–1963. Т. I–II.

Афанасьев, I–III — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки в трех томах / Изд. подг. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1984–1985. Т. I–III.

Афанасьев, 1855–1863, I–VIII — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. М., 1855–1863. Вып. I–VIII.

Афанасьев, 1859 — *Афанасьев А. Н.* Образцы литературной полемики прошлого столетия // Библиографические записки. 1859. № 15 (стлб. 449–476), № 17 (стлб. 513–528).

Афанасьев, 1859а — *Афанасьев А. Н.* Русские сатирические журналы 1769–1774 годов. М., 1859.

Афанасьев, 1865–1869, I–III — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. I–III.

Афанасьев, 1872 — [*Афанасьев А. Н.*] Русские заветные сказки. [Женева, 1872].

Афанасьев, 1914 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. Казань, 1914.

Григорьев, 1988 — *Григорьев А. А.* Воспоминания. М., 1988.

Балов, Дерунов и Ильинский, 1898 — *Балов А. В., Дерунов С. Я., Ильинский Я.* Очерки Пошехонья, II // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. XXXIX, № 4.

Бараг и Новиков, 1984 — *Бараг Л. Г., Новиков Н. В.* А. Н. Афанасьев и его собрание народных сказок // Афанасьев А. Н. Народные русские сказки в трех томах / Изд. подг. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1984. Т. I.

Белинский, I–XIII — *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений в тринадцати томах. М., 1953–1959. Т. I–XIII.

Виноградов, 1918 — *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожильского населения Сибири... Иркутск, 1918.

Гильфердинг, I–III — *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины. Изд. 2-е. СПб., 1894–1900. Т. I–III. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. LIX–LXI).

Гнатюк, 1912 — *Гнатюк В. М.* Похороні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII.

Гусев, 1974 — *Гусев В. Е.* От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника) // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974.

Даль, I–IV — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка / 4-е исправл. и значительно доп. изд. под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб.; М., 1911–1914. Т. I–IV.

Даль, 1904, I–VIII — *Даль В. И.* Пословицы русского народа... Изд. 3-е. СПб.; М., 1904. Т. I–VIII.

Дикарев, 1896 — *Дикарев М. А.* О царских загадках // *Этнографическое обозрение.* 1896. Кн. XXXI, №4.

Достоевский, I–XXX — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., 1972–1990. Т. I–XXX.

Елеонская, 1907 — *Елеонская Е. Н.* Некоторые замечания о роли загадки в сказке // *Этнографическое обозрение.* 1907. Кн. LXXV, № 4.

Завойко, 1917 — *Завойко Г. К.* В костромских лесах по Ветлуге реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914–1916 гг.) // *Этнографический сборник. Кострома, 1917.* (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 8).

Зеленин, 1914 — *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Пермской губернии. Пг., 1914. (Записки имп. Русского географического общества по отд. этнографии. Т. XLI).

Зеленин, 1914–1916, I–III — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. I–III. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Зеленин, 1915 — *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915. (Записки имп. Русского географического общества по отд. этнографии. Т. XLII).

Зечевић, 1964 — *Зечевић С.* Игре нашег посмртног ритуала // *Rad XI-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom, 1964.* Zagreb, 1966.

Иванов, 1850 — *Иванов П. И.* Описание государственного архива старых дел. М., 1850.

Каптерев, I–II — *Каптерев Я. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909–1912. Т. I–II. Оттиск из «Богословского вестника» за 1908–1911 гг.

Каптерев, 1913 — *Каптерев Я. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1913.

Караџић, 1849 — *Караџић В.* Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи. Беч, 1849.

Колесницкая, 1941 — *Колесницкая И. М.* Загадка в сказке // *Ученые записки ЛГУ. Л., 1941.* № 81. (Сер. филологических наук. Вып. 12).

Кузеля, 1914–1915 — *Кузеля З.* Посижне і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi // Записки Наукового Товариства iмени Шевченка. Львiв, 1914, 1915. Т. СХХІ, СХХІІ.

Лопарев, 1894 — *Лопарев Х. М.* Сказание о молодце и девице. Вновь найденная эротическая повесть народной литературы. СПб., 1894. (Общество любителей древней письменности. Памятники древней письменности. Вып. ХСІХ).

Максимов, I–XX — *Максимов С. В.* Собрание сочинений. СПб., [б. г.] Т. I–XX.

Нефедов, 1877 — *Нефедов Ф. А.* Этнографические наблюдения на пути по Волге и ее притокам... // Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1877. Кн. IV.

Никифоров, 1929 — *Никифоров А. И.* Эротика в великорусской народной сказке // Художественный фольклор. М., 1929. Т. IV–V.

Олеарий, 1906 — *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введ., пер., примеч., указ. А. М. Ловягина. СПб., 1906.

РИБ, I–XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. СПб.; Пг.; Л., 1872–1927. Т. I–XXXIX.

Рождественский, 1902 — *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1902. Кн. 2.

Рыбников, I–III — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Изд. 2-е. М., 1909–1910.

Свенціцький, 1912 — *Свенціцький Л.* Похоронні голосія // Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства iмени Шевченка. Львiв, 1912. Т. СХХІ–СХХІІ.

Срезневский, 1906 — *Срезневский В. И.* Сказания о молодце и девице по сп. XVII в. библиотеки Академии Наук // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. 1906. Т. XI. Кн. 4.

Топоров, 1987 — *Топоров В. Н.* Древo мировое // Мифы народов мира. М., 1987. Т. I.

Успенский, 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский, 1983–1987/1996 — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996. См. наст. изд.

Успенский, 1985/1996 — *Успенский Б. А.* Анти-поведение и культура Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996.

Успенский, 1988 — *Успенский Б. А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая // Труды по знаковым системам. Тарту, 1988. Вып. XXII. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 831).

Харузин, 1897 — *Харузин Н. Н.* К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в первой половине XVII в. // Этнографическое обозрение. 1897. Кн. XXXII, № 1.

Шкловский, 1925 — *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М.; Л, 1925.

Шухевич, 1902 — *Шухевич В. И.* Гуцульщина. Ч. III // Материяли до українсько-руської етнології. Видає Етнографічної комісії [Наукового Товариства імени Шевченка]. Львів, 1902. Т. V.

Эйдельман, 1966 — *Эйдельман Н. Я.* Тайные корреспонденты «Полярной звезды». М., 1966.

Эйдельман, 1973 — *Эйдельман Н. Я.* Герцен против самодержавия. Секретная политическая история России XVIII–XIX веков и вольная печать. М., 1973.

Bogatyrev, 1926 — *Bogatyrev P. G.* Les jeux dans les rites funebres en Russie Subcarpathique // Le Monde Slave. 1926. № 11.

Zelenin, 1927 — *Zelenin D. K.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin–Leipzig, 1927.

Carey, 1972 — *Carey C.* Les proverbes érotiques russes. Études de proverbes recueillis et non-publiés / par Dal' et Simoni. The Hague–Paris, 1972. (Slavistic Printings and Reprintings. Vol. 88).

Olearius, 1656 — *Olearius A.* Vermehrte Neue Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse... Schleszwig, 1656.

Pitré, 1990 — [Pitré G. ?]. Note comparative // Afanas'ev A. N. Fiabe rusae proibite. A cura di P. Pera. Milano, 1990.

Sartori, 1930 — *Sartori P.* Erzählen als Zauber // Zeitschrift für Volkskunde. 1930. Bd. II, H. 1–2.

Thompson, 1964 — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography / Antti Aarne's «Verzeichnis der Marchentypen» Translated and Enlarged by Stith Thompson. 2-d revision. Helsinki, 1964.

Fenne, I–II — Tönnies Fenne's Low German Manual of Spoken Russian. Pskov, 1607 / Ed. by L. L. Hammerich, R. Jakobson et al. Copenhagen, 1961–1970. Vol. I–II.

Some erotic folklore..., 1884 — Some erotic folklore from Scotland // Kryptadia, 1884. T. II.

Часть IV. Мифология

Облик черта и его речевое поведение

Публикуется по изд.:

In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 1. М., 2012 (с. 17–65).

1. Образ черта гетерогенен по своему происхождению: в нем объединяются признаки высокой (книжной) и низкой (народной) культуры. В русской иконописи или агиографии черт, как правило, не имеет своей специфики: он соответствует византийскому образу беса. Приходится различать вообще византийского *беса* (церковнославянское слово), образ которого был усвоен вместе с христианской религией, и русского *черта* (русское слово). Специфика последнего проявляется в народных представлениях, поскольку здесь черт отождествился с языческими божками (домовым, лешим и т. п.), которые сами по себе (исторически) не являются злыми духами, хотя в христианской перспективе и воспринимаются как таковые. Черт может восприниматься как обобщенный образ, впитавший в себя эти представления.

Существует дискуссия о том, является ли черт в русской народной мифологии родовым понятием, общим для разного вида демонов, или же особым демоном, противопоставленным другим персонажам. Этот вопрос обсуждал в свое время Н. И. Толстой [Толстой, 1995]; он склонялся к последнему мнению (т. е. видел в черте особого демона), но с этим, как кажется, трудно согласиться. В народных верованиях можно встретить как то, так и другое объяснение. Представляется, что здесь проявляется сложная природа черта. В разной перспективе черт как славянский мифологический персонаж может быть и тем, и тем: слово *черт* может выступать как родовое понятие (и мы встречаем определение, например, лешего как лесного черта, банника как банного черта, водяного как водяного черта, русалки как водяной чертовки и т. п.) или же служить общим названием для демона при отсутствии характеристик, связанных с местом (ср.: домовый, леший и т. п.), временем (ср.: шуликуны, полудница и т. п.) или какой-либо специфической функцией. В своем исконном виде славянский черт не был противопоставлен, как кажется, другим мифологическим персонажам — просто у него не выделяются специальные пространственно-временные или функциональные характеристики; такого рода противопоставление прослеживается вместе с тем в той мере, в какой славянский черт ассоциируется с христианским образом беса.

Можно полагать, что все, что относится к тем или иным представителям нечистой силы, относится и к черту (притом что обратное неверно). В последующем изложении мы будем говорить о черте именно как о родовом понятии, относя к нему все то, что известно о лешем, водяном, домовом и т. п. Иными словами, говоря о черте, мы будем ссылаться и на разнообразных представителей нечистой силы (не противопоставляя их черту).

2. Каков облик черта? Необходимо признать, что он (как и другие представители нечистой силы) не имеет своего облика: черт может представлять в облике антропоморфном, зооморфном, смешанно антропо-зооморфном и, наконец, аморфном, бесплотном [Толстой, 1995, с. 252]; наконец, он может являться и в виде неодушевленного предмета (ср. ритуальное призывание лешего, которое мы цитируем ниже)¹. Правильнее всего говорить о полиморфизме черта².

Сказанное проявляется в облике ряженных, которые изображают чертей (нечистую силу): разнообразие их вида отражает именно полиморфизм облика черта.

Отсутствие своего облика наглядно видно и в специальных формулах вызывания нечистой силы: «Хозяин, стань передо мной как лист перед травой: не черен, не зелен, а таким, каков я...» [Даль, 1904, IV, с. 198]³; «Дядя дворовый, приходи ко мне не зелен, как дубравный лист, не синь, как речной вал; приходи таким, каков я» [Ефименко, II, с. 158, № 12]⁴; «Дядя леший, покажись не се-

- 1 Ср. также у Пушкина: «Там верстою небывалой / Он торчал передо мной; / Там сверкнул он искрой малой / И пропал во тьме пустой» («Бесы»). Слово *верста* означает здесь дорожный (верстовой) столб.
- 2 Ср.: «Черт <...> может всяко выгледеть» [Черепанова, 1996, с. 71, № 261]; под *чертом* имеется в виду в данном случае водяной. «И леший такой же черт. Они везде, их много видов. Они и с хвостиком, и с крылышком, и без спины, в любом обличье выйдут, и в человеческом, може сосед, ан нет, будто что-то неладно. Хоть в кого может превратиться. И летучие есть» [там же, с. 68, № 249].
- 3 Начало данного заклинания («Стань передо мной как лист перед травой») представляет собой вообще ритуальную формулу призывания: так Иванушка вызывает Сивку-Бурку в сказках «Буря-богатырь Иван коровий сын» [Афанасьев, 1984–1985, I, с. 219, 221, № 136]; «Об Иванушке-дурачке» [там же, III, с. 246, № 564]; так принято по сей день говорить детям (это очень распространено). Полагаем, что в основе этого образа лежит представление о вихре, который мгновенно приносит лист и ставит его в вертикальное положение; следует при этом иметь в виду, что вихрь занимает особое место в славянской народной мифологии, так или иначе ассоциируясь с чертом: вихрь либо приписывается черту, либо воспринимается как его манифестация (см., например: [Левкиевская, 1995, с. 379–382]).
- 4 В словах «приходи ко мне не зелен, как дубравный лист» можно усмотреть отражение заклинания «Стань передо мной как лист перед травой».

рым волком, не черным вороном, не елью жаровую; покажись таким, каков я» [там же, II, с. 158, № 14]. Как видим, черт может явиться в каком угодно облике: и черным, и зеленым, и синим; в виде речного вала, серого волка, черного ворона или высокой (жаровой) ели. Но что означает: «...таким, каков я»? Означает ли это, что черт должен предстать в человеческом образе, или же он является в виде двойника человека, который его вызывает? Кажется, что имеется в виду именно последнее⁵. Совершенно так же и ангел в славянских сказках принимает облик человека, которому он покровительствует и становится его двойником [СУС, № 795***]. Ср. в связи с этим магическое отношение к зеркалу, запреты детям смотреться в зеркало, запреты смотреть в зеркало вечером или ночью или, наконец, гадание с зеркалом (когда черт отражается в зеркале в виде суженого)⁶. То же проявляется (вне славянского ареала) в близнецном культе, где предполагается, что один из близнецов принадлежит нашему миру, а другой — миру потустороннему [Штернберг, 1927, с. 6; Штернберг, 1936, с. 84, 85, 91, 95, 98, 101].

3. Итак, черт, строго говоря, лишен своего облика: он предстает в самых разных образах. И все же есть по крайней мере одна общая характеристика, один типичный признак, который его характеризует: то, что можно было бы назвать *п е р е в е р н у т о с т ь ю*.

Показательно распространенное поверье: для того чтобы увидеть черта, необходимо нагнуться и посмотреть себе сквозь ноги. Так, например, в Вологодской губернии считали, что в вихре будет виден черт, если встать на четвереньки и посмотреть промеж ног [Иваницкий, 1890, с. 120]⁷. Ср. архангельское поверье: «Как зашумит, так в промежник (промеж ног) взглянеш — и видно чорта» [Богатырев, 1916, с. 45]. Сходным образом, для того чтобы увидеть лешего, надо «нагнуться и, глядя в отверстие, образовавшееся между ногами, говорить: “Дядя леший, покажись...”» [Ефименко, II, с. 158, № 14; ср.: Померанцева, 1975, с. 168, № 4]. В русской народной легенде дьявол говорит Еве: «Разуй левую ногу, да глянь сквозь ноги на mine» [Афанасьев, 1914, с. 101, № 14]. Свидетельства такого рода могут быть умножены.

5 Ср.: «Домовой <...> на хозяина похож, появляется только ночью» [Черепанова, 1996, с. 41, № 90]. См. также [Померанцева, 1975, с. 173–174 (№ 1в), с. 178 (№ 1ж)].

6 Ср. поверье: во время грозы «зеркало завесить надо, а то черт в нем объявится» [Черепанова, 1996, с. 68, № 244]. Вообще о зеркале в славянских верованиях и обрядах см. [Толстая, 1994]. Согласно южнославянскому поверью «Бог создал зеркало из своего отражения в воде, оживив его» [Толстая, 1994, с. 120].

7 Как мы уже упоминали, вихрь вообще ассоциируется с нечистой силой (см. примеч. 3).

Таким образом, чтобы увидеть черта (или какого бы то ни было представителя нечистой силы), надо принять перевернутое положение.

Это объясняется тем, что черти (как и разнообразные представители нечистой силы) принадлежат потустороннему миру; потусторонний же мир характеризуется перевернутостью по отношению к миру посюстороннему: он воспринимается как мир с обратными связями. Представление о перевернутости связей потустороннего (загробного) мира исключительно широко распространено, и есть основания полагать, что оно имеет универсальный характер. Во всяком случае у самых разных народов бытует мнение, что на том свете правое и левое, верх и низ, переднее и заднее и т. п. меняются местами, т. е. правому здесь соответствует левое там, солнце движется в загробном мире с запада на восток, реки текут в обратном направлении, когда здесь — день, там — ночь, когда здесь — зима, там — лето и т. п.: оба мира — посюсторонний и потусторонний — как бы видят друг друга в зеркальном отображении (см. подробнее: [Успенский, 1985/1996]).

Принимая перевернутое положение, мы реализуем анти-поведение, т. е. обратное, перевернутое поведение, поведение наоборот, и тем самым общаемся к потустороннему миру. Соответственно, в этих условиях мы можем увидеть черта и других представителей этого мира. Поэтому в Древней Руси могли считаться антихристианскими, «кощунственными» скоморошьи акробатические игры, где человек принимал перевернутое положение [Успенский, 1985/1996, с. 475, примеч. 11]. Нечто подобное отмечается и в других странах: так, в Древнем мире акробаты имели ритуальные функции и, в частности, участвовали в похоронных ритуалах [Успенский, 1985/1996, с. 471–472]. Характерным образом в древнерусской «Повести о Петре и Февронии» дева Феврония говорит посланнику князя Петра: «Братъ же мои идѣ чрезъ ноги въ нави зрѣти» [Кушелев-Безбородко, I, с. 30, ср. с. 36, 41; Дмитриева, 1979, с. 214, 229, 244, 255, 268, 279, 296, 317, ср. также с. 300, 307]. Для профана слова Февронии объясняются в том смысле, что брат ее полез на дерево за медом, откуда может сорваться и умереть (именно так объясняет Феврония свои слова пришедшему к ней юноше); вместе с тем эти слова имеют и другой, эзотерический смысл, связанный с цитированным выше поверьем: посмотрев себе промеж ног, можно увидеть потусторонний мир.

Совершенно так же могут считать, что, для того чтобы увидеть черта, надо снять одежду, вывернуть левый рукав и посмотреть сквозь него⁸. Нетрудно

8 Полесский архив (записано А. Б. Страховым в с. Новый Двор Пинского р-на Брестской обл. в 1977 г.). Аналогичные представления зафиксированы у кашубов: согласно кашубским поверьям черта в вихре можно увидеть, если посмотреть в вихрь через штанину или же в левый рукав одежды [Sychta, II, с. 240–241]: смотрение через штанину, так же как и смотрение через левый рукав, явно связано с перевернутостью черта по отношению к человеку.

усмотреть здесь проявление того же принципа перевернутости, который может проявляться как в противопоставлении верхнего и нижнего, так и в противопоставлении левого и правого, прямого и вывернутого наизнанку.

Перевернутость отражается как в облике демонов, так и в магических ритуалах, с ним связанных. Так, леший, по распространенному представлению, бывает застегнут наоборот (левая пола одежды закрывает правую), у него перепутаны обувь и рукавицы (правый сапог на левой ноге, левый на правой; правая рукавица на левой руке, левая на правой); волосы лешего зачесаны налево (а не направо, как принято); одет он в платье, вывороченное наизнанку; садясь, он закидывает левую ногу на правую; дым из печи лешего идет против ветра и т. п. [см.: Максимов, XVIII, с. 79, 81, 83; Zelenin, 1927, с. 389; Афанасьев, 1865–1869, I, с. 187, примеч. 3; Афанасьев, 1865–1869, II, с. 332; Балов и др., IV, с. 87; Терещенко, VI, с. 135; Неуступов, 1902, с. 118; Никифоровский, 1907, с. 68; Шереметев, 1902, с. 46; Богданович, 1895, с. 79]⁹. Сходные признаки приписываются и водяному, который, подобно лешему, застегнут «на левую сторону»; считается, что леший и водяной «всегда стоят к солнцу спиной» [Терещенко, VI, с. 135]¹⁰. Равным образом предполагается, что домовый действует левой рукой [Максимов, XVIII, с. 39]¹¹; кикиморы (шишиги), которые заходят в баню по ночам и прядут там, сучат нитки не слева направо, как обычно, а наоборот — справа налево, т. е. против солнца [Завойко, 1917, с. 38]¹².

Точно так же черту может приписываться мена верха и низа: в частности, бесы могут изображаться на иконах с лицом на месте полового органа [Успенский, 1907, с. 23]¹³, и это находит отражение в облике ряженных, изображающих

9 Ср. запись Ломоносова: «У лѣшихъ лѣва пола навѣрху, тѣни нѣтъ» [Ломоносов, VI, с. 134]. Отсюда, между прочим, «вошло в употребление говорить, когда увидят наряженного в вывороченное или какое-нибудь странное платье: “эка леший!”» [Терещенко, VI, с. 134]. Ср. в связи с этим стихи Ахматовой «Я на правую руку надела / Перчатку с левой руки» («Так беспомощно грудь холодела...»). Поведение лирической героини ближайшим образом соответствует образу лешего; в более широком смысле оно соответствует колдовскому поведению.

10 Ср. у Пушкина в эпиграмме на Каченовского (1829): «...колдовал и ворожил <...> к солнцу встав спиною».

11 Ср. устойчивое обыкновение переучивать левшей (учить их действовать правой рукой): действуя левой рукой, человек уподобляется демону, и, соответственно, такого рода поведение приобретает магический, колдовской смысл.

12 Ср. о движении против солнца в магических обрядах [Успенский 1985/1996, с. 463; Успенский, 2006а, с. 128; Knuchel, 1919, с. 52, 62–63].

13 Так же может изображаться дьявол и в старой западноевропейской религиозной живописи (см., например: [Martens et al., 1979, с. 32–33, вклейка ил. (4)]; ср. русскую икону XVIII в. в собрании Третьяковской галереи [Martens et al, 1979, с. 128–129, вклейка ил. (1)]). Равным образом характерным при-

чертей. Ср. также представление о том, что у черта (или лешего и т. п.) вывернуты назад коленки или пятки [Thompson, G 303.4.56; Никифоровский, 1907, с. 69].

Все это разные проявления одного и того же принципа — принципа перевернутости.

Полагают, что колдуны, которые так или иначе ассоциируются с нечистой силой (и ей уподобляются), в действительности могут быть перевернуты вверх ногами и в определенные моменты их можно увидеть в таком положении [Максимов, XVIII, с. 129; Минх, 1890, с. 16; Афанасьев 1865–1869, III, с. 497, примеч. 2]¹⁴; между тем сами колдуны, напротив, видят ангелов кверху ногами [Ушаков, 1896, с. 167]¹⁵, т. е. ангелы и колдуны противоположно ориентированы по отношению друг к другу. Колдуны крестятся левой рукой [Зеленин, I, с. 68; Срезневский, 1913, с. 492, № 34; Богатырев, 1916, с. 70; Смирнов, 1927b, с. 42, № 13], слева направо [Никитина, 1928, с. 317]¹⁶, поворачиваются спиной к алтарю во время богослужения [Максимов, XVII, с. 120; Максимов, XVIII, с. 129; Зернова, 1932, с. 48], переворачивают иконы [Терновская, 1976, с. 164], становятся на иконы [Максимов, XVIII, с. 128, 146; Зеньковичи, 1877, с. 27; Лесков, 1881, с. 234–235; Никитина, 1928, с. 309–310; Балов и др., IV, с. 112; Zelenin, 1927, с. 45, № 19] или на крест [Забылин, 1880, с. 396; Мордовцев, XX, с. 7; Максимов, XVIII, с. 128; Ефименко, II, с. 221, № 108; Астахова, 1928, с. 39; Черепнин, 1929, с. 102], вешают крест на спину [Ефименко, II, с. 221, № 108; Черепнин, 1929, с. 101], ставят свечу вверх пятой [Шейн, II, с. 514] или переламывают ее и зажигают с середины [Афанасьев, 1865–1869, III, с. 201; Зеленин, 1914–1916, с. 694; Шейн, III, с. 4; Богданович, 1895, с. 169].

Вообще обратное, перевернутое поведение, т. е. поведение наоборот (анти-поведение), предполагается необходимым при общении с нечистой

знаком лешего и водяного считается то, что «человечки в глазах <зрачки> у них вверх ногами» [Терещенко, VI, с. 135]; это опять-таки указывает на перевернутость демонов по отношению к людям.

- 14 По сообщению этих авторов, колдуны и ведьмы стоят вниз головой в церкви во время пасхальной службы; также колдуны ходят по полю вниз головой, когда совершают «пережин», т. е. магический акт отнятия спорыньи [Терновская, 1976, с. 160, 163–164].
- 15 Ср. представление о белых людях в Африке: европейцы здесь могут рассматриваться как демонические существа, которые на самом деле ходят на голове, но переворачиваются и принимают нормальное положение, когда на них смотрят [Middleton, 1954, с. 193; Middleton, 1960, с. 234]. Аналогичные представления отмечаются здесь и в отношении колдунов и ведьм [Middleton, 1960, с. 248; Winter, 1963, с. 292; Needham, 1963, с. XXXIX], причем перевернутое положение колдуна или ведьмы соответствует общей перевернутости поведения: так, ведьма утоляет жажду, поедая соль, действует ночью и спит днем и т. п. [Winter, 1963, с. 292].
- 16 При этом порядок осенения себя крестным знамением у русских колдунов соответствует тому, как крестятся католики или же армяне.

силой; оно проявляется в разного рода магических ритуалах (в частности, в колдовстве и гадании). Человек при этом уподобляется демонам: анти-поведение — в тех или иных его формах — естественно смыкается с поведением, приписываемым представителям потустороннего мира; именно поэтому оно и приобретает магический смысл. Если для колдунов общение с нечистой силой имеет постоянный или регулярный характер, то в случае гадания, произнесения заговоров и т. п. оно является временным, ситуационно обусловленным. Ср. характерное описание гадания в Васильев вечер: «Под новый год, поздно вечером, берут курицу, приносят в дом, на полу делают углем круг, обвязательно левой рукой и в левую сторону <т. е. против солнца>, этим призывают на помощь чертей»; «В Рождество, когда придут уже от обедни (бывает еще темно), идут к овину, обскакивают на левой ноге против солнца вокруг овина 3 раза, каждый раз приговаривая: “чертово место, черт с тобой!” и смотрят в окошко. Увидишь в овине своего(ю) суженого(ую). После гаданья, прежде чем уйти домой, нужно разворожитьца — обскакать овин на правой ноге в противоположную сторону (по солнцу) 3 раза со словами: “Богово место — Бог с тобой!” — иначе может случиться несчастье (“черт схватит и утащит”）」 [Смирнов, 1927а, с. 42, 63 (№ 13, 368), ср. также: с. 45, 65, 66, 68, 69, 70, 71 (№ 59, 397, 414, 415, 446, 447, 451, 452, 454, 460, 461, 464, 469, 470, 479)].

Так же могут поступать и для того, чтобы уберечься от нечистой силы¹⁷: вообще магическое поведение, направленное на призывание демонов, и поведение, направленное на то, чтобы уберечься от них, могут совпадать в своих формах; в обоих случаях предполагается общение с демонами, и это выражается в перевернутом поведении¹⁸. В целом можно сказать, что антиповедение демонстрирует причастность к потустороннему миру (см. подробнее [Успенский, 1985/1996]).

Перевернутость поведения может принимать самые разные формы. Выше мы приводили очевидные случаи перевернутого поведения (когда имеет место мена правого и левого, верха и низа, перед и зад). В других случаях внешне несхожие между собой действия могут соотноситься в культурном со-

17 Так, например, при встрече с чертом или колдуном предписывается ударить его левой рукой и притом наотмашь [Максимов, XVIII, с. 48, 130; ср.: Зеленин, 1914–1916, с. 1012; Ушаков, 1896, с. 179; Черепнин, 1929, с. 100]; заблудившись в лесу, т. е. оказавшись во власти лешего, надлежит вывернуть платье наизнанку, левый лапоть надеть на правую ногу, переменить рукавицы и т. п., «подражая обычаю того же лешего, у которого также все наыворот и наизнанку» [Максимов, XVIII, с. 88; Даль, 1912–1914, II, с. 726].

18 Вообще спастись от нечистой силы можно либо прибегнув к христианскому поведению (оградив себя крестным знаменем или прочитав молитву), либо войдя в контакт с ней. Ср.: [Успенский, 1983–1987/1996, с. 78].

знании, выстраиваясь в четкие дихотомические ряды. Таким образом, квалификация тех или иных действий как прямых или обратных совсем не всегда может быть выведена из характера поведения. Очень часто приходится квалифицировать действия тем или иным образом на основании других, сопутствующих действий — исходя из того, что соответствующая дихотомия в принципе задана в культурном сознании.

4. Связь демонов с перевернутым поведением проявляется и в языковом отношении, в плане речевого поведения.

Характерно само представление о связи физической перевернутости с речевым анти-поведением. Так, в «Сказке о Грозном и старце», когда по приказу Ивана Грозного богослужебную книгу кладут на амвон вверх ногами и вниз началом, т. е. переворачивают ее как по горизонтальной, так и по вертикальной оси, подобная перевернутость не делает прочтение текста невозможным, но меняет его содержание на противоположное: «И царь сошел с крылоса; и как приходит пролог чести, царь говорит архимандриту, чтобы положили исподнею доскою вверх, да обернуть главою вниз, а низом вверх <...> И старец пошел чести и отворил книгу и учал (в)здорное говорить...» [Веселовский, XVI, с. 165; ср.: Иванов, 1973, с. 51]. Сходным образом в бурятском эпосе Лобсоголдой «поворачивает язык» Буйде Улан-батору, и тот говорит не то, что видел, т. е. вывернутый наоборот язык не лишает способности говорить, но меняет смысл речи [Абай Гэсэр, 1960, с. 215, 228, 234; ср.: Неклюдов, 1979, с. 135]¹⁹.

Между тем египтяне считали, что, для того чтобы научиться другому языку, следует просто изменить положение языка во рту, перевернуть его [Sauneron, 1960, с. 40–41]. Отсюда египетские глаголы речи «говорить» (*dd*) и «вещать» (*mdw*) относились только к египтянам, остальные же «горностраницы» (чужеземцы) не говорили, а «лопотали», «бормотали» (глагол 3⁴), что, можно думать, по мнению египтян, зависело от неправильного положения языка во рту (см.: [Петровский, 1980, с. 8]). Не менее характерны китайские представления о запредельных людях (живущих по ту сторону культурно освоенного пространства) с языком наыворот: «...по преданию, у жителей этой страны языки росли в обратном направлении — к горлу» [Юань Кэ, 1965, с. 250, 252].

Представление об иностранной речи как о речи заведомо неправильной, перевернутой нашло отражение в русском выражении *говорить наопакушу* (наоборот) — ‘нечисто, картаво, либо как нерусский’ [Даль, 1912–1914, II, стлб. 1161]. Ср. также др.-греч. βαρβαρος — ‘негреческий, иноземный’ (по-

19 Совершенно так же Алма-Мерген в бурятском эпосе «наоборот поворачивает глаза» сторожам чудовища Мангдхая, и они видят не то, что происходит на самом деле, т. е. повернутые наоборот глаза не лишают способности видеть, но меняют изображение [Неклюдов, 1979, с. 135].

видимому, звукоподражательного происхождения) или рус. *тарабарский* — ‘непонятный, бессмысленный, чужой’ (о речи) от *тары-бары* ‘болтовня’ (тоже звукоподражательное)²⁰. Достаточно показательно в этом отношении и название *немцы*: иностранцы по существу являются немыми, им отказано в способности говорить²¹.

Отсюда речевое анти-поведение может приписываться демонам (как и вообще представителям потустороннего мира) — в самых разных традициях — и, соответственно, предполагаться при общении с ними.

Речевое анти-поведение, т. е. отталкивание от нормального говорения, может реализовываться различным образом: в замене слов, во введении отрицаний, в чтении слов задом наперед, во всевозможных деформациях слов, в использовании иностранного языка, в глоссолалических речениях и т. п., способы реализации анти-поведения оказываются очень разнообразными, но в каждом случае имеет место отчетливая противопоставленность соответствующих форм речи нормальному или нормативному речевому поведению.

Все это проявляется у русского черта (или вообще нечистой силы) с одним характерным добавлением: демоны могут говорить в у л ь г а р н о на сугубо утрированном разговорном языке, их речевое поведение отчетливо противопоставлено языковой норме. Здесь отражается актуальная для русской

20 Ср. у Гоголя *тара* в значении ‘болтовня’: «Нет, мне пуще всего наши девочки и молодницы; покажись только на глаза им: “Фома Григорьевич, Фома Григорьевич! а нуте яку-небудь страховинну казочку! а нуте, нуте!..” тара та та, та та та, и пойдут, и пойдут...» («Пропавшая грамота»); «Иной раз, бывало, случится встреча с старыми знакомыми (деда всякой уже знал), можете посудить сами, что бывает, когда соберется старье. Тара, тара, тогда-то, да тогда-то, такое-то, да такое-то было...» («Заколдованное место») [Гоголь, I, с. 181, 310]. Выражение *тары-бары* представляет собой звуковой повтор, характерный для экспрессивной лексики (ср. в связи с этим ниже, § 7 наст. работы).

21 Показателен диалог Мирсана и Салидара в комедии Сумарокова «Приданое обманом» (явл. 3): «*М и р с а н*. В школах красть не учат. *С а л и д а р*. Еще и волшебству учат; а его еще и кражи хуже. *М и р с а н*. Какому волшебству? *С а л и д а р*. Как же его не волшебство! иноземец иноземцу побормочит бара, бара, бара! а тот ему сам на то бара, бара, бара: и друг друга разумеют» [Сумароков, V, с. 223–224]. Ср. разговор русского солдата с французом в «Войне и мире» Толстого (ч. I, гл. XL): «Сидоров подмигнул и, обращаясь к французам, начал часто, часто лопотать непонятные слова: «Кари, мала, тафа, сафи, мутер, каска, — лопотал он, стараясь придавать выразительные интонации своего <sic!> голосу» [Толстой, IV, с. 208]; иностранный язык предстает как язык тарабарский, разговор на иностранном языке воспринимается как заумная речь.

Замечательным образом в былина «Иван Годенович» из сборника Кириши Данилова послы иностранного («загорского») царя Афроея Афроеевича говорят «телячьим языком»: «А приехали мурзы-улановья, / Телячьим языком рассказывают...» [Кириша Данилов, 1977, с. 80, 267].

культурной традиции проблема языковой ситуации — то, что по-итальянски именуется *questione della lingua*. На этом мы остановимся подробнее.

5. Как изъясняется черт? И в этом случае приходится различать книжного беса и собственно русского, народного черта.

В переводных агиографических памятниках бес говорит по-церковно-славянски (так же, как и все остальные персонажи), что соответствует обычно греческому языку оригинала.

Иногда можно встретить указание, что бес говорит на сирийском языке (к дальнейшему см. подробнее: [Успенский, 1979/1996]). Можно было бы предположить, что здесь проявляется анти-поведение, т. е. восприятие иноязычной речи как глоссолалической; однако это не так. Бес изъясняется по-сирийски не столько ввиду непонятности или какой-либо отрицательной характеристики этого языка, сколько ввиду его древности; сирийский (арамейский) язык считался древнейшим (первоначальным) языком, поскольку на нем говорил Христос (это отразилось в сказаниях о начале славянской письменности). Точно так же в средневековой католической легенде монах, к которому приводят бесноватого, требует, чтобы бес говорил с ним на латыни [Успенский, 1979/1996, с. 60]. В Киево-Печерском патерике бес «нача глаголати жидовськіи и потомъ латынскіи, таже грѣческіи, и спроста рещи всѣми языки» («О Лаврѣнтии Затворници. Слово 26» [Киево-Печ. патерик, 1911, с. 92]). Здесь называются три древнейших языка, которые фигурируют в надписи на титуле Христа (Лк XXIII, 38). Все эти случаи объясняются не отрицательными характеристиками беса, а его древним происхождением (поскольку Сатана — это падший ангел).

Вместе с тем в книжных церковнославянских памятниках русского происхождения дьявол может говорить по-русски или с маркированными элементами русской разговорной речи (так, например, в «Повести о некоем богоизбранном царе и о прелести дьяволи»²² или в старообрядческом «Собрании

22 Ср. здесь рассказ о том, как человек заключает договор с дьяволом, чтобы стать царем: «Человек же той рече ко диаволу: “Буди тако, точию дай мне знать за месяц до смерти”. Рече сатана: “Много есть”. Рече человек: “Но за семь дней”. И рече бес: “Много”. Тогда рече человек: “Един день”. Сатана же рече: “Ну ужь за три часа дам тебе известие”. Рече же человек: “Еще прошу тебя, во время моего царствования не посылай в мой град своих подданных на прельщение <...>”. На то сатана рече: “Все его я сделаю, токмо в знак вековой ко мне привязанности и дружбы поцелуй меня во уста”. <...>. По прешествии же тридесяти лет царствования его <этого человека> <...> сядящу царю во многом веселии между другими велможами, абие некто шепну ему во ухо: “Чрез три часа тебе будет смерть”. Сие слышав, царь напрасно вскочи из трапезы, яко изумлен...» [Демкова, Дробленкова, 1965, с. 256–257]. В речи Сатаны отчетливо звучат формы русского разговорного языка, такие как *токмо* (ср. соответствующую церковно-славянскую форму *точию* в речи человека), *ето*, *ужь* и т. п.

от Святого Писания об Антихристе»²³). Это совершенно естественно с точки зрения русского книжника, который приписывает порчу церковнославянского языка, выражающуюся в тенденции «книжные (речи) народными обеззачести», говоря словами Зиновия Отенского [Зиновий, 1863, с. 967], именно умыслению дьявола. В такой перспективе русский язык предстает как заведомо неправильный, искаженный, и это отвечает онтологической неправильности самого беса²⁴.

Точно так же в псалмодическом, распевном церковном чтении (*lectio solemnis*) прямая речь бесов может быть отмечена разговорной интонацией, контрастирующей с торжественным стилем чтения [Владышевская, 1976, с. 90].

Не случайно черт не любит, чтобы его называли по-церковно-славянски *бес*, но любит русское слово *черт*²⁵ [Зеленин, II, с. 89].

Характерной чертой речевого поведения чертей и вообще нечистой силы является матерная брань — так сказать, квинтэссенция русской речи [Успенский,

23 Ср.: «Воистину, исполнися здѣ тайнозрительное откровеніе, и власть перваго звѣря всю творити предѣ нимъ, и творяше землю и вся живущія на ней до поклоненія первому звѣрю, Сатанѣ, глаголя: “рѣши мое дѣло”. — “Покорно прошу пожаловать паспортъ, онъ отвѣчаетъ, отдай подушные съ новаго года, и еще нѣтъ ли иныхъ недоимокъ, ибо на моей землѣ живешь”. Оле, яма глубока погибели рода чѣловеческаго!» [Кельсиев, II, с. 251]. Речь Сатаны имитирует речь императорского чиновника.

24 Следует иметь в виду, что русский язык традиционно понимался как испорченный церковнославянский [Успенский, 1988/1997а], и эта порча приписывалась именно умыслению дьявола. По словам Ивана Вишенского, «дьявол толикую завист имае на словенский язык, же ледве жив от гнѣва; рад бы его до щеты погубил и всю борбу свою на тое двигнул, да его обмерзит и во огиду и ненавист приведет. И што нѣкоторые наши на словенский язык хулят и не любят, да знаеши запевно, як того майстра дѣйством и рыганем духа его поднявши творят. Ато для того диавол на словенский язык борбу тую мае, зане ж ест плодоноснѣйший от всѣх языков и Богу любимый: понеж <...> простым прилежным чтанием, без всякого ухищрения, к Богу приводит, простоту и смирение будует и Духа святаго подемлет» [Вишенский, 1955, с. 23]. В другом месте Вишенский объясняет, что дьявол «для того языка словянскаго не любит и от всѣх других на онаго подвигом силнѣйшим (стлумити и угасити его хотяй) подвинулся ест, иж в языку словянском лжа и прелесть его никакоже мѣста имѣти не может, ибо <...> истинною, правдою Божию основан, збудован и огорожен естъ» [там же, с. 194]. Напротив, с помощью церковнославянского языка, по утверждению того же автора, можно бороться с дьяволом: «Хто спастися хочет и освятитися прагнет, если до простоты и правды покорного [т. е. смиренного] языка словенскаго не доступит, ани спасения, ани освящения не получит» [там же, с. 194].

25 Ср. еще: «Кто хочет покультурней сказать, тот “шишок” говорит, а мы, грешные, все “черт” говорим» [Черепанова, 1996, с. 72, № 271]; *шишок* — табуистическое название черта, слово *черт* произносить грешно.

1983–1987/1996, с. 78 — наст. изд; Санникова, 1994, с. 80]²⁶. В полесской космогонической легенде рассказывается о сотворении черта: здесь описывается сошествие воскресшего Бога в ад, когда он тянет людей из пекла²⁷. Все подают руки, рук много, и один не стерпел и «по-русски загнул матом. И Иисус Христос его не взял, и он сделался чертом» [Успенский, 1983–1987/1996, с. 78; Санникова, 1994, с. 80]. Таким образом, само появление черта связывается с матерной руганью. Соответственно, матерятся и ряженные, изображающие чертей [Успенский, 1983–1987/1996, с. 73–75]. Вместе с тем при встрече с чертом или какими-либо представителями нечистой силы необходимо матерно выругаться [Успенский, 1983–1987/1996, с. 78–79].

Ассоциация русского (не книжного) языка с нечистым, дьявольским началом отчетливо проявляется в правилах написания сакральных слов (к дальнейшему см. подробнее [Успенский, 1989/1996, с. 50–52], там же и ссылки на источники). Так, например, древнерусские писцы, говоря о лжеапостолах, могут последовательно писать слово «апостол» с отражением аканья (*апостал*) таким образом противопоставляются церковнославянское окающее и русское акающее произношение, причем специфическое русское произношение соотносится с дьяволом как «отцом лжи». Точно так же слово «враждебно» предписывалось писать *вражебно*, а не *враждебно*, если это слово было производным от враг в значении ‘дьявол’ (ср. *inimicus*); аналогично следовало писать *рождество* Христа, Богородицы или Иоанна Предтечи, но *рождство* Ирода²⁸. Слово *божественное* можно было писать, только если речь шла об истинном Боге, в противном же случае предписывалось писать *боское*; таким образом, по отношению к ложным богам считалось уместным употреблять форму, претерпевшую ассимиляционные изменения, естественные для русского языка (*божьский* > *боский*), но недопустимые в языке церковнославянском²⁹. Примеры такого рода могут быть умножены.

26 Этому не противоречит то, что матерной брани может приписываться татарское или даже «жидовское» происхождение, см. [Успенский, 1983–1987/1996, с. 77–78]. Точно так же специфическим русским словам, отсутствующим в книжном церковнославянском языке, может приписываться варяжское, сарматское или татарское происхождение (см. [Успенский, 1985/2008, с. 184, 208, примеч. 39]).

27 Сюжет, восходящий к апокрифам, прежде всего к «Никодимову Евангелию», который отражается в пасхальных песнопениях и иконах Воскресения Христова.

28 Ср. диал. *рождство*, *рождво* [СРНГ, XXXV, с. 157], укр. *різдо* — ‘рождество’. Формы *роство*, *рождво* встречаются в новгородских берестяных грамотах № 144 (перв. пол. XIV в.) и 506 (XII–XIII вв.) [Зализняк, 2004, с. 538, 466].

29 Ср. пары типа *отеческий* — *отецкий*, *греческий* — *грецкий*, *кулаческий* — *кулацкий* и т. п. (см.: [Успенский, 1988/1997b, с. 169–172]). Форма *боский* отразилась, возможно, в диал. *боско* — ‘красиво, хорошо’ [Даль, 1912–1914, I, с. 291].

6. Соответственно, речевое поведение чертей (или вообще нечистой силы) характеризуется искажением слов — можно сказать, их порчей. Это вполне понятно: здесь проявляется тот же принцип, о котором шла речь выше. Если в книжном тексте черт говорит по-русски, поскольку русский язык традиционно воспринимался как испорченный церковнославянский, то в русском (не-книжном) тексте, в быличках, например, он может говорить на искаженном, сугубо неправильном русском языке.

Это может выражаться, в частности, в *усечении* слов. Так, домовый может говорить отдельными слогами: когда его спрашивают, к худу или к добру он явился, он отвечает: *к до, к ху* [Добровольский, 1914, с. 179; ср.: Черепанова, 1996, с. 39–40, № 75, 88]. Наверняка подобным образом ведет себя не только домовый, но и другие представители нечистой силы.

Усечение слов (синкопа) — характерный признак разговорной речи. В некоторых случаях оно встречается очень часто: например, для итальянской разговорной речи типична апокопа конечной безударной части слова. В русском языке это явление особенно характерно для апеллятивов: например, оно имеет место в таких формах, как *ма, па* (вместо *мама, папа*), а также в уменьшительных формах собственных имен типа *Саша* (из *Алексаша*) и т. п. Таким образом, речевое поведение домового, в сущности, смыкается с русской разговорной речью, реализуя те тенденции, которые в ней заложены.

В другой быличке нечистая сила говорит *Сус Христос*, и это отмечается как ее характерный речевой признак [Садовников, 1884, с. 237, № 71]. Следует иметь в виду, что черти или представители нечистой силы, вообще говоря, избегают называть Христа по имени, предпочитая пользоваться описательными оборотами³⁰; это обусловлено, конечно, сакральным характером Божьего имени. Но в данном случае демон произносит имя Христа в неправильной, усеченной форме.

Замечательно, что эта форма (*Сус Христос*) употребительна в разговорной речи. Поведение демонов совпадает, таким образом, с поведением людей, которые говорят «неправильно» с точки зрения принимаемой языковой нормы.

30 Черти вообще боятся сакральных имен, они заменяют их описательными, перифрастическими выражениями. В «Слове св. Нифонта о русалиях» отмечается, что бесы «не могут бо инако нареци Господа нашего Исуса Христа, но токмо: Исус Назаретин» [Гальковский, II, с. 266]; ср. разговор бесов, где фигурирует такое наименование [там же, с. 264, 266]. В других случаях бесы могут называть Христа «сын Мариин» (например, в «Повести о схождении Никона в ад» или в Житии инока Корнилия [Перетц, 1900, с. 150, 153, 162]). Ср. замечания об иносказательной речи польской нечистой силы [Санникова, 1994, с. 75].

Это не единственный случай совпадения бесовского речевого поведения с речевым поведением людей. Так, в некоторых источниках встречается свидетельство, что «нечистики» произносят имена людей «в искаженном виде». Судя по примерам, речь идет о полуименах: *Ванька, Мишка, Дашка* и т. п., которые приняты в обиходном общении [Никифоровский, 1907, с. 31]³¹. Эти имена, как мы уже отмечали, восходят к усеченным формам имен, типичным для разговорной речи.

Соответственно, такое русское слово, как *спасибо* (усечение из *спаси Бог*), может восприниматься как обращение к Антихристу — именно в качестве усеченной формы [Успенский, 1989/1996, с. 49]. Старообрядцы никогда не употребляют этой формы, говоря обычно *Спаси Господи* (беспоповцы) или *Спаси Христос* (поповцы). У них бытует легенда, где говорится, что *спаси Бо!* или даже *спаси Ба!* (с сугубо неправильным акающим произношением) кричали язычники во время крещения Руси, взывая к плывущему по Днепру языческому идолу, которого низверг Владимир Святой. Иногда при этом вычленяется имя *Бай* как имя языческого божества, т. е. *спасибо* трактуется как *спаси Бай!* [Куликовский, 1898, с. 111]. Итак, компонент *бо* или *ба* (*бай*) понимается как имя языческого бога, отождествляемого с бесом. Отсюда языческие боги (они же и бесы) в древнерусской литературе называются «багами»: истинный Бог противопоставляется ложным «багам»³².

Мы говорили об усечении слов, но это не единственный способ искажения слов в устах нечистой силы. Другим способом является, напротив, вставка дополнительных звуков. Вот как говорит леший в русской быличке: «Я вижу *дырашь*, принесу *иглашь* и зашью *дырашь* [Преображенский, 1864, с. 519]. Разговор лешего разительно напоминает в данном случае детские условные (секретные) языки, основывающиеся на частичном искажении слов [Виноградов, 1926, с. 93–98; Успенский, 1970/1997, с. 252–253]. Нам еще придется вернуться к теме детских условных языков (см. § 7).

Во всех этих примерах так или иначе проявляется отношение к русской некнижной (вульгарной) речи.

31 Характерно, что так принято называть скотину (*Машка, Васька, Борька* [Moszyński, II/1, с. 561]), а также кошек [Успенский, 1983–1987/1996, с. 152, примеч. 44, ср. с. 147]; ср. крещение ягнят с именами *Ваня, Катя* [Журавлев, 1994, с. 49–50], ср. о телятах [там же, с. 50, 169].

32 Ср.: «О горѣ нам, прелщеннымъ, къ бесомъ скверными багами прѣти, а Бога оставивши и Матерь Божію Богородицу и Честнаго Креста Господня идем бо мы во дно адова жіліща с проклятыими багами, рекша з бабоми» («Слово святого отца нашего Кирилла о злых и невѣрных чловѣцех» по рукописи XVI в. [Гальковский, II, с. 74]). Слово *бабоми*, возможно, следует читать как *бабонми* или *збабонми*, ср. *забабон* — «идол».

7. Наконец, для разговора чертей (вообще нечистой силы) характерна глоссолалия. Так, например, русалки бьют в ладоши и говорят: «Бáла бух, бух! Некрещеный дух» [Стороженко, 1894, с. 46]³³ или же: «Гу! гу! уу-гу! гута-та-гуляя!» [Зеленин, 1916, с. 168, ср. с. 139, 146, 170; Шейн, 1874, с. 127]³⁴, «Огэ, огэ, огэ. Шу-ги, шу-ги» (Полесский архив [Санникова, 1994, с. 73]), «Ним-ним-ним» [Виноградова, 1999, с. 194]³⁵; ср. заговор от русалок, имитирующий, по-видимому, речь самих русалок: «Калі-буд-буд! Дайте мені волосинку зарізати та дитинку» [Номис, 1864, с. 6]³⁶. Домовой говорит: *ка хынь, хынь* [Богатырев, 1916, с. 56] и издает звук «х» [Ушаков, 1896, с. 154]; вообще речевое поведение домового характеризуется глаголами *хеньхить*: *захеньхило* (прош. вр.) [Богатырев, 1916, с. 56], *хұхнеть* (3 л. ед. ч. наст. вр.: *домовой хұхнеть*) [Добровольский, 1914, с. 179] и т. п. Болгарский навяк (разновидность нечистой силы) выдает себя криками «мяу-вяу, мяу-вяу!», вампир приговаривает «трънга-мънга, трънга-мънга!», караконджул (другой мифологический персонаж) — «стрико-лико, стрико-лико!» или «там-па-ра, тум-па-ра!» [Мицева, 1994, с. 88, 102, 136; Георгиева, 1993, с. 192; Виноградова, 1999, с. 194]³⁷. Следует отметить, что глоссолалия в народных представлениях может характеризовать и речь ангелов³⁸,

33 Ср. также: «Бух! бух! соломенный дух!», «Ух, ух! Соломьяный дух!» [Зеленин, 1916, с. 169, 139, 168; Виноградова, 1999, с. 196].

34 Ср.: «Ута-та-та» [Виноградова 1999: 195]. Восклицание *гутата* (*ута-та-та*) восходит к глаголу *гутатать* — ‘качать’ [СРНГ, VII, с. 249]; ср. также белор. *гутать* ≈ *гутаць* — ‘качать(ся)’ [Зеленин, 1916, с. 169; Носович, 1870, с. 126] и великорус. *гутать* — ‘кричать по-свиному’ [СРНГ, VII, с. 249]. Белорусские русалки, качаясь на ветках, кричат: «Катерина, Марина, ходи гутотаться» [Петропавловский, 1908, с. 163]; ср. крик русалок: «Гутыньки, гутыньки», где *гутыньки* (как и *гутки*) означают ‘качели’ [Добровольский, I, с. 93, № 29; Зеленин, 1916, с. 168, 262].

35 Ср. *нимка* как наименование русалки.

36 См. также глоссолалические заговоры для отогнания русалок [Терещенко, VI, с. 130]; то же [Ефименко, II, с. 69, № 219; Померанцева, 1975, с. 75].

37 В болгарской быличке маленький караконджул, подражая действиям овчара, который жарит на костре мясо, поливая его жиром, жарит лягушку, беспрестанно повторяет: «Чико пече пеце-меце и я пека пеце-меце» («Дядя жарит пеце-меце, и я жарю пеце-меце») [Мицева, 1994, с. 97; ср.: Виноградова, 1999, с. 195 (с неточным переводом)]. См. также о заумной речи чертей в чешском и словацком народном театре: [Богатырев, 1971, с. 144–145; Zibrt, 1950, с. 513–514].

38 Ср. замечания протопопа Аввакума об «ангельском» языке. Обращаясь к царю Алексею Михайловичу, он говорит в толковании на Псалтырь: «Вѣдаю разумъ твой; умѣешь многи языки говорить: да што в том прибыли? <...> Воздохни-тко по старому, какъ <...> бывало, добренько, да рцы по рускому языку: “Господи, помилуй мя грѣшнаго!” А *киръелеисон*-отъ <κίριε ἐλέησον> оставъ: так елленя <еллены, греки> говорятъ: плюнь на нихъ! Ты, вѣдь, Михайлович, русакъ, а не грекъ. Говори своимъ природнымъ языкомъ; не уничижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Какъ насъ Хри-

однако речь ангелов и чертей противопоставлена по звучанию. Мы не знаем русских примеров, но приведем пример из словацкой детской игры в ангела и черта:

Ангел. *Генгеленге бомбо!*

Н. *Это кто?*

Ангел. *Ангел.*

Черт. *Рум, рум, рум!*

Н. *Это кто?*

Черт. *Черт.*

[Богатырев, 1971, с. 147, примеч. 6]

Если речь Ангела (*генгеленге*) составлена из тех же звуков, из которых состоит само слово *ангел*, то речь Черта, по-видимому, имитирует шум³⁹.

Один из типичных признаков нечистой силы — неразборчивость речи (гугнивость) и нечто аналогичное заиканию; вообще речевое поведение «нечистиков» относится, так сказать, к сфере дефектологии. Необходимо иметь в виду при этом, что и народная русская речь, поскольку она предстает в языковом сознании как отклонение от языковой нормы, может восприниматься носителями стандартизованного языка именно как патологическое явление: не случайно возникновение диалектов воспринималось в свое время как порча языка, которая произошла от картавых, шепелявых, гугнивых людей, заик и т. п. [Успенский, 1985/2008, с. 21–22, примеч. 4].

Так, согласно одному этнографическому свидетельству, черти говорят «часто-часто и плохо-непонятно густым голосом и много раз одно и то же слово повторяют» [Брюсов, 1976, с. 89]. Когда леший поет песни, невозможно разобрать слов [Померанцева, 1975, с. 36; ср.: Максимов, XVIII, с. 81; Мошинский, II/1, с. 640; Виноградова, 1999, с. 194]. По другим сведениям, «лешие не говорят, а только смеются» [Сахаров, VII, с. 61]. Вместе с тем представителям нечистой силы присущи звуки «гортанные, надсаженные, с металлическим отзвуком»; «когда нечистики оживленно разговаривают, спорят, слушатель улавливает смешение гортанных и пискливых звуков с шипеньем и урчаньем» [Никифоро-

стось научиль, такъ и подобаетъ говорить. Любить насъ Богъ не меньше греков; предал нам и грамоту нашимъ языкомъ Кириломъ святымъ и братомъ его. Чево же намъ еще хочется лутче тово? Развѣ языка ангельска? Да нѣтъ, нынѣ не дадутъ, до общаго воскресенія» [Памятники, 1927, стлб. 475]. К «ангельской» речи Аввакум относит возглас *аллилуя*; так, в «Житии» он пишет: «...а Василий Великій пишетъ: *аллилуя* — ангельская рѣчь, человѣчески рещи: *слава Тебе, Боже!* До Василия пояху во церкви ангельскія рѣчи: *аллилуя, аллилуя, аллилуя!* Егда же бысть Василий, и повелѣ пѣти двѣ ангельскія речи, а третьюю, человѣческую, сице: *аллилуя, аллилуя, слава Тебе, Боже!*» [Памятники, 1927, стлб. 5, 87, 159].

39 Ср. описание благозвучия ангельского языка (состоящего из одних только гласных) у Гумилева в стихотворении «На далекой звезде Венере».

ровский, 1907, с. 31; см. еще в этой связи: Санникова, 1994, с. 74–75]. Считается также, что «нечистик избегает слов с буквою *р*» [Никифоровский, 1907, с. 31]⁴⁰.

Характерно в этом смысле, что письмо лешему (к которому обращаются с требованием возвратить заблудившуюся в лесу скотину) пишется каракулями, а не обычными буквами⁴¹; это отвечает тому, что леший, как и другие представители нечистой силы, говорит неразборчиво, невнятно; каракули — это своего рода графическая глоссолалия.

Представление о глоссолалической речи чертей нашло отражение и в литературных источниках. Вот, например, как изъясняются бесы в «Воительнице» Лескова: «*Шурле-мурле, шире-мире-кравермир*, — орет один <бес>» [Лесков, I, с. 210]. Здесь явно обыгрываются парные слова (звуковые повторы) в экспрессивной лексике типа *шуры-муры, шалды-балды, шалтай-балтай* и т. п., которые сами по себе имеют глоссолалический характер; для такого рода повторов характерно чередование шипящего и билабиального согласного [Яacobсон, 1921, с. 55–56]. Ср. считалку: *шишел — вышел, вон пошел* (вариант: *шишел — мишел*), где *шишел*, возможно, — название нечистой силы (ср. *шишига*).

Другой пример глоссолалического поведения бесов представлен у Сумарокова в «Хоре к гордости», написанном для московского маскарада 1763 года, где бесы поют:

40 Любопытно отметить, что в свое время этой буквы могли избегать некоторые поэты, в том числе Державин, который иногда для благозвучия писал стихи без *р* (см. об этом в его предисловии к «Анакреонтическим песням» [Державин, 1986, с. 8]); то же наблюдается и у немецких поэтов, см. [Державин, II, с. 126, примеч. 1]. Эта буква (или соответствующий звук) вообще вызывает особое к себе отношение: родители автора этих строк рассказывали ему, что когда он родился и встал вопрос о выборе имени, бабушка (мать отца) настояла на том, чтобы ему было дано имя с буквой *р*, мотивируя это тем, что в противном случае у ребенка не будет счастья.

41 Ср.: «Знахарь берет бумагу и пишет пером, карандашом, а то и углем какие-нибудь каракули от правой руки к левой, произнося при этом текст письма, который имеет характер канцелярского документа: «В Новгородскую губернию главному начальнику из лесново проходца покорнейшее прошение. У крестьянина NNN потерялось NNN (описываются все признаки животного). Прошу возвратить немедленно назад и отдать крестьянину N оную вещь, иначе тебе будет худо: станем жаловаться высшему начальству. Хотя ты ее увел, а она на век не отдана. По безграмотству и личной просьбе расписался N». Итак, то, что для человека предстает в виде официальной бумаги, для лешего должно быть написано каракулями. Написав письмо, «знахарь идет в лес и бросает исписанный каракулями лоскут бумаги левою рукою “на опашку”, т. е. есть назад через плечо» [Зеленин, 1914–1916, с. 254]; ср. аналогичный текст письма [Виноградов, II, с. 75, № 77]. Об обычае обращаться к лешему с прошением, «написанным углем особым почерком», сообщает Потанин [Потанин, 1899, с. 189].

Гордость и тщеславие выдумал бес.
 Шерин да берин лис тра фа,
 Фар фар фар фар люди ер арцы,
 Шинда шиндара,
 Транду трандара,
 Фар фар фар фар фар фар фар ферт.

Сатана за гордость низвержен с небес.
 Шерин да берин лис тра фа,
 Фар фар фар фар люди ер арцы,
 Шинда шиндара,
 Транду трандара,
 Фар фар фар фар фар фар фар ферт.

[Сумароков, VIII, с. 342]

В основе этого текста — глоссолалические сочетания, образующиеся в процессе чтения по складам (*люди ер арцы... ферт*). Характерно, что такого рода сочетания отражаются в детских считалках, а также в детских условных языках ([Успенский, 2013; наст. изд.; см. здесь вообще о связи «Хора к гордости» с фольклорной традицией и прежде всего с детским фольклором]).

Как уже было отмечено (см. выше, § 4), глоссолалии могут восприниматься как элементы иностранной речи (и наоборот). В древнерусском Азбуковнике читаем: «...злочестивые волхвы и чародеи в различных их мнимых заговорных молитвах пишут иностранную речью бесовская имена, тако же творят и над питием, шепчуще призывают та злая имена и дают ту ядь и питье болным вкушати, овем же с теми злыми имены наюзы на персех дают носить» [Афанасьев, 1865–1869, III, с. 431, примеч. 5]. У поляков «иноязычная речь приписывается <...> водяному и диким лесным людям (говорят по-немецки), водяной может пользоваться также еврейским и египетским языком, демон *hiszpanka* (олицетворение эпидемии гриппа испанка) говорит по-испански, “словно бы по-немецки”. По поверьям украинцев восточной Словакии демоны (*перелесниця, богыня, ежибаба*) употребляют исковерканные слова, иногда венгерские: “шое — свое, хвое — твое, туря — куря” [Санникова, 1994, с. 73]. У Данте в «Божественной комедии» Плутос (Pluto), звероподобный демон, который охраняет IV круг ада, кричит: «*Papè Satàn, pappè Satàn, aleppe!*» («Ад», VII, 1); слова эти не имеют смысла и расшифровке не поддаются — это типичная глоссолалия; характерно вместе с тем, что Бенвенуто Челлини принимает эти слова за текст на французском языке [Челлини, 1931, с. 482]⁴².

42 Мнение о том, что демоны говорят на иностранных языках, может объяснить финноязычные (карельско-вепские) заговоры, встречающиеся

8. Еще одной особенностью речи чертей или нечистой силы является повторение слов. Так, по цитированному уже свидетельству черти «много раз одно и то же слово повторяют» [Брюсов, 1976, с. 89]. Это особенно наглядно проявляется в ситуации диалога. О лешем известно, например, что он повторяет обращенную к нему человеческую речь, и, соответственно, эхо считается откликом лешего [Иваницкий, 1890, с. 124; Бурцев, II, с. 190]. Ср. рассказ о встрече с лешим, который является в виде знакомого человека; на вопрос путника «Куда пошел, Демид Алексеевич?» леший отвечает такими же вопросами: «Куда Демид пошел? Куда Алексеевич пошел?» [Криничная, 1993, с. 9]. В другом рассказе, встретив лешего, «человек, не узнавший его, спрашивает: “Что, дяденька, ищешь коней?”. А он во весь-то лес: “Ха-ха-ха! Что, дяденька, ищешь коней?”» [Криничная, 1993, с. 11; Виноградова, 1999, с. 188]. Или бабы встречают мужиков с косами и говорят им: «“Ой, да и косыньки-то как хороши!” В ответ косцы хохочут: “Хо-хо-хо! Ой, да косыньки... Ой, да косыньки...”» [Криничная, 1993, с. 14; Виноградова, 1999, с. 195]. Отсюда лешего вызывают криком *ау* [Зеленин, 1914–1916, с. 163, 186] — вероятно, потому, что когда кричат *ау*, предполагается такой же отклик (ср. поговорку: «Как аукнется, так и откликнется»)⁴³.

Таким же образом ведет себя и банник, который показывается хозяйке в виде черного кота: «Я говорю “Кыс-кыс-кыс-кыс-кыс” <...>. А он тожѡ на меня глядит, да: “Кыс-кыс-кыс-кыс-кыс!”» [Лобкова, 1995, с. 39]. Ср. полесский рассказ: «Баба шукала гуся, тее видит гуся и говорит, гладит: “Гусочка, гусочка!”, а эта гусь отвечает: “Гусочка, гусочка!” Спужалась до смерти, кинула. То нечистый» [Санникова, 1994, с. 74]. Выше мы видели, что домовый или леший может явиться в облике человека, который его призывает, т. е. как бы в виде его отражения (см. § 2): это распространяется и на речевое поведение⁴⁴.

Достаточно характерно описание разговора колдуна и чертей, которые требуют у него работы: «“Срубите елок, срубите елок”. А они говорят часто-часто и плохо-непонятно, густым голосом и много раз одно и то же слово повторяют: “Сколько елок, сколько елок, сколько елок?” — “Десять елок, десять елок”».

в русских заговорных тетрадках [Топорков, 2010]. Следует отметить, что инструкции при них записаны были на русском языке, т. е. заговоры эти явно были адресованы русскому читателю [Турилов, Чернецов, 2002, с. 71; Топорков, 2010, с. 53–54].

43 Ср. *рай* как название эха, откуда *раить* ~ *раять* [Даль, 1912–1914, III, с. 1582, 1161; СРНГ, XXXIV, с. 83, 352; Иваницкий, 1890, с. 124]. Едва ли можно видеть здесь слово другой этимологии, чем *рай* как обозначение потустороннего мира, как это делает Фасмер [Фасмер, III, с. 435–436].

44 Кашубский черт отвечает на приветствие (*Niech bandze pochwalony*) повторением той же формулы [Санникова, 1994, с. 73–74]. Ср. англ. приветствие *How do you do?*, на которое принято отвечать повторением той же фразы.

Они скоро-скоро назад придут и спрашивают: “Мы срубили, мы срубили”. “Что нам делать? что нам делать? что нам делать?..” [Брюсов, 1976, с. 89–90].

Эта особенность речевого поведения нечистой силы нашла отражение у Гоголя в «Заколдованном месте»: «Стал копать <клад> — земля мягкая, заступ так и уходит. Вот что-то звукнуло. Выкидавши землю, увидел он котел. “А, голубчик, вот где ты!” вскрикнул дед, подсовывая под него заступ. “А, голубчик, вот где ты!” запищал птичий нос, клюнувши котел. Посторонился дед и выпустил заступ. “А, голубчик, вот где ты” заблеяла баранья голова с верхушки дерева. “А, голубчик, вот где ты!” заревел медведь, высунувши из-за дерева свое рыло. Дрожь проняла деда. “Да тут страшно слово сказать!” проворчал он про себя. “Тут страшно слово сказать!” пискнул птичий нос. “Страшно слово сказать!” заблеяла баранья голова. “Слово сказать!” ревнул медведь. “Гм...” сказал дед, и сам перепугался. “Гм!” пропищал нос. “Гм!” проблеял баран. “Гум!” заревел медведь» [Гоголь, I, с. 314].

Соответственно, повторение слов свойственно и святочным ряженным, изображающим нечистую силу, которые говорили «по-кудесьему». Ср.: «Требование говорить “по-кудесьему” (т. е. есть необычным образом — скороговоркой или повторами) предъявлялось святочным ряженным, называемым в Вологодской губернии “кудесами”: “И говорят-то <они> не по-нашему: О-о-о-о! Кудясá, кудясá, кудясá! <...> Идём, идём, идём, кудясá! Как живетé, как живетé?”»⁴⁵ [Лобкова, 1995, с. 40].

Повторение в ситуации диалога характерно и для речи халдеев в «Пещном действе», когда один халдей повторяет слова другого — «подваивает», т. е. откликается как эхо; это отвечает ассоциации халдеев с нечистой силой⁴⁶. Ср. диалог халдеев: «...Халдѣй кличетъ: *товарыщъ*. Другій же халдѣй отвѣщаетъ: *чево*. И первый халдѣй глаголетъ: *Это дѣти цареви*. А другій халдѣй подваиваетъ: *цареви*. Первый же глаголетъ: *нашего царя повелѣнія не слушаютъ*. А другій отвѣщаетъ: *не слушаютъ*. Первый же халдѣй говоритъ: *а златому тѣлу не поклоняются*. А другій халдѣй глаголетъ: *не поклоняются*. Первый же халдѣй говоритъ: *и мы вкинем их в пещь*. А другаго отвѣтъ: *и начнем их жечь* [Никольский, 1885, с. 200; ср.: Голубцов, 1899, с. 63–64, 248, примеч. 2; Савинов, 1890, с. 47–49]. Очевидно, что рифма в конце данного диалога («И мы вкинем их в пещь. — И начнем их жечь»)⁴⁷ воспринимается в этом контексте как вариант

45 При этом «говорят скороговоркой, одновременно вдыхая воздух, т. е. на вдохе». Ср. также: «По-кудесьему говорéли — не по-русскому», «Кудеса не говорят по-настоящему» [там же, с. 40].

46 О восприятии халдеев см., в частности [Олеарий, 1906, с. 301–303].

47 Слово *пещь*, несомненно, произносилось как *печь*: речь халдеев характеризуется утрированным просторечием (ср. *чево*), и форму *пещь* следует отнести на счет орфографии [Успенский, 1889/1996, с. 48].

повторения, т. е. как вид речевого анти-поведения. Следует иметь в виду при этом, что нечистой силе приписывается способность говорить рифмованной речью [Санникова, 1994, с. 74; Виноградова, 1999, с. 194–195].

Так же могут вести себя и юродивые. Это не должно нас удивлять: для юродивых в принципе характерно анти-поведение, и, следовательно, образ действия юродивого внешне может быть неотличим от магического (колдовского) поведения (не случайно юродивых нередко принимали за колдунов) [Успенский, 1985/1996, с. 468–470]. В Житии Михаила Клопского рассказывается о появлении святого в монастыре (его неожиданно находят в одной из монастырских келий): «И игумен сотвори молитву “Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй нас грешных!” И он против створил молитву тако же. И игумен 3-жды створил молитву и он противу такоже сотворил 3-жды молитву против игумена Феодосиа. И Феодосий молвит ему: “Кто еси ты, человек ли еси или бес? Что тебе имя?” и он ему отвеща те же речи: “Человек ли еси или бес? Что ти имя?” И Феодосий молвит ему в другие и въ третее те же речи: “Человек ли еси или бес, что ти имя?” И Михайла противу того те же речи в другие и в третье: “Человек ли еси или бес?” <...> И игумен воспроси его Феодосей: “Как еси пришел к нам и откуда еси? Что еси за человек? Что имя твое?” И старец ему отвеща те же речи: “Как еси к нам пришел? Откуда еси? Что твое имя?”» [Дмитриев, 1958, с. 89–90; ср. тот же эпизод по другим редакциям: там же, с. 100, 113–114, 145].

Любопытно, что аналогичное явление наблюдается в так называемом «имяреченьи» или «имиряченьи» (феномен, отчасти сходный с кликушеством) у камчадалов, старожильческого русского населения Камчатки; «имяреченье» встречается в основном у женщин и стариков⁴⁸. Следует отметить при этом,

48 Вот как описывает «имяреченье» камчатский миссионер (будущий митрополит) Нестор Анисимов: «...в селении Маркове Анадырского уезда местный священник-камчадал, а с ним и все население встретили меня, по обыкновению, весьма радушно, с уважением к моему духовному сану. После краткого богослужения в церкви я перешел в квартиру батюшки-настоятеля. Все направились за нами во главе с начальником уезда В. Диденко (о нем, между прочим, упоминает писатель Тихон Семушкин в своей книге “Алитет уходит в горы”). Диденко, за его простоту и приветливость в обращении с камчадалами (в отличие от других чиновников), ласково называли “дядей Володей”. Подходившую ко мне паству я благословлял; рядом со мной стояли: с правой стороны — маленького роста, с благодушным лицом Диденко, а слева — высокий, суровый на вид священник, отец Агафопод Шипицын. И вот для того, чтобы наглядно продемонстрировать проявление “имяречки”, дядя Володя легонько толкнул одну старушку, приближавшуюся ко мне, и негромко, но властно сказал: “Бей его!”. Совершенно неожиданно эта смиренная женщина, сделавшись невменяемой, принялась бить меня своими кулачками со словами: “Бей его!.. Бей его!.. Бей его!..”. Этот припадок кончился так же внезапно, как и возник. С просветленным лицом старушка убежала, часто повторяя:

что девочки и г р а ю т в «имяреченье», т. е. этот вид поведения в какой-то мере усваивается, вероятно, искусственным путем [Сокольников, 1911, с. 117]. В этом и в других случаях «имяреченье» удивительно напоминает речевое поведение, усваиваемое нечистой силой⁴⁹.

“Что я наделала!.. Что я наделала!..”. На другой день после этого случая я захотел увидеть несчастную. Мне сказали, что она все время плачет и скорбит по поводу происшедшего. Придя ко мне, старушка принялась умолять: “Прости меня, старую дуру... Я все это с испугу наговорила и поколотила тебя вчера... Дядя Володя меня испугал”. Тогда во мне возникло желание проверить эффект. Я топнул ногой и громко крикнул: “Что, добивать меня пришла?”. Старушка опять стала невменяемой. Она набросилась на меня с кулачками, повторяя истступленно: “Добивать!.. Добивать!.. Добивать!..”. С трудом удалось мне успокоить больную. Придя в себя, она рассказала: “Я не знаю, откуда, когда пришло это несчастье в нашу семью, но имяречкой болею и я, и мой муж”. Из дальнейшего несколько бессвязного ее рассказа мне стало ясно, что достаточно внезапного потрясения, и одержимые начинают делать и говорить непроизвольно, бессознательно то, что им прикажут. Припадок продолжается недолго, после чего больные мгновенно приходят в себя. <...> В Ключевском селе я посетил священника отца М. Е., у которого были жена, дети и самая маленькая — двухлетняя дочь. В момент моего прихода матушка сидела в комнате и держала на руках эту малютку. У меня невольно вырвалось громкое восклицание: “Какая славная Ниночка!”. А кто-то из присутствующих камчадалок сказал: “Ниночка, пококетирай!”. В этот момент ее отец, неся на стол стопу тарелок, споткнувшись, уронил их, и они с грохотом разбились, вызвав у присутствующих женщин испуг. И так же, как несмышленая малютка по-детски склонила головку и приподняла рубашонку, все находившиеся в комнате камчадалки начали непроизвольно повторять все Ниночкины жесты, выкрикивая: “Ниночка, пококетирай!.. Ниночка, пококетирай!..”. Все начали также кокетничать и неожиданно подняли свои подола, как ребенок свою рубашонку. <...> Однажды к берегам Камчатки прибыло военное морское судно “Якут”. Находившийся на его борту врач, знавший о существовании здесь болезни имяречения, решил проверить случаи, вызывающие возникновение припадков. Он задумал весьма опасный опыт, приняв, правда, предохранительные меры. Он усадил в 3 лодки камчадалов и камчадалок, не страдавших имяречением. Среди них поместил женщину-имяречку с грудным ребенком, сам сел рядом с ней, а сидящим на других лодках приказал строго следить за лодкой, в которой сидела женщина с ребенком. Решено было переправиться на противоположный берег. Как только лодки отчалили, доктор громко крикнул: “Брось в воду ребенка!”. Вздрыгнувшая от неожиданности и испуга больная начала выкрикивать эту фразу, но при этом противоречила себе: “Нет, не брошу!”. И даже был миг, когда она сделала попытку бросить ребенка, но материнское чувство оказалось настолько глубоким, что взяло верх над болезнью. Она судорожно прижала его к своей груди, и вслед за этим наступило просветление. По мнению судового врача, это был единственный, исключительный случай, когда здравый смысл, материнский инстинкт одержали верх над болезнью» [Нестор, 1995, с. 121–124]. Об «имяречении» в этом селе см. также: [Сокольников, 1911, с. 114–117].

49 В цитированных воспоминаниях Нестора (Анисимова) читаем: «Однажды в церкви во время богослужения церковный сторож неожиданно за-

9. Прямые свидетельства о речевом поведении нечистой силы довольно редки (их приходится собирать по крупицам). Зато очень часты указания, как надо вести себя при встрече с нечистой силой (понятно, почему так: эти указания имеют практический смысл!). Следует полагать, что при контакте с демонами надо вести себя так, как ведут себя сами демоны, т. е. уподобляться им. Как мы уже отмечали, при общении с нечистой силой (будь то колдовство, гадание или разного рода магические обряды) предполагается необходимым перевернутое поведение (анти-поведение). Такая перевернутость в принципе характеризует нечистую силу, и таким образом человек в подобных случаях в своем поведении временно уподобляется демонам (см. выше, § 3).

Исходя из этого, мы можем более подробно и полно реконструировать речевое поведение демонов.

Приведем пример. Поляки приписывают разным представителям нечистой силы, например лесным «диким людям», обыкновение все человеческие слова произносить с отрицанием (вставляя отрицательную частицу перед каждым словом) [Зеленин, 1934, с. 228; Зеленин, I, с. 86; Мошинский, II/1, с. 640]. У восточнославянских демонов это явление, насколько мы знаем, не отмечено; тем не менее есть основания полагать, что оно и здесь должно иметь место.

Так, для того чтобы вступить в контакт с нечистой силой, гадающий снимает с себя крест и пояс и говорит: «Не благослови Господь» [Ефименко, I, с. 196]; в других случаях, приступая к гаданию, говорят: «Не властен Бог, не благослови Христос» [Балов и др., II, с. 76]. Точно так же молитва («Отче наш») с отрицанием перед каждым словом превращается в заговор, который произносится у гуцулов в ночь на Ивана Купалу, чтобы достать цветок от папоротника (магическое средство, способное обогатить его владельца); в дальнейшем при возвращении домой предписывается прочесть ту же молитву в правильном виде для того, чтобы оградиться от нечистой силы⁵⁰.

цепил подсвечник и повалил его, он покати́лся по наклонному полу. Большинство молящихся туземцев в церкви были имяречащие, они с испугом почти поголовно также упали на пол и покати́лись, подражая движению подсвечника, приговаривая: «Катится!.. Катится!.. Катится!..» [Нестор, 1995, с. 124]. Ср. между тем аналогичное поведение нечистой силы: в полесской быличке домового, которого человек ударил обручем, кричит: «Обруч, обруч, обруч!»; аналогично силезский водяной кричит, увидев косящего человека: «Kosa, kosa, kosa!», леший (borowiec) при виде женщины, несущей масло (olej), возглашает: «Olej, olej, olej» и т. п. [Санникова, 1994, с. 74]. Отметим вместе с тем, что поведение как имяречек, так и нечистой силы может напоминать в данном случае поведение маленьких детей.

50 «Хто би хотів тот цвіт дістати, має в вечері перед Іваном вийти у ліс та там шукати папороти що найбільшої <...> Коль найде таку папороть, має до округ неї обійти три рази задом до неї, числячи: ні один, ні два

То же имеет место при произнесении так называемых черных заговоров, злословных, предполагающих обращение к бесам или нечистой силе. Зачин таких заговоров может представлять собой трансформацию соответствующего текста белого заговора (апеллирующего, напротив, к светлостному, христианскому началу), где все значимые моменты сопровождаются отрицательной частицей не. Белый заговор начинается обычно словами «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь. Встану благословясь, пойду перекрестясь...». Ср. между тем начало черного заговора на отсуху: «Не во имя не Отца, не Сына и не Духа Святаго. Не аминь» [Виноградов, II, с. 73, № 73]; или заговора на присуху: «Встану, не благословясь, пойду не перекрестясь, — из дверей не дверьми, из ворот не воротами, выйду не в чисто поле, стану не на Запад хребтом. На западной стороне живет сам сатана, злой мучитель Ирод царь» [Виноградов, I, с. 31, № 41; ср. аналогичный заговор: Едемский, 1910, с. 137]. Ср. матерную брань, представляющую собой по своему происхождению языческое заклинание (см. об этом [Успенский, 1983–1987/1996; наст. изд.]), с отрицанием, которое имеет усилительный характер: «Твою душу не мать» [Якобсон, 1987, с. 389]⁵¹. Показательно также пожелание удачи охотнику: «Ни пуха, ни пера!», на которое принято отвечать «К черту!»⁵². Перевод в план анти-поведения обуславливает отсылку к нечистой силе.

Молитве с отрицанием соответствует отрицательный счет, где отрицание прибавляется к каждой цифре; магический отрицательный счет, с одной стороны, предохраняет от сглаза, с другой же стороны, применяется при гадании и произнесении черных заговоров [Зеленин, I, с. 84–85]⁵³.

Аналогичным образом молитва, прочитанная от конца к началу («взят-пят»), т. е. со словами, произнесенными в обратном порядке, становится за-

<...> ні вісім, ні дев'ять. Так три рази і станути проти папороти лицем на схід сонця. У правій руці має держати свічку пасківну (що була на пасці приліплена), має заєдно дивитись на папороть та говорити оченаші на відлів: ні оченаш, ні еже еси, ні на землі <...> і т. д. Як лиш узрить, що папороть зацвіла, має її цвіт ухопити лівою рукою, сховати зараз за пазуху, а говорячи оченаші, вертати чим скорше до дому. Такой буде щасливий, буде усе мав, що лиш сам забagne» [Шухевич, IV, с. 261]. Ср. противоположные ритуалы завораживания и развораживания в гаданиях, о которых мы упоминали выше (§ 3).

- 51 Ср. сербское проклятие *пасја те рђа не убила!* 'чтоб тебя песья скверна убила!' [Караджич, 1849, с. 246; Успенский, 1983–1987/1996, с. 122].
- 52 Сейчас так принято говорить перед экзаменом или важным испытанием.
- 53 Этот обычай в определенной мере связан с табуистическим запретом, накладываемым на пересчитывание, который наблюдается как у восточных славян, так и у некоторых других народов: предполагается, что отрицательный счет призван уничтожить дурные последствия счета. О запрещении на счет у русских пчеловодов см. [Виноградов, 1904, с. 73]; ср. пословицу «Волк и счет овец таскает» (З. К. Коршунова, устн. сообщ.).

говором, который имеет разные функции, выступая, в частности, как средство от бесов. Так, «Отче наш» читается наоборот, чтобы заговорить ружье [Драгоманов, 1876, с. 39], чтобы навести порчу («сáдить килы») [Соколовы, 1915, с. 525, № 13], чтобы спастись от укуса змеи [Иванов, 1898, с. 469, 304–305; Булашев, 1909, с. 481], даже чтобы потушить свечу [Виноградов, I, с. 71, № 92]. Между тем «воскресная» молитва («Да воскреснет Бог...»), прочитанная с конца, становится заговором против бесов [Астахова, 1928, с. 67], или средством для опознания колдунов [Максимов, XVIII, с. 129], или же, наоборот, вредоносным заговором для того чтобы погубить чью-то пасеку [Виноградов, 1904, с. 77]⁵⁴. Чтение молитвы наоборот может считаться также средством предохранения от града [Чубинский, I, с. 29]. По словам Н. Н. Виноградова, «многие церковные молитвы, прочитанные с конца в известное время и с известными обрядами, обладают, по мнению “ведунгов”, страшную силою. Еще большую силу имеют различные части пасхальной обедни и заутрени, прочитанные в 1-й день Пасхи в церкви, причем делающий заклипания должен быть без креста» [Виноградов, I, с. 14]⁵⁵. Не только молитвы, но и заговоры могут читаться в обратном порядке (см., например [Едемский, 1910, с. 136])⁵⁶. В Сербии, отгоняя град, призывают заложного покойника (утопленника), причем иногда переворачивают его имя и фамилию: вместо «О, Станко Петровићу!» кричат «О, Петре Станковићу!» [Толстые, 1981, с. 79].

Перевернутость текста может проявляться как на уровне слов, так и на уровне букв: в последнем случае весь текст предполагает прочтение в обрат-

54 Характерно, что заговор этот произносится в полночь и предполагает обхождение вокруг улья против солнца, т. е. речевому поведению соответствует в данном случае анти-поведение в других формах.

55 Н. Н. Виноградов ссылается на тетрадку с заговорами начала XIX в., где среди заговоров представлен текст Евангелия, читаемого в первый день Пасхи на литургии (Ин I, 1–16) с указанием: «читать с конца»; замечательно, что тетрадка эта принадлежала духовному лицу, а именно некому диакону Петру из Тотемского уезда Вологодской губернии. Анонимный комментатор заговоров из Кологривского уезда Костромской губернии, напечатанных в «Костромских губернских ведомостях» (1865, № 30, ч. неофиц., с. 249–250) и воспроизведенных в сборнике Виноградова, отмечал: «Здесь не приводим еще другой вид заговоров, в противоположность выше приведенным называемых противными и читаемых с конца, что называется с аминя, и уже не с призыванием святых, а темной силы; не имеем их в подлиннике, но прочет их слышали, и добыть их списанными едва ли удастся, как секрет знахарей, содержимый особенно в тайне» [Виноградов, II, с. 79–81].

56 М. Едемский приводит приворотный заговор, в начале которого написано: «яанторовирп <т. е. слово *приворотная* в обратном прочтении> читай назад». Помимо «черных» заговоров, в обратном порядке могли читаться медицинские заговоры, в том случае когда они предназначены для лечения не человека, а скотины (см., например [Драгоманов, 1876, с. 29–30]), что отвечает антигетической соотнесенности человека и животного и вместе с тем ассоциации скота с загробным миром [Успенский, 2006b].

ном порядке. Так, например, обращаясь в письменной форме к лихорадке (которая воспринимается как злой дух), могут писать слова наоборот: «веря, что лихорадка боится рака, пишут на клочке бумажки слова: “рака усен” (т. е. есть несу), отрывают все буквы этих страшных для лихорадки слов и дают по букве больному съесть с хлебом натошак» [Зеленин, 1914–1916, с. 1244]. Можно предположить, что к лихорадке при этом обращаются, так сказать, на ее языке, используя (хотя бы и частично) приписываемые ей формы выражения. Ср. перевернутый текст в заговоре в берестяной грамоте № 674 (XII–XIII вв.): стих из Псалтыри (Пс. LIV, 4) «от гласа вражия и от стужения грешника», который читается справа налево [Зализняк, 2004, с. 462]⁵⁷.

Обращение к типологическому материалу позволяет интерпретировать некоторые особенности восточнославянских мифологических представлений (и соответствующего магического поведения). Так, грузины «приписывают водяному духу каджи-али способ речи “наоборот”, т. е. произнесение “нет” вместо “да”, “да” вместо “нет” и т. п.; человеку рекомендуется также “наоборот” говорить с водяной, чтобы она поняла человека и последовала за ним» [Зеленин, 1934, с. 228; Зеленин, I, с. 87]⁵⁸. Между тем у восточных славян общение с нечистой силой может приводить к замене слов на их антонимы, т. е. на слова с противоположным смыслом. Именно таким образом, по-видимому, должно рассматриваться доброе (по форме) пожелание, исходящее из уст колдуна, которое должно «сглазить» человека, навести на него порчу. «Сглаз» придает словам в точности обратный смысл. Поэтому колдуны, насылая порчу, могут вести себя двояким образом: они могут высказывать как злое, так и доброе пожелание человеку, которого хотят испортить, причем и то и другое имеет одинаковый смысл [Никитина, 1928, с. 315]⁵⁹.

57 Ср. греческий ритуал обличения вора, когда пишется наоборот слова «Авраам преследует тебя...»: «И напиши это наоборот и положи за дверь» [Алмазов, 1904, с. 2].

В рукописи XVII в. Рос. гос. архива древних актов (Тип. 1028, л. 130) находится текст в два столбца, где правый столбец написан слева направо, а левый — справа налево [Сперанский, 1929, с. 138]. Слева направо написаны призывания: «Приди кротость, Приди смиренномудріе, Приди любовь» и т. п. Справа налево (обратным письмом) написаны обращения к соответствующим отрицательным качествам: «Отыди свирѣпство, Отыди сломудріе, Отыди ненависть» и т. д. См. еще примеры записи писцов, которая читается справа налево [Зализняк, 2004, с. 463; Сперанский, 1929, с. 42–45 (здесь справа налево написано каждое слово, но порядок слов — слева направо), 138].

58 Равным образом у Данте дьяволы в аду меняют одни слова на другие [Лотман, 1996].

59 «Сглаз» вообще связан с нечистым временем: бывают такие моменты, когда слова приобретают противоположный смысл, поэтому и обычные люди (не колдуны) могут нечаянно, невзначай сглазить человека. Можно предположить, что колдуны знают, когда произносить доброе пожелание с тем,

В то же время для обычных людей (не являющихся колдунами) замена слов может выступать, напротив, как средство предотвращения порчи, как оберег, который также предполагает коммуникацию с нечистой силой. Так, в Витебской Белоруссии накануне Ивана Купалы «нужно переименовать коровьи клички при утреннем выгоне скота в поле», причем «полезно давать данной корове кличку быка, свиньи, кошки, собаки и проч.» [Никифоровский, 1897, с. 249, № 1969]; на Рождество «вредных в хозяйственном быту животных <...> нужно называть не собственными их именами, а другими. Так, например, воробьев следует называть “слепцами” <...> крыс “панночками”, ворон и ястребов — “голубьями”, волков — “колядниками” и проч. В таком случае эти животные не будут вредить в свое время» [там же, с. 228, № 1785]. Равным образом на Рождество здесь запрещается называть своими именами и некоторые неодушевленные предметы: «так, например, головни не следует называть “галузы”, иначе в ячмене и пшенице будет много “галузы”, а нужно называть “кузявкий” (с ударением на “я”): тогда “мылынны не пыдпалиць” ни ячменя, ни пшеницы» [там же, с. 228, № 1784]⁶⁰. Ср. еще: «Если в Рождество Христово

чтобы оно превратилось в проклятие. По представлению белорусов, слово *черт* нельзя произносить в хате именно потому, что «бывают такие минуты в дне, когда черт по этому слову может явиться» [Романов, VIII, с. 287]. Аналогично бывают моменты, когда стоит пожелать несчастья другому, чтобы оно исполнилось [Романов, VIII, с. 287; Демидович, 1896, № 2–3, с. 115–116; Дикарев, 1905, с. 193–195; Зеленин, II, с. 26–27]. Болтин, сообщая об обыкновении русских крестьянок бранить своих детей, посылая их к черту (*черт его возьми!, чтоб его черт взял!*), добавляет: «Старухи деревенские уверяют, что если в злой час случится выговорить такое слово, то и подлинно ребенка черт возьмет» [Болтин, I, с. 114, ср.: Зеленин, II, с. 17–18; Максимов, XVIII, с. 21]. Соответственно, у Дикарева дается следующее определение «лихой години»: «*Лиха година*. Се есть така минута, послушна чоловікові. У ту минуту не можна нічого худого сказати ні на скотину, ні на чоловіка, потому що в її що скажеш на животного різного роду, те й здіється йому»; то же говорится здесь о «черных днях»: «...у сі самі дні або минути володіють над всім хвостаті, і вони багато людей приводять на гріх у ті часи» [Дикарев, 1905, с. 194]. Ср. также: «Белорусс твердо верит в существование “лихой godziny”. Он убежден, что бывают такие минуты в жизни, в которые стоит только пожелать какого-либо несчастья другому человеку и оно непременно постигнет его. Поэтому белорусс, начиная рассказывать какое-нибудь печальное происшествие, обыкновенно оговаривается: “ни на гэтым грунці ўспамінаючы, ни на гэтым месцы кажучи, ни пры вас самых, ни пры ваших дзетках гаворачы”. Если рассказчик забудет про это, то слушатель обязательно, с явным неудовольствием напомним ему. Даже разговоры о счастливых случаях жизни белорусс начинает ограждением от “лихой гадзины” — “ў добры час сказаць, і ў ліхи помаўчаць» [Демидович, 1896, № 2–3, с. 115–116].

60 Как указывает Никифоровский, «головни называются “галузами” лишь по сходству их с настоящими “галузами” — черными, болезненными колосьями в пшенице и ячмене» [Никифоровский, 1897, примеч. 297].

назвать камни “голябями” и тут же сряду помянуть волков под именем “колядников”, то последние станут грызти камни и от того переводиться» [там же, с. 228, № 1785]. Можно предположить в этих примерах разную функциональную направленность: в канун Ивана Купала (нечистое, опасное время) меняют имена скотине, чтобы обмануть демонов, которые иначе могут принести ей вред. Между тем в Рождество (святое время) меняют имена вредоносных существ и предметов и тем самым лишают их силы, заключенной в их имени.

Как бы то ни было, и в том и в другом случае меняются слова. В результате подобных замен возникает как бы особый эзотерический язык, причем функционирование этого языка характеризуется временной приуроченностью. Замена определенных слов на слова с противоположным или отличающимся значением приводит к созданию текстов, которые в обычных условиях воспринимаются как семантически неправильные, бессмысленные⁶¹. Так, например, распространенным заклинанием от нечистой силы является выражение «приди/приходи вчера». С этими словами обращаются к лешему [Ушаков, 1896, с. 159]⁶², домовому [Максимов, XV, с. 383], к черту [Зеленин, 1914, с. 438, № 97] и, наконец, к болезни, которая воспринимается как злой дух⁶³. При этом рассматриваемое выражение представляет собой типичный пример пустобайки, прибаутки, построенной по принципу травестийного выворачивания наизнанку: этой прибауткой («приходи вчера») пользовались балаганские шуты, чтобы привлечь внимание толпы [Максимов, XV, с. 384]. Тем самым речь идет не о каком-либо специальном заклинании, которое само по себе обладало бы магическими свойствами, но именно о речевом анти-поведении, обусловленном в интересующих нас случаях контактом с потусторонним миром⁶⁴.

61 Ср. сообщение Сырку [Сырку, 1913, с. 154] о том, что в Бессарабии на Новый год принято «декламировать всякую чепуху, чрезвычайно быстро, отчетливо и без запинки».

62 И наоборот, лешего можно вызвать словами «приди завтра» [Ушаков, 1896, с. 160], превратив фразу в семантически правильную.

63 Так, в Нижегородской губернии в случае падежа скота с этими словами обращались к «коровьей смерти» при совершении обряда «опахивания селения» [Зеленин, 1914–1916, с. 795]; в Саратовской губернии «при перебегающей лихорадке в свободный от лихорадки день пишут мелом над всеми окнами, дверями и воротами: “вчера приди”» [там же, с. 1244]. См. еще: «приходи вчера» — заклинание от болезни, обращение к болезни, к домовому [Максимов, XV, с. 383]; эти же слова произносятся, если покойник ходит в дом, как услышишь, что он идет [Брагина, 1980, с. 134].

64 Явлением того же порядка является ритуальная ложь (рассказывание небылиц), которая предписывается в определенных ситуациях — например, при литье колокола (см., в частности [Максимов, XV, с. 42–44; Пыляев, 1892, с. 295; Франко, 1898, с. 192]).

Итак, наряду с прямыми свидетельствами о речевом поведении нечистой силы (которые содержатся главным образом в быличках), мы располагаем определенными возможностями для реконструкции соответствующих представлений.

Литература

Абай Гэсэр, 1960 — Абай Гэсэр / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960.

Алмазов, 1904 — *Алмазов А. И.* Испытание освященным хлебом (вид «Божьего суда») для обличения вора: Греческий устав совершения его по рукописи XVII в. с кратким историческим очерком. Одесса, 1904.

Астахова, 1928 — *Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Сб. 2. Л., 1928. (Искусство Севера. Вып. 2).

Афанасьев, 1865–1869, I–III — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Ч. I–III. М., 1865–1869.

Афанасьев, 1984–1985, I–III — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки / Изд. подг. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. Т. I–III. М., 1984–1985. Афанасьев, 1914 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. [Казань, 1914].

Балов и др., I–IV — *Балов А., Дерунов С. Я., Ильинский Я.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1897–1901. Кн. 35–51 (ч. I — 1897. Кн. 35. № 4; ч. II — 1898. Кн. 39. № 4; ч. III — 1899. Кн. 40–41. № 1–2; ч. IV — 1901. Кн. 51. № 4).

Богатырев, 1916 — *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда [Архангельской губернии] // Этнографическое обозрение. 1916. Кн. 111–112, № 3–4.

Богатырев, 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богданович, 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов: Этнограф. очерк. Гродно, 1895.

Болтин, I–II — *Болтин И.* Примечания на Историю древняя и нынешняя России г. Леклерка: В 2 т. [СПб.], 1788.

Брагина, 1980 — *Брагина Н. А.* Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинный и похоронный) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области: Дипл. раб. (Филол. ф-т МГУ, 1980 г. Машинопись).

Брюсов, 1976 — Рассказы Маши, с реки Мологи, под городом Устюжна [запись В. Я. Брюсова 1905 г.] // Лит. наследство. 1976. Т. 85⁶⁵.

65 «Рассказы Маши» опубликованы в этом издании в разделе прозы Брюсова, но это, безусловно, подлинный текст, лишь записанный писателем.

Булашев, 1909 — *Булашев Г. О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. I. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.

Бурцев, I–III — *Бурцев А. Е.* Обзор русского народного быта Северного края. Т. I–III. СПб., 1902.

Веселовский, I–XVI — *Веселовский А. Н.* Собрание сочинений. Т. I–XVI. СПб.; Л.; М. 1913–1938.

Виноградов, I–III — *Виноградов Н. Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. I–III. СПб., 1907–1910 (вып. I — 1907; вып. II — 1909; вып. III — 1910) (оттиск из «Живой старины» за 1907–1909 гг.).

Виноградов, 1904 — *Виноградов Н. Н.* Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишкинской волости Костромского уезда. Кострома, 1904 («Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии», изд. под ред. губерн. пчеловода А. Г. Кузьмина. Вып. 2).

Виноградов, 1926 — *Виноградов Г. С.* Детские тайные языки // Сибир. живая старина. Вып. II (VI). Иркутск, 1926.

Виноградова, 1999 — *Виноградова Л. Н.* Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиц. культуре славян. М., 1999.

Вишенский, 1955 — *Вишенский И.* Сочинения / Подг. текста, ст. и коммент. И. П. Еремина. М.; Л., 1955.

Владышевская, 1976 — *Владышевская Т. Ф.* Ранние формы древнерусского певческого искусства: Дис. ... канд. искусствоведения. М., 1976.

Гальковский, I–II — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. I. Харьков, 1916. Т. II (Древнерус. слова и поучения, направл. против остатков язычества в народе). М., 1913 («Зап. Московского археолог. ин-та». Т. 18). [Репринт: М., 2000.]

Георгиева, 1993 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993.

Гоголь, I–XIV — *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. I–XIV. [М.; Л.], 1937–1952.

Голубцов, 1899 — *Голубцов А.* Чиновник новгородского Софийского собора. М., 1899. (Оттиск из «Чтений в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете». 1899. Кн. 2.)

Даль, 1904, I–VI — *Даль В. И.* Пословицы русского народа: В 4 т. 3-е изд. М., 1904 (на обложке — 1905 г., на титульном листе — 1904 г.).

Даль, 1912–1914, I–VI — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 4-е изд. / Под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. I–IV. СПб.; М., 1912–1914.

Демидович, 1896 — *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. Кн. 28, № 1. Кн. 29–30, № 2–3.

Демкова, Дробленкова, 1965 — *Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф.* «Повесть о убогом человеке, како от диавола произведен царем» и ее усть-цилемская обработка // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН. Т. 21. М.; Л, 1965.

Державин, I–IX — *Державин Г. Р.* Сочинения с объяснительными примечаниями Я. К. Грота. Т. I–IX. СПб., 1864–1883.

Державин, 1986 — *Державин Г. Р.* Анакреонтические песни / Изд. подг. Г. П. Макогоненко, Г. Н. Ионин, Е. Н. Петрова. М., 1986.

Дикарев, 1905 — *Дикарев М.* Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости у Вороніжчині) // Матеріяли до українсько-руської етнології. Видане Етнографічної комісії [Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові]. Т. 6. Львів, 1905.

Дмитриев, 1958 — Повести о житии Михаила Клопского / Подг. текста и ст. Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958.

Дмитриева, 1979 — Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979.

Добровольский, I–IV — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Т. I–IV. СПб., 1891–1903 (Зап. имп. Рус. географ. о-ва по отд. этнографии. Т. 20, 23. Вып. 1–2).

Добровольский, 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Драгоманов, 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876 (Зап. Юго-Запад. отдела имп. Рус. географ. о-ва. Т. III).

Едемский, 1910 — *Едемский М.* Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда // Живая старина. 1910. Вып. 1–4 (прилож.).

Ефименко, I–II — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. I–II // Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Моск. ун-те. Т. 30. Тр. Этнограф. отд. Кн. 5. Вып. 1, 2. М., 1877–1878.

Журавлев, 1994 — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнограф. и этнолингвист. очерки. М., 1994.

Забылин, 1880 — *Забылин М. М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.

Завойко, 1917 — *Завойко Г. К.* В костромских лесах по Ветлуге реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914–1916 гг.) // Этнограф. сб. Кострома, 1917 (Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края. Вып. 8).

Зализняк, 2004 — *Зализняк А. А. Древненовгородский диалект*. 2-е изд., перераб. с учетом материала находок 1995–2003 гг. М., 2004.

Зеленин, I–II — *Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии*. Ч. I–II // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. VIII–IX. Л., 1929–1930 (Ч. I — Т. VIII. Л., 1929; Ч. II — Т. IX. Л., 1930).

Зеленин, 1914 — *Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии*. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мещерякской. Пг., 1914 (Зап. имп. Рус. географ. о-ва по отд. этнографии. Т. XLI).

Зеленин, 1914–1916 — *Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества*. Вып. I–III. Пг., 1914–1916 (продолжающаяся пагинация во всех выпусках).

Зеленин, 1916 — *Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии*. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Зеленин, 1934 — *Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок* // Сергею Федоровичу Ольденбургу к 50-летию науч.-обществ. деятельности. 1882–1932: Сб. ст. Л., 1934.

Зеньковичи, 1877 — *Зенькович В., Зенькович А. Верования и обряды жителей Могилевской губернии — белорусов* // Тр. Этнограф. отд. имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те. Кн. IV. Протоколы 13–25 заседаний (14 ноября 1874 — 17 апреля 1877 г.), с 12 приложениями. М., 1877.

Зернова, 1932 — *Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае* // Совет. этнография. 1932. № 3.

Зиновий, 1863 — *Зиновий [Отенский]. Истины показание к вопросившим о новом учении*. Казань, 1863.

Иваницкий, 1890 — *Иваницкий И. Л. Материалы по этнографии Вологодской губернии* // Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Моск. ун-те. Т. 69. Тр. Этнограф. отд. Т. 11. Вып. 1. М., 1890.

Иванов, 1898 — *Иванов В. В. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края*. Харьков, 1898.

Иванов, 1973 — *Иванов Вяч. Вс. Из заметок о строении и функции карнавального образа* // Проблемы поэтики и истории литературы [сб. в честь М. М. Бахтина]. Саранск, 1973.

Караджич, 1849 — *Караџић Вук Ст. Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи*. Беч, 1849.

Кельсиев, I–IV — Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. I–IV. Лондон, 1860–1862.

Киево-Печ. патерик, 1911 — *Патерик Киевского Печерского монастыря*. СПб., 1911 (Памятники славяно-рус. письменности, изд. имп. Археограф. комиссии. Т. II).

Кирша Данилов, 1977 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е доп. изд. / Подг. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1977 (Лит. памятники).

Криничная, 1993 — *Криничная Н. Л.* Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.

Куликовский, 1898 — *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Кушелев-Безбородко, I–IV — Памятники старинной русской литературы, издаваемые Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. I–IV. СПб., 1860–1862.

Левкиевская, 1995 — *Левкиевская Е. Е.* Вихрь // Славян. древности. Этнолингвист. слов.: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. Т. I. М., 1995.

Лесков, I–XI — *Лесков Н. С.* Собрание сочинений. Т. I–XI. М., 1956–1958.

Лесков, 1881 — *Лесков Н. С.* Царская коронация // Ист. вестн. Т. 5. СПб., 1881.

Лобкова, 1995 — *Лобкова Г.* «Сдоблялись на святки кудесам» (Вологодские ряженые) // Живая старина. 1995. № 2.

Ломоносов, I–XI — *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. I–XI. М.; Л., 1950–1983.

Лотман, 1996 — *Лотман Ю. М.* Путешествие Улисса в «Божественной комедии» Данте // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996.

Максимов, I–XX — *Максимов С. В.* Собрание сочинений. Т. I–XX. СПб., [б. г.].

Минх, 1890 — *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предразсудки крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890 (Зап. имп. Рус. географ. об-ва по отд. этнографии. Т. XIX. Вып. 2).

Мицева, 1994 — Невидими нощни гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.

Мордовцев, I–L — *Мордовцев Д. Л.* Собрание сочинений. Т. I–L. СПб., 1901–1902.

Неклюдов, 1979 — *Неклюдов С. Ю.* О кривом оборотне (К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славян. этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979.

Нестор, 1995 — *Нестор (Анисимов).* Необычные болезни // Митрополит Нестор (Анисимов). Моя Камчатка: Зап. православ. миссионера. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.

Неуступов, 1902 — *Неуступов А. Д.* Верования крестьян Шапшенской волости Кадниковского уезда [Вологодской губернии] // Этнографическое обозрение. 1902. Кн. LV, № 4.

Никитина, 1928 — *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 7.

Никифоровский, 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

Никифоровский, 1907 — *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907 (Оттиск из изд. «Виленский временник». Кн. II).

Никольский, 1885 — *Никольский К.* О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.

Номис, 1864 — *Українські приказки, прислів'я и так инше. Збірники О. В. Маркевича и других / Спорудив М. Номис.* СПб., 1864.

Носович 1870 — *Носович И. И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870. (Репринт: *І. І. Насовіч. Слоўнік беларускай мовы.* Мінск, 1983.)

Олеарий, 1906 — *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введ., пер. [с немецкого издания 1656 г.], примеч. и указ. А. М. Ловягина. СПб., 1906.

Памятники, 1927 — *Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. I. Вып. 1. Л., 1927 (Рус. ист. б-ка. Т. 39).*

Перетц, 1900 — *Перетц В. Н.* Из истории старинной русской повести: Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // Изв. Отд. рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1900. Т. V. Кн. 1.

Петровский, 1980 — *Петровский Н. С.* Представления древних египтян о языковых явлениях // История лингвист. учений: Древний мир. Л., 1980.

Петропавловский, 1908 — *Петропавловский А.* «Коляды» и «Купало» в Белоруссии // Этнографическое обозрение. 1908. Кн. 76–77, № 1–2.

Померанцева, 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Потанин, 1899 — *Потанин Г. Н.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. 1899. Вып. 1–2.

Преображенский, 1864 — [*Преображенский Н. С.*] Этнографические очерки Кадниковского уезда [Вологодской губернии]. Баня, игрище, слушание и шестое января // Современник. 1864. № 10 (отд. I).

Пыляев, 1892 — *Пыляев М. И.* Старое житье: Очерки и рассказы о бывших в отшедшее время обрядах и порядках в устройстве домашней и общественной жизни. СПб., 1892.

Романов, I–IX — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. I–IX. Киев; Витебск; Вильна, 1886–1912.

Савинов, 1890 — *Савинов М. П.* Чин Пещного действа в Вологодском Софийском соборе // Рус. филолог. вестн. 1890. Т. XXIII. № 1.

Садовников, 1884 — *Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884 (Зап. имп. Рус. географ. о-ва по отд. этнографии. Т. XII).

Санникова, 1994 — *Санникова О. В.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славян. и балкан. фольклор: Верования, текст, ритуал. М., 1994.

Сахаров, I–VII — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. 3–6-е изд. Т. I (кн. 1–4). Т. II (кн. 5–8). СПб., 1841–1849⁶⁶.

Смирнов, 1927а — *Смирнов В.* Народные гаданья Костромского края (Очерк и тексты) // Четвертый этнограф. сб. Кострома, 1927 (Тр. Костром. науч. об-ва по изучен. местного края. Вып. 41).

Смирнов, 1927б — *Смирнов М. И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Тр. Переславль-Залес. ист.-худож. и краевед. музея. Вып. I. Стар. быт и хоз-во Переслав. деревни. Переславль-Залесский, 1927.

Соколовы, 1915 — *Соколов Б., Соколов Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

Сокольников, 1911 — *Сокольников Н.* Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // Этнографическое обозрение. 1911. Кн. 90–91, № 3–4.

Сперанский, 1929 — *Сперанский М. Н.* Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929 (Энцикл. славян. филологии. Вып. IV).

Срезневский, 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.

СРНГ, I–XLIII — *Словарь русских народных говоров.* Вып. I–XLIII. Л./СПб., 1965–2010 (изд. продолжается).

Стороженко, 1894 — *Стороженко М. К.* Слобода Ново-Астрахань, Старобельский уезд // Харьков, сб. Вып. 8. Харьков, 1894.

Сумароков, I–X — Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе <...> Александра Петровича Сумарокова. Собраны и изданы в удовольствие Любителей Российской Учености Николаем Новиковым <...> 2-е изд. Ч. I–X. М., 1787.

СУС — Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

Сырку, 1913 — *Сырку П. А.* Из быта бессарабских румын // Живая старина. 1913. Вып. 1–2.

Терещенко, I–VII — *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. I–VII. СПб., 1848.

Терновская, 1976 — *Терновская О. А.* Славянский дожинальный обряд (терминология и структура): Дис. ... канд. филол. наук. [Машинопись].

Толстая, 1994 — *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славян. и балкан. фольклор: Верования, текст, ритуал. М., 1994.

66 При ссылках на это издание указываем номер книги (а не тома).

Толстой, I–XV — *Толстой Л. Н.* Полное собрание художественных произведений / Под ред. К. Халабаева и Б. Эйхенбаума. Т. I–XV. М.; Л., 1928–1930.

Толстой, 1995 — *Толстой Н. И.* Каков облик дьявольский? // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстые, 1981 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славян. и балкан. фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.

Топорков, 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010.

Турилов, Чернецов, 2002 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002.

Успенский, 1907 — *Успенский А. И.* Бес (из материалов для истории русской живописи) // Золотое руно. 1907. № 1.

Успенский, 1970/1997 — *Успенский Б. А.* Старинная система чтения по складам (Глава из истории русской грамоты) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. III: Общее и славянское языкознание. М., 1997.

Успенский, 1979/1996 — *Успенский Б. А.* Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: почему дьявол может говорить по-сирийски? // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996.

Успенский, 1983–1987/1996 — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996. См. наст. изд.

Успенский, 1985/1996 — *Успенский Б. А.* Анти-поведение и культура Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996.

Успенский, 1985/2008 — *Успенский Б. А.* Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века: Языковая программа Карамзина и ее исторические корни // Успенский Б. А. Вокруг Тредиаковского: Тр. по истории рус. яз. и рус. культуры. М., 2008.

Успенский, 1988/1997a — *Успенский Б. А. М. В. Ломоносов* о соотношении церковнославянского, древнерусского и «древнего славянского» языков (на материале его записки о А. Л. Шлецере) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. III: Общее и славянское языкознание. М., 1997.

Успенский, 1988/1997b — *Успенский Б. А.* Русское книжное произношение XI–XII вв. и его связь с южнославянской традицией (Чтение еров) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. III: Общее и славянское языкознание. М., 1997.

Успенский, 1989/1996 — *Успенский Б. А.* Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // *Успенский Б. А. Избранные труды. Т. III: Общее и славянское языкознание.*

Успенский, 2006a — *Успенский Б. А.* Крест и круг: Из истории христианской символики. М., 2006.

Успенский, 2006b — *Успенский Б. А.* Метемпсихоз у восточных славян // *Harvard Ukrainian Studies. 2006. Vol. XXVIII.*

Успенский, 2013 — *Успенский Б. А.* Заумная речь у Сумарокова // *Русский язык в научном освещении. 2013. № 1 (25).*

Ушаков, 1896 — *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // *Этнографическое обозрение. 1896. Кн. 29–30, № 3–4.*

Фасмер, I–IV — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. и доп. О. И. Трубачева. М., 1964–1973.

Франко, 1898 — Людові вірування на Підгір'ю. Зібрав Др. Іван Франко // *Етнографічний збірник. [Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка]. Т. V / Виданий під ред. д-ра Івана Франка. Львів, 1898.*

Челлини, 1931 — Жизнь Бенвенуто Челлини, сына маэстро Джованни Челлини, флорентинца, написанная им самим во Флоренции / Пер., примеч. и послесл. М. Лозинского. Вступ. ст. А. К. Дживелегова. М.; Л., 1931.

Черепанова, 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

Черепнин 1929 — *Черепнин Л. В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. // *Этнография. 1929. № 2.*

Чубинский, I–VII — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Русским Географическим обществом. Юго-Западный отдел. Т. I–VII. СПб., 1872–1878 (Т. I. Вып. 1 — 1872; Вып. 2 — 1877; Т. II — 1878; Т. III — 1872; Т. IV — 1877; Т. V — 1874; Т. VI — 1872; Т. VII — 1872).

Шейн, I–III — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I–III. СПб., 1887–1902 (Т. I. Ч. 1 — 1887; Ч. 2 — 1890; Т. II — 1893; Т. III — 1902).

Шейн, 1874 — *Шейн П. В.* Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. СПб., 1874 (Зап. имп. Рус. географ. о-ва по отд. этнографии. 1873. Т. V).

Шереметев 1902 — *Шереметев П.* Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.

Штернберг, 1927 — *Штернберг Л. Я.* Культ близнецов в Китае и индийские влияния // *Сборник музея антропологии и этнографии. Т. VI. Л., 1927.*

Штернберг, 1936 — *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Л., 1936.

Шухевич, I–IV — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. I–IV // Материяли до українсько-руської етнології. Видане Етнографічної комісії [Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові]. Т. 2–7. Львів, 1899–1904 (Ч. I — Т. 2. Львів, 1899; Ч. II — Т. 4. Львів, 1901; Ч. III — Т. 5. Львів, 1902; Ч. IV — Т. 7. Львів, 1904).

Юань Кэ, 1965 — *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1965.

Якобсон, 1921 — *Якобсон Р.* Новейшая русская поэзия. набросок первый. Прага, 1921.

Якобсон, 1987 — *Якобсон Р. О.* О художественном реализме // Якобсон Р. О. Работы по поэтике. М., 1987.

Knuchel, 1919 — *Knuchel E. F.* Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch. Basel; Strassburg, 1919 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Vol. XV).

Martens et al, 1979 — *Martens M., Vanrie A., Waha M. de.* Saint Michel et sa symbolique. Ouvrage publié par la Ville de Bruxelles dans le cadre de son millénaire à l'occasion de l'exposition "Saint Michel et sa symbolique" [Bruxelles, 1979].

Middleton, 1954 — *Middleton J.* Some Social Aspects of Lugbara Myth // Africa. Journal of the International African Institute. 1954. Vol. XXIV. № 3.

Middleton, 1960 — *Middleton J.* Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People. L.; N.Y.; Toronto, 1960.

Moszyński, I–II — *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. T. I (Kultura materialna). Warszawa, 1967; T. II (Kultura duchowa). Cz. 1–2. Warszawa, 1967–1968.

Needham, 1963 — *Needham R.* Introduction // Durkheim E., Mauss M. Primitive Classifications. L., 1963.

Sauneron, 1960 — *Sauneron S.* La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. T. LX. Le Caire, 1960.

Sychta, I–VII — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. I–VII. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976.

Thompson — *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Revised and Enlarged Edition. Vol. I–VI. Bloomington, [1955–1958].

Winter, 1963 — *Winter E. H.* The Enemy Within: Amba Witchcraft and Sociological Theory // Witchcraft and Sorcery in East Africa / Ed. by J. Middleton and E. H. Winter. N. Y., 1963.

Zelenin, 1927 — *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.

Zíbrt, 1950 — *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.

Часть IV. Мифология

Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии

Публикуется по изд.:

Б. А. Успенский. Избранные труды, т. II: Язык и культура. Изд. 2-е, испр. и переработ. М., 1996 (с. 67–161).

I. Общие замечания: специфика функционирования матерного выражения

1. Изучение русского мата связано со специфическими и весьма характерными затруднениями. Характерна прежде всего табуированность этой темы, которая — как это ни удивительно — распространяется и на исследователей, специализирующихся в области лексикографии, фразеологии, этимологии. Между тем подобные выражения ввиду своей архаичности представляют особый интерес именно для этимолога и историка языка, позволяя реконструировать элементы праславянской фразеологии. Соответствующие табу распространяются и на ряд слов, семантически связанных с матерщиной, в частности на обозначение гениталий, а также на глагол со значением ‘futuere’; в литературном языке более или менее допустимы только *ц е р к о в - н о с л а в я н и з м ы* типа *совокупляться, член, детородный уд, афедрон, седалище*, но никак не собственно русские выражения. Специфика русского языка в этом отношении предстает особенно наглядно в сопоставлении с западноевропейскими языками, где такого рода лексика не табуирована.

Табуированности матерщины и соотнесенных с нею слов несколько не противоречит активное употребление такого рода выражений в рамках *а н т и - п о в е д е н и я*, обуславливающего нарушение культурных запретов.

Соответствующие материалы, как правило, не публикуются, причем научные издания не составляют исключения в этом отношении. Так, словарь Даля трижды переиздавался в советское время, но для переиздания было выбрано не лучшее издание. Лучшим, бесспорно, является издание Даля, отредактированное и дополненное Бодуэном де Куртенэ: в это издание, в частности, вошла и бранная лексика, и именно это обстоятельство послужило препятствием к его переизданию. В русском издании этимологического словаря Фасмера — *д о п о л н е н н о м* по сравнению с немецким оригиналом — подобные выражения были изъяты. Собрание пословиц Даля было опубликовано

в свое время не целиком, поскольку значительный пласт непристойных поговорок не мог быть обнародован в России; дополнение к этому изданию выпущено только за рубежом [Carey, 1972]; за границей вышел и словарь русской непристойной лексики, служащий дополнением к издающимся в России словарям русского языка [Drammond & Perkins, 1979]. Афанасьев должен был опубликовать свои «заветные сказки», которые по цензурным условиям не могли войти в его собрание русских народных сказок, в Швейцарии (издание вышло без указания имени автора: [Афанасьев, 1872]). В XIX–XX вв. все издания сборника Кирши Данилова содержат купюры. Наличие непристойных песен у Кирши Данилова побудило П. Н. Шеффера издать этот сборник в двух вариантах: помимо общедоступного издания с большим количеством пропусков было выпущено сто экземпляров, не поступивших в продажу и предназначенных исключительно для специалистов (см.: [Кирша Данилов, 1901, с. II]). Тем не менее и в этом специальном издании некоторые слова опущены; полный текст этих песен был опубликован лишь за границей [Rice, 1976]*.

Даже пушкинские тексты не воспроизводятся полностью: «Тень Баркова» вообще не печатается, а в письмах Пушкина ряд слов заменяется многоточиями¹. В академических изданиях Пушкина или Кирши Данилова количество точек в многоточии, заменяющем то или иное непристойное слово, точно соответствует числу букв этого слова; таким образом, издание фактически рассчитано на искушенного читателя, достаточно хорошо подготовленного в данной области. Это характерная черта — издатели, в сущности, не стремятся с к р ы т ь от читателя соответствующие слова, но не хотят их н а з в а т ь ².

О. Н. Трубачев в статье, посвященной истории русского перевода фасмеровского этимологического словаря, рассказывает об ожесточенной борьбе, которую ему — тогда еще молодому исследователю и переводчику словаря — пришлось вести с редактором этого издания проф. Б. А. Лариным. Трубачев боролся за сохранение непристойной лексики, тогда как Ларин настаивал на ее исключении (едва ли не уникальный случай, когда лингвист настаивает на ограничении материала, исходя из внелингвистических соображений!).

* Настоящая работа была опубликована в 1983–1987 гг. После падения Советского Союза полный текст сборника Кирши Данилова появился и в России [Кирша Данилов, 2000].

- 1 Нетабуированность соответствующих выражений в речи Пушкина и его окружения в какой-то степени может объясняться европейской культурной ориентацией.
- 2 Показательно в этом плане, что издания такого рода могут реагировать на реформы правописания. Так, орфографическая реформа 1918 г., устранившая написание конечного ера после буквы согласного, отразилась в академических изданиях на количестве точек, заменяющих непристойное слово с подобным окончанием.

Замечательно, что теперь, по прошествии двадцати лет, Трубачев признает, что его оппоненты были правы, или во всяком случае находит известные основания в их возражениях. Трубачев видит в борьбе с такими словами проявление, так сказать, особой целомудренности народа, его особой чувствительности к непристойностям в языковой сфере: «...возможно, мы, русские, лучше чувствуем чрезвычайную „выразительность“ таких слов, которые знаменуют, так сказать, антикультуру и особенно строго изгоняются из литературного языка и культурной жизни в эпоху массовой книжной продукции» [Трубачев, 1978, с. 21–22]. Это мнение трудно признать вполне убедительным, если иметь в виду распространенность соответствующих выражений у русских: строго говоря, на этом основании мы вправе были бы говорить только о целомудрии цензоров или редакторов... Кроме того, как будет видно из дальнейшего изложения, борьба с подобными выражениями характеризует не только эпоху массовой книжной продукции и ведется не только в рамках литературного языка.

Вместе с тем отчасти сходную мысль, хотя и с иной аргументацией, можно найти у Достоевского в «Дневнике писателя». Говоря о распространенности непристойных выражений у русских, Достоевский утверждает, что их употребление свидетельствует о целомудренности народа, поскольку говорящие таким образом не имеют в виду, в сущности, ничего непристойного: «Народ сквернословит зря, и часто не об том совсем говоря. Народ наш не развратен, а *очень даже целомудрен* несмотря на то, что это бесспорно самый сквернословный народ в целом мире, — и об этой противоположности, право, стоит хоть немножко подумать» [Достоевский, XXI, с. 115, ср. с. 113–117; также: Достоевский, XXIV, с. 226]. Действительно, запрет по преимуществу относится к *н а з ы в а н и ю* соответствующих предметов или действий, но не к их сущности — скорее к обозначению, чем к обозначаемому, к плану выражения, а не к плану содержания³.

- 3 Характерно в этом смысле специфическое отношение к глаголу со значением 'futuere'. Действительно, *з н а ч е н и е* этого глагола вполне может быть выражено (например, с помощью латинизма или церковнославянизма); табуирована именно *ф о р м а* соответствующего слова. Отсюда, например, в обличительном трактате против латыни 1684–1685 гг., автором которого считают чудовского инок Евфимия, в упрек этому языку ставится то обстоятельство, что на нем «растленно» произносятся сакральные имена и прежде всего имя Иов, которое по латыни звучит непристойно с русской точки зрения: «...всѣх же стыднѣе — святаго многострадальнаго праведнаго Іова имя зовут срамно Іобъ» [Сменцовский, 1899, прилож., с. XV]. Ср. позднейшее обыгрывание западного (латинизированного) произношения имени Иов в поэме Я. Б. Княжнина «Попугай» (1788–1799 гг.):

Уж стал уметь язык вертеть по-молодецки
И имя Иова горланить по-немецки...

Именно поэтому положение филолога столь разительно отличается от положения медика или натуралиста, которому приходится в той или иной степени касаться сферы половых отношений; для медика не существует никаких табу в этой области, чего никак нельзя сказать о филологе, для которого эта сфера продолжает оставаться табуированной — постольку, поскольку речь идет об определенном роде *с л о в а х*. Это связано с тем, что филолог имеет дело со словами, тогда как естествоиспытателя интересуют явления как таковые: запрет накладывается именно на слова, а не на понятия, на выражение, а не на содержание.

2. Семантика матерной брани кажется прозрачной, но это впечатление обманчиво. Характерно, в частности, что матерщина, как правило, не воспринимается как оскорбление. В. Ф. Одоевский, которого интересовала вообще фактографически точная фиксация разговорной речи, не прошедшей сквозь литературный фильтр — то, как люди говорят в жизни, а не в романе, — замечал: «Солдат, встреча старого знакомого, не говорит ему: *здорово брат*, или что подобное, как в наших романах, а след<ующее>: *А! а! держи его! вот он! ах! Еб... м...* — они обнимаются» [Сакулин, 1913, 2, с. 385, примеч.]; как видим, матерное выражение может служить даже дружеским приветствием. По наблюдениям этнографов, «сквернословие <...> в обращении <...> производит действие обиды лишь тогда, когда произнесено серьезным тоном, с намерением оскорбить; в шутливых же и приятных разговорах составляет главную соль, приправу, вес речи» [Бондаренко, II, с. 79].

Отметим еще, что отношение к матерной брани может существенно различаться в зависимости от пола говорящего или слушающего. Матерщина воспринимается по преимуществу как черта мужского поведения⁴, причем

Чтó имеется в виду, совершенно ясно из контекста, ср. несколько выше в той же поэме:

Пустил слов токи сильны, скоры,
Кончая все на *мать*.

[Княжнин, 1961, с. 710–711]

Соответственно А. А. Барсов в своей обстоятельной «Российской грамматике» (1783–1788 гг.) настаивает на введении в русский алфавит буквы *э*, поскольку в противном случае местоимение *эти* может быть принято за глагол *ети*: «без чего можно иногда читателя вовлечь в нѣкоторую непристойность в выговорѣ, особливо когда нынѣ без удареній пишут и печатают напр. *ети* вмѣсто *эти*, что и одно довольно причиною есть к употребленію начертанія *э*» [Барсов, 1981, с. 245].

- 4 Потанин [1899, с. 184, примеч.] упоминает о «мужской брани», которую усваивают женщины, перенимающие мужские привычки и одевающиеся в мужскую одежду. Таким образом, матерная брань в устах женщины

иногда — но отнюдь не повсеместно — она считается возможной только в мужском обществе. Так, например, по наблюдениям Гр. Потанина, украинцы, как правило, не ругаются при женщинах; напротив, великоруссы на Русском Севере употребляют площадную брань, не стесняясь присутствием женщин или детей [Потанин, 1899, с. 170; ср. несколько иные сведения относительно великоруссов: Никифорова, 1929, с. 122, 124, а также СРНГ, XVIII, с. 42] — и более того, как мы увидим, великоруссы могут даже вполне сознательно обучать детей матерщине в процессе их воспитания (см. § II–5). В некоторых местах запреты на матерную ругань распространяются исключительно на женщин, тогда как в устах мужчин матерщина не является чем-либо предосудительным. Весьма характерна в этом плане полесская легенда: «Ишоў Гасподь па дарози, а жэншчына жыта жала. А ён спрасіў: „Пакажы мне дарогу“. А ана яму рукой махнула: „Мяне врэмэні нема“. И ён казаў: „Дак нехай тебе век не буде врэмэні!“ А прыйшоў ён к мушчыне — мушчына кажэ: „Садис, дедок, мы с табой пакурым, пасыдим, я тябе пакажу дарогу. Ядри яё налева, што ана тебе адказала. Хади сюды“. И Бог сказаў: „Ты — ругайса, а жэншчыне ругаца неззя“» [Топорков, 1984, № 14, с. 231–232; выражение *ядри яё налева* представляет собой эвфемистическую замену матерного ругательства]. Соответственно, в Полесье считают, что именно женщинам нельзя материться: матерщина в устах женщин воспринимается как грех, от которого страдает земля (подробнее о связи матерной брани с культом земли мы скажем ниже); в то же время для мужчин это более или менее обычное поведение, которое грехом не считается: «Зямля ат жэншчын гарыць, ат таго, што жэншчыны ругаюца: „А идриць тваю налева“, „А ядять тваю мухи“, „Ёлки зялёныя“» [там же, № 15, с. 232]; «Як ругаецца <матом женщина>, пад табой зямля гарыць, ты трогаш з зямлі мать, з таго свету мать ты трогаш, ана ляжыць <твоя мать>, а ты трогаш, эта слава ня нужные, мужское слово» [там же, № 10, с. 231].

II. Культурные функции матерной брани

1. Особое отношение к матерщине обусловлено специфическим переживанием неконвенциональности языкового знака, которое имеет место в этом

воспринималась как явление п о л о в о й т р а в е с т и и. Положение существенно изменилось примерно к середине XX в., что определенным образом связано с эмансипацией женщин. Показательно полесское свидетельство, проводящее четкое различие между мужской и женской бранью: «Бабы пра-клинают, а мужики матерацца» [Бадаланова и Терновская, 1983, с. 142].

случае. Знаменательно, что запреты на соответствующие выражения носят абсолютный, а не относительный характер, обнаруживая принципиальную независимость от контекста: матерщина считается в принципе недопустимой для произнесения (или написания) — даже и в том случае, когда она воспроизводится от чужого имени, как чужая речь, за которую говорящий (пишущий) не может нести ответственности. Иными словами, этот текст в принципе не переводится в план метатекста, не становится чистой цитатой: в любом контексте соответствующие слова как бы сохраняют непосредственную связь с содержанием, и, таким образом, говорящий каждый раз несет непосредственную ответственность за эти слова. Такого рода восприятие нашло отражение в духовном стихе «Пьяница» («Василий Великий»):

Который человек хоть однажды
По матерну взбранится,
В шутках иль не в шутках,
Господь почтет за едино.
[Бессонов, VI, № 573, с. 102]

Итак, шуточное, игровое употребление ни в коем случае не снимает с говорящего ответственности за слова такого рода, не превращает их в простую условность: эти слова, так сказать, не могут быть произнесены всуе, в частности их нельзя повторить или употребить остранинно. Но подобное отношение к языковому знаку характерно прежде всего для сакральной лексики: в самом деле, именно сфере сакрального присуще особое переживание неконвенциональности языкового знака, обуславливающее табуирование относящихся сюда выражений, — тем самым обценная лексика парадоксальным образом смыкается с лексикой сакральной.

Разгадка подобного отношения к матерщине объясняется, надо думать, тем, что матерщина имела отчетливо выраженную культурную функцию в славянском язычестве; отношение к фразеологии такого рода сохраняется в языке и при утрате самой функции.

2. Действительно, матерная ругань широко представлена в разного рода обрядах явно языческого происхождения — свадебных, сельскохозяйственных и т. п., — т. е. в обрядах, так или иначе связанных с плодородием: матерщина является необходимым компонентом обрядов такого рода и носит безусловно ритуальный характер; аналогичную роль играло сквернословие и в античном язычестве (см. о греческом земледельческом сквернословии: [Богаевский, 1916, с. 57, 183, 187]), о чем нам еще придется говорить ниже.

Одновременно матерная ругань имеет отчетливо выраженный антихристианский характер, что также связано именно с языческим ее происхождением.

Соответственно, в древнерусской письменности — в условиях христианско-языческого двоеверия — матерщина закономерно рассматривается как черта бесовского поведения. Достаточно показательно, например, обличение «еллинских <т. е. языческих!> блядословіи и кощун і игр бесовских» в челобитной нижегородских священников, поданной в 1636 г. патриарху Иоасафу I-му (автором челобитной был, как полагают, Иван Неронов): «Да еще, государь, друг другу лаются позорною лаею, отца и матере блудным позором, в род и в горло, безстыдною самою позорною нечистотою языки своя и души оскверняют» [Рождественский, 1902, с. 30]. Существенно, что матерщина упоминается здесь в контексте описания языческих игр (святочных, купальских и т. п.); «еллинское» (языческое) фактически равнозначно при этом «бесовскому», «сатанинскому». В тех же выражениях говорится о матерной брани в памяти патриарха Иоасафа I-го для московских и подмосковных церквей того же 1636 г. [ААЭ, III, № 264, с. 402, 404], которая обнаруживает вообще текстуальную близость к челобитной нижегородских священников и написана, возможно, под ее непосредственным влиянием [ср.: Рождественский, 1902, с. 1–4], а затем и в памяти или, точнее, окружном послании суздальского архиепископа Серапиона 1642 г. [Каптерев, I, с. 10, примеч.], которое, в свою очередь, повторяет с некоторыми добавлениями только что упомянутую патриаршую грамоту [ср. там же, с. 8]: «...да у вас, православных христіан, слышим, что у вас безумніи челоувѣцы лают друг друга матерны, а иніи безумніи челоувѣцы говорят скарედныя и срамныя рѣчи, ихже невозможно писанію предати», — заявляет в том же послании архиепископ Серапион [там же, с. 12]. О борьбе против матерной ругани при Алексее Михайловиче рассказывает Олеарий [Olearius, 1656, с. 191; 1906, с. 187]; следует подчеркнуть, что борьба эта велась под знаком борьбы с язычеством. Так, матерщина обличается в царских указах 1648 г., разосланных по разным городам, причем в одном из них подчеркивается недопустимость ритуального сквернословия в свадебных обрядах, а именно предписывается, чтобы «на браках пѣсней бѣсовских не пѣли, и никаких срамных слов не говорили», чтобы «на свадьбах безчинства и сквернословія не дѣлали» (царская грамота в Белгород от 5 декабря 1648 г. [Иванов, 1850, с. 298]; царская грамота в Тобольск и Дмитров с тем же текстом [АИ, IV, № 35, с. 125, Харузин, 1897, с. 147]). Здесь же упоминается и о святочном сквернословии: «...а в навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявленія Господня клички бѣсовскіе кличут — коледу, и таусен, и плугу <...> и празднословіе с смѣхотвореніем и кощунаніем» [Иванов, 1850, с. 297; Харузин, 1897, с. 147; АИ, IV, № 35, с. 125]. Что имеется в виду под этим кощун-

ственным «празднословием», становится совершенно ясно из другого указа того же времени, где царь предписывает, чтобы «в навечери Рождества Христова и Богоявления, колед и плуг и усеней не кликали, и пѣсней бѣсовских не пѣли, матерны и всякою неподобною лаею не бранилися <...> и бѣсовских сквернословных пѣсней николи не пѣли <...> А которые люди нынѣ и впредь учнут коледу, и плуги, и усени, и пѣть скверныя пѣсни, или кто учнет кого бранить матерны и всякою лаею, — и тѣм людям за такія супротивныя Христіанскому закону за неистовства, быти от нас в великой опалѣ и в жестоком наказанѣ» (царская грамота в Шую от 19 декабря 1648 г. [Погодин, 1843, с. 238–239]). Итак, матерная брань рассматривается как явление того же порядка, что и специальные святочные обычаи (такие как обычай колядовать, кликать плугу, петь *овсень-таусень* и т. п.). Обычай сходиться в святочные и купальские дни «на бесчинный говор и на бѣсовскіе пѣсни» с осуждением упоминается и в постановлениях Стоглавого собора 1551 г., которые также направлены на искоренение реликтов язычества в народном быту; имеется в виду, опять-таки, ритуальное сквернословие, представляющее собой необходимый компонент святочных и купальских увеселений [см.: Стоглав, 1890, с. 191–192, ср. с. 280]. Соответственно, в 1552 г. царь Иван Грозный велит кликать по торгам, чтобы православные христиане не творили всего того, что запрещается постановлениями собора, в частности, «матерны бы не лаялись, и отцем и матерью скверными рѣчми друг друга не упрекали, и всякимиб неподобными рѣчми скверными друг друга не укоряли» [АИ, I, № 154, с. 252]; одновременно с этим говорится и о недопустимости обращения к волхвам, чародеям, звездочетцам, а также о недопустимости брадобрития и т. п.

Обличая тех, кто проводит время «упражняющесе в сквернословіях и на сатанинских позорищах», митрополит Даниил писал: «Ты же сопротивнаа Богу твориши, а христіанин сый, пляшеши, скачеши, блуднаа словеса глаголеши, и инаа глумленія и сквернословія многаа съдѣваеши и в гусли, и в смыки, в сопѣли, в свирѣли вспѣваеши, многаа служенія сатанѣ приносиши»; по его словам, «идѣже бо есть сквернословіе и кошуны, ту есть бѣсом събрание, и идѣже есть игранія, тамо есть діавол, а идеже есть плясаніе, тамо есть сатана» [Жмакин, 1881, с. 558–559, 567 и прилож., с. 18–19, 29]; матерщина выступает здесь в одном ряду с типичными атрибутами языческого поведения, регулярно обличаемыми в поучениях, направленных против двоеверия. Такие же атрибуты фигурируют и в наказе Троицкого Ипатьевского монастыря монастырским приказчикам (XVII в.), где предписывается, чтобы монастырские крестьяне «матерны и всякими скверными словами не бранились, и в бѣсовскіе игры, в сопѣли и в гусли и в гудки и в домры, и во всякіе игры не играли» [АЮ, 1838, № 334, с. 357]; и в этом случае матерная брань упоминается в контексте обличения языческих по своему происхождению обрядов.

В более или менее сходном контексте фигурирует матерщина и в поучениях Кирилла Туровского и митрополита Петра. Так, Кирилл Туровский упоминает «буе слово, срамословіе, бестудная словеса и плясаніе, еже в пиру, и на свадьбах, и в павечерницах, и на игрищах и на улицах» [Калайдович, 1821, с. 94–95]; между тем митрополит Петр говорит, обращаясь «к епископом, и попом, и архимандритом, и игуменом, и дьяконом и ко всем православным крестьяном»: «Аще учите дѣтей духовных от сквернословья, неподобно что лают отцем или матери, занеже того в крестьянѣх нѣтъ; тако учите родители своих дѣтей измлада, чтобы не навывали говорити лихих слов; а который не учнет вас слушати, тѣх от церкви отлучити, а святаго причащенія не давати им, ни даров, ни Богородицына хлѣбца; и паки учите их, чтобы басней не баяли, ни лихих баб не примали, ни узов, ни примолвленія, ни зелье, ни вороженъе, занеже Божье того дѣля приходит разгнѣваніе» [Кушелев-Безбородко, IV, с. 187]. Поучение митрополита Петра почти дословно повторяется в посланиях митрополита Фотия в Новгород и Псков 1410–1417 гг. [РИБ, VI, № 33, 34, стлб. 274, 282–283; РФА, № 141, 127, с. 517, 462].

Особо должно быть упомянуто поучение старца Фотия, инока Иосифо-Волоколамского монастыря (первой половины XVI в.), «еже не сквернословити языком всѣм православным христіаном, паче же нам иноком, ниже паки рещи матернее лаяніе брату своему *блядин сын* какову либо человѣку крестьянскія нашае вѣры святыя» [Кушелев-Безбородко, IV, с. 189–191; Марков, 1914, с. 15–20]: необходимо подчеркнуть, что выражение *блядин сын* первоначально, по-видимому, не отождествлялось с матерщиной и само по себе не являлось предосудительным, т. е. не относилось к разряду непристойных выражений⁵;

- 5 Данное выражение, по-видимому, воспринималось прежде всего в социальном ключе, т. е. имело не столько непосредственно обценный смысл, сколько смысл социального уничижения; иначе говоря, *блядин сын* означало приблизительно то же, что *подонки*. В этом смысле *блядины дети* противопоставляются *отецким (отеческим) детям* [ср.: Даль, II, стлб. 1879; Ларин, 1959, с. 177, 179]. Соответственно, в отличие от матерных ругательств, это ругательство не было табуировано в языке. Семантическое сближение его с матерщиной в какой-то мере объясняется, по-видимому, принадлежностью к общей сфере экспрессивной фразеологии; вместе с тем это сближение определенным образом связано с переосмыслением матерных выражений, в результате которого они начинают восприниматься прежде всего как оскорбление матери собеседника (ниже мы убедимся, что этот смысл не является изначальным, см. § III–2).

Поучение старца Фотия представляет собой один из ранних текстов, свидетельствующих о сближении такого рода. Об этом процессе в какой-то мере свидетельствуют и некоторые — впрочем, относительно редкие — списки рассматриваемого ниже (§ III–1) поучения против матерной брани («Повесть св. отец о пользе душевной...»), где иногда говорится, что православному христианину не подобает «матерны лаятся и блядиным сыном» [РГБ, Больш. № 422, л. 381 об.; ИРЛИ, Северодв. № 410, л. 43 об.; ИРЛИ, Латг. № 114, л. 427 об.; ИРЛИ, Пинеж. № 428, л. 1].

показательно вместе с тем, что поскольку в данном случае это выражение осмысляется именно как «матерное лаяние», постольку считается недопустимым применять его по отношению к православному христианину (к «человѣку крестьянскія нашае вѣры святыя») — конфессиональный момент в этом случае выражен вполне отчетливо.

Ряд других древнерусских поучений против матерной брани, представляющих для нашей темы особый интерес, будет рассмотрен несколько ниже (§ III–1); сейчас же нам важно лишь констатировать, что поучения против матерщины находятся в непосредственной связи с обличением языческих обрядов и обычаев. Вполне закономерно поэтому, что матерная брань может расцениваться как «еллинское блядословие» (см. цитированную челобитную нижегородских священников 1636 г. [Рождественский, 1902, с. 30]). Соответственно, в рассматриваемых ниже (§ III–1) поучениях матерное слово может называться «словом поганым», т. е. языческим, причем говорится, что с человеком, который матерится, не следует «ни ясти, ни пити, не молиться, аще не останется <т. е. не оставит> такового злаго слова» [Лилеев, 1895, с. 402–403; ср.: РГБ, Больш. № 117 (л. 100 об.); ИРЛИ, Северодв. № 114 (л. 3 об.), № 147 (л. 28 об.), № 263 (л. 5 об.-6), № 511 (л. 8); ИРЛИ, Латг. № 156 (л. 213 об.); ИРЛИ, Амос.-Богд. № 91 (л. 30 об.-31); ИРЛИ, оп. 24, № 54, л. 84]. Как известно, отказ от общения в еде, питье и в молитве принят вообще в случае конфессиональных разногласий — в данном случае соответствующее предписание указывает на то, что матерщинник не христианин, но язычник.

Аналогичные свидетельства находим и в более ранних источниках. Так, «Повесть временных лет», описывая языческие обряды радимичей, вятичей и северян, упоминает «срамословье» как специфическую черту языческого поведения [ПВЛ, I, с. 15]. Не менее примечательно и встречающееся в древнерусской учительной литературе мнение, что матерная брань — «то есть жидовское слово» [Смирнов, 1913, с. 156]; соответственно, в одном из вариантов апокрифической «Епистолии о неделе» («Свиток Иерусалимский») Господь говорит людям: «по-жидовскія не говорите, матерны не бранитесь» [Кушелев-Безбородко, III, с. 152–153; Бессонов, VI, № 567, с. 88, ср. № 566, с. 83; ИРЛИ, оп. 24, № 54, л. <84>⁶, т. е. матерная брань и в этом случае воспринимается как «жидовская» речь. При интерпретации подобных высказываний необходимо иметь в виду, что «жидовское», как и «еллинское», может отождествляться с язычеством, и тем самым славянские языческие боги могут трактоваться как «жидовские» — мы встречаем, например, упоминания о «жидовском еретике

6 Ср. отражение этого поучения в духовных стихах, связанных по своему происхождению с данным апокрифом [Бессонов, VI, № 592–604, с. 160–174], а также в видениях [Орлов, 1906, с. 34].

Перуне» [Покровский, 1979, с. 52] и «Хорее-жидовине» [Шапов, I, с. 34] и т. п. Совершенно аналогично объясняется и ходячее представление о татарском происхождении матерной брани [см., например: Щекин, 1925, с. 20–21].

Вместе с тем способность матерно ругаться приписывается домовому, т. е. персонажу несомненно языческого происхождения [Афанасьев, 1865–1869, II, с. 82, с неточной ссылкой на источник]. Равным образом кликуши (икотницы) во время припадка выкрикивают «диким голосом бессмысленные возгласы и крепкие ругательства», причем предполагается, что так говорит вселившийся в кликушу нечистый дух [Подвысоцкий, 1885, с. 59; ср.: Богатырев, 1916, с. 62]. Представление о том, что черту свойственно материться, находит иногда отражение в космогонических преданиях, ср., например, полесскую легенду: «Ну, бог воскрес и пашол ў пекла и стал тягнуть из пекла людей из ямы. Адин рўки падае — а ўсих рук багата. Так он нестерпеў и па-руски загнул матам. И Исус Христос его не взял, и <он> зделался чортом. У его сейчас абразавались ногти такие и волосы паднялись на галаве и сделалась такое обличив, як у чорта» [Полесский архив: Гомельская обл., Гомельский р-н., дер. Грабовка, 1982 г.]. Замечательным образом матерщине приписывается здесь решающая роль в космогоническом катаклизме.

3. Необходимо отметить, что матерная брань в ряде случаев оказывается функционально эквивалентной молитве. Так, для того, чтобы спастись от домового, лешего, черта и т. п., предписывается либо прочесть молитву (по крайней мере осенить себя крестным знамением), либо матерно выругаться — подобно тому, как для противодействия колдовству обращаются либо к священнику, либо к знахарю [см., например: Чернышев, 1901, с. 127–128 (о домовом; ср. иначе: Ушаков, 1896, с. 154); Померанцева, 1975, с. 36; Зеленин, 1914–1916, с. 802; Зеленин, II, с. 19; Zelenin, 1927, с. 388; Ушаков, 1896, с. 160; Завойко, 1917, с. 37; Ончуков, 1909, № 198в, 198г, 272, с. 465, 552 (о лешем, а также о медведе, поскольку он ассоциируется с лешим, ср. в этой связи: Успенский, 1982, с. 85 и сл.); Завойко, 1917, с. 35; Иваницкий, 1890, с. 121; Померанцева, 1975, с. 138 (о черте); Завойко, 1917, с. 38 (о шишиге)]; аналогичным образом с помощью матерщины могут лечить лихорадку [Цейтлин, 1912, с. 9], которая понимается вообще как демоническое существо, разновидность нечистой силы. При этом матерщина может рассматриваться даже как относительно более сильное средство, т. е. возможны случаи, когда молитва не помогает, а действенной оказывается только ругань [Чернышев, 1901, с. 127–128 (о домовом); Завойко, 1917, с. 38 (о шишиге); ср. также сведения о том, что домовая не боится креста и молитвы: Иванов, 1893, с. 26; Померанцева, 1975, с. 109]. Равным образом как молитва, так и матерщина является средством, позволяющим овла-

деть кладом: в одних местах для того, чтобы взять клад, охраняемый нечистой силой, считается необходимым помолиться, в других — матерно выругаться [Смирнов, 1921, с. 15]. Совершенно так же магический обряд «опахивания», совершаемый для изгнания из селения эпидемической болезни (которую также отождествляют с нечистой силой), в одних случаях сопровождается шумом, криком и бранью, в других — молитвой [Максимов, XVIII, с. 271–273].

Поскольку те или иные представители нечистой силы генетически восходят к языческим богам, можно предположить, что матерная ругань восходит к языческим молитвам или заговорам, заклинаниям; с наибольшей вероятностью следует видеть в матерщине именно языческое заклинание, заклятие.

Соотнесенность матерщины с языческим культом исключительно ярко проявляется у сербов, когда для того, чтобы спастись от града, бросают вверх (в тучу) молот и при этом матерно ругаются [Маринкович, 1974, с. 159; Толстые, 1981, с. 51]. Как известно, в славянской (и индоевропейской) мифологии молот выступает как атрибут Бога Громовержца, насылающего грозу и град; надо полагать, что и матерщина имеет к нему то или иное отношение. Напротив, у бессарабских румын, «во время грозы, особенно в Ильин день, нужно воздерживаться от всякого греха, а больше всего — от брани. Это — потому, что, по объяснению, данному <...> одним иеромонахом, „слова брани и крик больше всего напоминают собою раскаты грома“» [Сырку, 1913, с. 166]. Ср. еще великорусскую запись: «У прадетка мать была, она изругалась на собаку, ее молния и ударила...» [Богатырев, 1916, с. 66]. И в этих случаях мы можем констатировать связь матерщины с Громовержцем, хотя она и проявляется прямо противоположным образом; интерпретация этой связи будет предложена ниже (в § III–6).

4. В этой же связи следует отметить, что матерщина может выступать у славян в функции проклятия; связь с языческим культом представляется при этом совершенно несомненной. Подобное употребление матерной брани засвидетельствовано в южнославянской, а также в западнославянской письменности. Так, в анонимной болгарской хронике 1296–1413 г. мы читаем: «Българе же слышавъше се насмѣша са и оукориша Гръкы, не тъкмо досадиша, нъ за женж и матере ошоваше и послашж тъще» (т. е.: «Болгары же, услышав это, надсмеялись и обругали греков, не только оскорбили, но и изматерили и отослали с пустыми руками»); та же формулировка повторяется в данном тексте и несколько ниже: «И ты слышавше се насмѣавше са и ѡкоришж Гръкы, не тъча <досадиша>, нъ и женж и матерь ошоваше <и> отслаша тъще» (т. е.: «И те, услышав это, надсмеялись и обругали греков, не

только оскорбили, но и изматерили, и отослали с пустыми руками») [Bogdan, 1891, с. 527]. Слово *опсоваше* — ‘изматерили’ в этом контексте, по-видимому, означает не просто ‘обругали’, но именно ‘прокляли’. Конкретный пример такого именно употребления матерного выражения представлен в одной болгарской грамоте первой половины XV в., а именно в грамоте валашского господаря Александра Алди, сына Мирчи, датируемой 1432 г. Говоря о своей верности венгерской короне («господинъ кралоу и сватомъ венцъ») и опровергая ложные слухи, будто он перешел на сторону турок, этот господарь пишет: «да кто ще слъгати, да мѣ ебе пѣс женѣ и матерѣ мѣ» [Bogdan, 1905, № 23, с. 43; та же грамота с незначительными орфографическими различиями опубликована в изд.: Милетич, 1896, № 12/302, с. 51], что, в сущности, означает ‘а кто солгал, да будет проклят’.

В том же значении матерное ругательство могло употребляться, по-видимому, и в западнославянских языках. Показательно в этой связи выражение *abo zabít bŏcz abo cze pesz huchloscz*, т. е. ‘albo zabít bądź albo niech cię pies uchłŏści’, зафиксированное в польском судебном протоколе 1403 г. [Brückner, 1908, с. 132]. Глагол *chłŏścić*, в настоящее время неупотребительный, в старопольском языке выступал в качестве эвфемизма, замещающего основной глагол в матерном ругательстве (в выражении *chłŏścić matkę* [Сл. стпольск. яз., I, с. 238]). Именно в этом качестве он и фигурирует в цитированной бранной формуле, которая означает, следовательно: ‘да будешь убит или да осквернит тебя пес’; старопольское выражение *cze pesz huchloscz* (‘niech cię pies uchłŏści’) дословно соответствует при этом современному польскому ругательству *pies cię jebał*. Обе части данного выражения предстают как синонимичные, выражая одну общую идею — идею проклятия.

Соответственно, глагол, восходящий к слав. **jebati*, может выступать в значении ‘проклинать’ — постольку, поскольку глагол этот соотносится с общим значением матерного выражения (ср., например, чешск. *jebati* ‘проклинать’ и т. п.: [Трубачев, VIII, с. 188]); мы вправе и в этом случае усматривать следы ритуального употребления матерщины. Совокупность приведенных фактов позволяет отнести подобное употребление к общеславянской эпохе.

5. Ритуальная функция матерной брани проявляется и в характере ее усвоения. Есть указания на то, что родители в процессе воспитания детей более или менее сознательно обучали их матерщине, т. е. это входило как бы в образовательный комплекс. Об этом явлении с негодованием писал в начале XVIII в. Посошков в послании Стефану Яворскому: «Ей, государь, вашему величеству <sic!> нѣ по чему знать, какое в народе нашем обыклое безуміе содѣвается. Я, аще и не бывал во иных странах, обаче не чаю нигдѣ таковых

дурных обычаев обрѣсти. Не безумное ль сіе есть дѣло, яко еще младенец не научится, как и ясти просить, а родителіе задают ему первую науку сквернословную и грѣху подлежащую? Чем было в началѣ учить младенца, как Бога знать, и указывать на небо, что там Бог, — ажно вмѣсто такового ученія отец учит мать бранить сие: *мама, кака мама бя бя*; а мать учит подобнѣ отца бранить: *тятя бя бя*, и как младенец станет блякать, то отец и мать тому бляканію радуются и понуждают младенца, дабы он непрестанно их и посторонних людей блякал <...> А когда мало повозмужает младенец и говорить станет яснѣ, то уже учат его и совершенному сквернословію и всякому неистовству»; отсюда и объясняется, по Посошкову, распространенность матерной брани у русских: «Гдѣ то слыхано, что у нас, — на путех, и на торжищах, и при трапезах, наипачеж того бывают <...> и в церквах, всякая сквернословія и кощунства и всякая непотребная разглаголства» ([Срезневский, 1900, с. 11–14, см. еще с. 8–9]; ср. аналогичный текст в другой редакции данного послания: [Посошков, I, с. 310–314]; очень коротко Посошков говорит о том же и в «Завещании отеческом к сыну»: [Посошков, 1893, с. 9, 42, 44]). Такие же сведения мы находим в книге «Статир» — книге поучений, составленной в 1683–1684 гг. неизвестным священником города Орел (Пермской епархии): «Увы творят родители, ископовают себѣ ров погибели, а чадом своим пагубу. Не успѣть отроча еще и родиться, а они его не Божію дѣлу научают, но сатанинскому обычаю: скакати, плясати, пѣсни пѣти, лгати; отец научает мать бранити, а мать отца. Іаковы воспитаются, таковы и состарѣются. Но и мнози рекут мнѣ от волшебник: что нам возбраняеши исцеляти недуги и бѣсы изгоняти?..» [РГБ, Румянц., 411, ч. I, л. 144 об.]; существенно, что эти сведения даны в контексте обличения языческих обычаев [ср.: РГБ, Румянц., 411, ч. I, л. 143 об., 162 об., 163 об., где о сквернословии также говорится в связи с упоминанием языческих обычаев]. Точно так же и Олеарий, говоря о матерных выражениях у русских, замечает: «Говорят их не только взрослые и старые, но и малые дети, еще не умеющие назвать ни Бога, ни отца, ни мать, уже имеют на устах *ебу твою мать*, и говорят это родители детям, а дети родителям» [Olearius, 1656, с. 191; Олеарий, 1906, с. 187; ср.: Olearius, 1647, с. 130].

III. Объект действия в матерном выражении: связь с культом земли

1. Для выяснения роли матерной брани в языческом культе особый интерес представляет поучение против матерщины — «Повесть св. отец о пользе

душевной всем православным христианом», приписываемое иногда Иоанну Златоусту (начало: «Не подобает православным христианом матерны лаяти...»), — в котором говорится, что матерным словом оскорбляется, во-первых, Мать Божия, во-вторых, родная мать человека и, наконец, «третья мать» — Мать Земля: «Не подобает православным христианом матерны лаяти. Понеже Мати Божія Пречистая Богородица <...> тою же Госпожою мы Сына Божія познахом <...> Другая мати, родная всякому челоуѣку, тою мы свѣтъ познахом. Третія мати — земля, от неяже кормимся и питаемся и тмы благих приемлем, по Божію велѣнію к ней же паки возвращаемся, иже есть погребеніе». Здесь же сообщается, что человек, который выругался матерной бранью, не может в этот же день войти в церковь, что, по-видимому, обусловлено языческой природой матерщины (см. выше, § II), т. е. противопоставленностью христианского и языческого культа: «...а котораго дни челоуѣкъ матерно излает и в тот день уста его кровію запекутца злые ради вѣры и нечистаго смрада исходящаго изо уст его, и тому челоуѣку не подобает того дни в церковь Божію входить, ни креста цѣловати ни евангелія, и причастія ему отнюд не давати <...> И в который день челоуѣкъ матерны излает и в то время небо и земля потрясется и сама Пречистая Богородица вострепетася от такова слова» [Родосский, 1893, с. 425–426; Марков, 1914, с. 27, 29, ср. с. 22–23, 25, 30–32]⁷. В одном из вариантов этого поучения утверждается, что матерная брань наказывается стихийными бедствиями, которые, по-видимому, могли осмысляться как гнев земли: «...и за то Бог спускает казни, мор, кровопролитие, в воде потоплѣние, многие бѣды и напасти, болѣзни и скорби» [БАН, 32. 16. 14 (л. 355); ср. также: ИРЛИ, Северодв. № 114 (л. 3 об.), № 147 (л. 29), № 263 (л. 6), № 511 (л. 8–8 об.); ИРЛИ, Латг. № 156 (л. 213 об.); ИРЛИ, оп. 24, № 28, (л. 200), № 69 (л. 361 об.); Лилеев, 1895, с. 403; см. вообще о «гневе земли»: Зеленин, 1916, с. 65–76, 81–89; Зеленин, 1917, с. 403, 406, 410; Петухов, 1888, с. 168, 174].

Данное поучение непосредственно связано, по-видимому, с древнерусской апокрифической литературой, в которой фигурирует такое же в точности рассуждение. Так, в одном из списков апокрифической «Беседы трех святителей» находим вопрос: «Что есть не подобает православным Христианом браниться?» — и следует ответ: «Понеже Пресвятая Богородица мать Христу Богу,

7 Данное поучение, которое мы цитируем по публикациям Родосского и Маркова, дошло до нас в целом ряде списков XVII–XX вв.; переделку того же источника следует видеть в статье «о непокорном роде и поганских делах и о скверном лаянии и брани матерной», которая встречается в старообрядческих сборниках [ср.: Лилеев, 1895, с. 402–403]. Марков [1914, с. 21–33] выделяет три редакции этого поучения, которые, впрочем, не покрывают всех известных нам разновидностей. Мы ссылаемся на рукописи, а не на публикации, только в том случае, когда то или иное высказывание отсутствует в опубликованных версиях.

вторая наша мать родная, от нея же мы родихомся и свет познахом, теряя <третья> мать земля, от нея же взяты и питаемся и в нея же паки возвратимся» [Мочульский, 1893, с. 166]; по-видимому, это русская вставка в памятнике греческого происхождения [см. там же]. Ср. еще апокрифический «Свиток Иерусалимский», где Господь говорит: «Приказываю вам не божиться и не произносить всуе имене Моего и не испускати из уст ваших скверных хульных и матерных слов. Сколь есть тяжек сей грех, што я простить его не могу, потому что не одну родную мать поносишь, — поносишь ты мать родную, мать Богородицу, мать сыру землю» [Бессонов, VI, № 571, с. 96]. В другом апокрифе, специально посвященном интересующей нас теме, в уста Господа вкладываются следующие слова: «Иной, встав от сна, не умывается и, не сотворив на себѣ крестнаго знаменія, начинает лаяться матерно, не подумает о том, что 1-я мать наша Пресвятая Богородица, которая родила Спаса всего мира <...>; 2-я мать наша земля, ибо от земли созданы и в землю паки пойдем; 3-я мать наша, которая во утробѣ нас носила и по рождествѣ вашем нечистоту обмыла <...> Аще который день челоуѣк матерно ругается, в то самое время небеса ужаснутся, земля потрясется и мать Божія на престолѣ вострепещется и того дни у человека уста кровію затекаются и тому челоуѣку не подобает в церковь ходить, креста цѣловать и причастія не принимать» [Шереметев, 1902, с. 58–59]. Соответственно, и в восходящем к апокрифам духовном стихе «Пьяница» («Василий Великий»)⁸ о матерных словах говорится, что это грех, который не будет прощен, поскольку такими словами хулится женщина, Богородица и, наконец, Мать Сыра Земля:

Пьяница матерным словам дирзанѣть —
 Мать-сыра земля патрясѣтца,
 За пристолам Присвитая Баһародица патранѣтца,
 У женьшины уста кровью запякутца.
 [Тиханов, 1904, с. 256–257]

Или в другом варианте:

Един человек однажды в день по-матерну избранится, —
 Мать сыра земля потрясется,

8 О происхождении данного стиха и его генетической связи с апокрифическими текстами см. специально: [Марков, 1910, с. 418–419]. В исследовании Маркова опубликовано апокрифическое сказание, лежащее в основе стиха «Пьяница», где в уста Богородицы вкладывается, наряду с обличением пьянства, обличение матерной брани [см. там же, с. 319, 321]; оно обнаруживает текстуальное сходство с цитированным выше поучением [ср. в этой связи: Марков, 1914, с. 32–33].

Пресвятая Богородица с престола сотрётся.
[Успенский, 1898, с. 180]⁹

В менее явной форме та же идея выражена в духовном стихе «Свиток Иерусалимский», который также восходит к апокрифической литературе. Предписание не пить и матерно не браниться вкладывается в этом стихе в уста самого Христа, причем сообщается, что в противном случае земля не будет давать плодов: «будет земля яко вдова»; одновременно при этом упоминается и Богородица:

Лишится хмельного питья,
Скверности изо уст, изо бранного слова,
Матерно не бранитесь:
Мать Пресвятая Богородица
На престоле встрепенулася
Уста кровию запекаются.

Вместе с тем здесь же говорится (хотя и не в связи с матерной бранью), что есть три матери:

Первая мать — Пресвятая Богородица;
Вторая мать — сыра земля;
Третья мать — кая скорбь приняла <мучилась в родах>.
[Бессонов, VI, № 564, с. 71–73]

Ср. еще в другом духовном стихе, специально «О матерном слове»:

Вы, народ Божий-православный,
Мы за матерное слово все пропали,
Мать Пресвятую Богородицу прогневили,
Мать мы сыру-землю осквернили...
[Ржига, 1907, с. 66]

9 Мы приводим лишь некоторые варианты данного стиха, достаточно наглядные в интересующем нас отношении. Замечательно, что в других вариантах стиха «Пьяница» соответствующие последствия матерной брани предполагаются только в том случае, когда ругается женщина; как мы уже говорили (см. § I-2 наст. работы), в некоторых местах запреты на матерную ругань распространяются исключительно на женщин, и надо полагать, что подобная версия связана именно с этой традицией. См., например: [Бессонов, VI, № 576, 577, с. 110, 114; ср.: Романов, V, № 17, с. 335; Варенцов, 1860, с. 159–160].

Остается упомянуть о чуде, бывшем в 1641 г. в Красном Бору на Северной Двине и записанном тогда же «при священниках и при всем народе», поскольку сказание об этом чуде обнаруживает явную связь с цитированным выше поучением: крестьянке Фекле, Спиридоновой дочери, явились Спас и Богородица Тихвинская и велели ей говорить в народе, чтобы христиане не пили табак и матерно не бранились: «...а в которое время хто матерно избранит, в то время небо и земля потрясется и Богородица стоя вострепещет...» [Никольский, 1912, с. 102; Щапов, I, с. 16; ср. также: Орлов, 1913, с. 51; Марков, 1910, с. 425]; ср. в другом варианте: «...а егда человѣкъ матерно избранитца <...> небо и земля потрясется, а Богородицѣ укоризну приносят» [Кушелев-Безбородко, II, с. 434; Львов, 1898, с. 600]. Видению Феклы предшествовало видение Акилины Башмаковой (бывшее в том же году и в том же месте), которой явилась «жена свѣтлообразная лицом покрывшися убрусом» и также велела сказывать во всем мире, чтобы люди не пили табаку и матерно не бранились; в противном случае следует ожидать стихийных бедствий, т. е., видимо, гнева земли [Никольский, 1912, с. 98; ср.: Щапов, II, с. 140; ср. о других видениях аналогичного содержания: Щапов, II, с. 140, 160; Орлов, 1906, с. 34; Орлов, 1913, с. 53].

К тому же кругу источников восходит и фольклорная легенда о происхождении матерщины, где последняя связывается с инцестом: «У каждого человека три матери: мать родна и две великих матери: мать — сыра земля и Мать Богородица. Дьявол „змустил“ одного человека: человек тот убил отца, а на матери женился. С тех пор и начал человек ругаться, упоминая в брани имя матери, с тех пор пошла по земле эта распута» [Добровольский, I, № 37, с. 276]; можно усмотреть здесь своеобразную интерпретацию цитированного выше поучения. Вместе с тем та же традиция нашла отражение во «Временнике» Ивана Тимофеева, где также утверждается, что матерная брань имеет отношение не только к родной матери человека, но также к земле и к Богородице: «И конечно еще оста нестерпимо зло, иже к ближняго лица в досадах кождо самохотное укореніе, еже матерію имени мотылна со усты языка сквернословное изношеніе; не укореному бо сим досаждаху, но рождышу скверняху своими нечистоты. Зла земля не терпящи, стонет о сем; заступающая о нас в бѣдах крѣпкая Помощница, бѣднѣ гнѣваяся, негодует и отвращает лице свое...» [РИБ, XIII, стлб. 379].

Итак, соответствующие представления прослеживаются в самых разнообразных литературных и фольклорных источниках. Необходимо добавить, что они до сего дня бытуют в народе, особенно устойчиво сохраняясь в Белоруссии. Так, летом 1982 г. Полесской экспедицией было записано следующее поверье: «Грэшно ругацца, сквэрняеш матэръ Божью и мать сваю и зѣмлю.

Вабшчэ нельзя ругацца — ты праскварнил зямлю, зямля пад табой гарыць» [Топорков, 1984, № 11, с. 231]; характерным образом здесь особенно подчеркивается соотнесенность матерной брани с землей, ее воздействие на землю. Ср. еще другую запись, сделанную в том же регионе: «Матерна ругацца грех, ты мать-сыру землю ругаеш, патаму шта мать-сыра земля нас дэржыць, мать Гасподня ў землю уежае, праваливаецца ат етай ругани, крэпка скорби у ее бальшыя, што мы ругаем ее — топчем, ў гразь кладаем и ана шчытаецца у нышчаче бальшой» [там же, № 9, с. 231].

2. Совершенно очевидно, что основное значение в подобных представлениях принадлежит именно Матери Земле, которая может ассоциироваться как с женщиной-матерью, так и с Богородицей: речь идет, собственно, о материнском начале, которое прежде всего выражено в культе Матери Земли, а с принятием христианства распространилось на Богородицу. Сопоставление Матери Земли с родной матерью человека достаточно обычно вообще в древнерусских текстах; это сопоставление в принципе может принимать характер прямого отождествления¹⁰. Важно отметить в этой же связи, что в цитированных выше материалах, как правило, говорится о том, что матерная брань поносит не только (или не столько) мать собеседника, к которому обращено

- 10 Отождествление родной матери и Матери Земли исключительно ярко проявляется в послании Третьяка Васильева к младшему брату Сергею (написанном не позднее 1638 г.), где материнская утроба прямо и непосредственно именуется «землей». Адресат этого послания, Сергей Васильев, перед тем обратился к Третьяку с письмом, назвав себя «братом», а не «братишком», как того требовали правила эпистолярного этикета. Третьяк Васильев делает Сергею резкий выговор, обвиняя его в высокомерии: это служит поводом для обсуждения прав и обязанностей старшего брата перед младшим. Ср. здесь: «Государю моему брату Сергѣю Василѣевичю Тренко Васильев челом бьет. Писал ты ко мнѣ о своем здоровьи и я твое здоровье слышати рад <...> Да забыв ты отче благословение и матерне прощение и свое неразумие и невѣжество что еси учинил — вмѣсто благодеяния моего мнѣ злобу: пишеш ко мнѣ з гнѣвом, а иное шпынством и с лаею. Начало твоего писма к лицу моему: „раб брат твоѣ челом бьет“. В том бо словеси двоя рѣч: смирение и величание. Рабом достоит писати смирения радѣ, понеже всегда раб страха радѣ благое творит, а братом писал еси величания радѣ, мниши себѣ равна мнѣ; негли нѣсть тако. Посѣй нас един и земля, ея же нарицаем утроба матерня, от нея же изыдохом, едина естъ, токмо по благодати, данней нам от Бога и по преданию старец исконѣ болшии старѣйшинство и честь первую имат; mocno было тебѣ закона ради и менши того — и братишком написатца ко мнѣ» [РГАДА, Архив Мин. иностр. дел (ф. 181), № 605/1113, л. 283 об. — 284 об.; ср. неопубликованную статью В. Ф. Ржиги «Т. Васильев и его новое письмо» — РГБ, 446. 9. 14]. Итак, подобно тому, как земля именуется «матерью», родная мать может именоваться «землею»!

ругательство, но прежде всего — родную мать самого бранящего — я¹¹; это вполне понятно, если иметь в виду, что по своему первоначальному смыслу матерная брань является не оскорблением, а скорее заклинанием, заклятием, проклятием и т. п., о чем уже говорилось выше. Соотнесенность матерщины именно с родной матерью человека соответствует соотнесенности ее с Матерью Землей или Богородицей, которые и находятся к нему в том же отношении, что родная мать. Вместе с тем, в отличие от родной матери отдельного человека, Земля и Богородица воспринимаются как «общая мать» всех людей [см., например: Марков, 1910, с. 321, 365, 422]¹². Именно такое восприятие оказывается наиболее актуальным для матерной брани. Соответственно, исследователь белорусской духовной культуры, констатируя «представление о земле как о всеобщей матери» у белоруссов, замечает: «...поэтому, между прочим, считается предосудительным ругаться материнскими словами, чтобы не оскорбить чести матери земли» [Богданович, 1895, с. 21].

3. Исключительно характерно в этой связи магическое совокупление с землей, имеющее, несомненно, языческое происхождение; именно так иногда объясняют ритуальное катание по земле в сельскохозяйственных обрядах [Кагаров, 1918, с. 117, со ссылкой на устное выступление Д. К. Зеленина; Кагаров, 1929, с. 56; Толстой, 1979, с. 314, 323]. Знаменательно, что такое оскорбление Матери Земли приравнивалось к обиде родителей — в одном древнерусском епитимейнике читаем: «Аще ли отцю или матери лаял или бил или, на землѣ лежа ницѣ, как на женѣ играл, 15 дни <епитимии>» [Алмазов, III, № 44, с. 151; Смирнов, 1913, с. 273–274]; отсюда вообще запрещалось лежать на земле ничком [Алмазов, III, с. 155, 195, 275, 279; Смирнов, 1913, прилож., с. 46, № 15; Соболев, 1914, с. 7]. Глагол *лаять* в этом контексте, безусловно, относится к матерной брани — таким образом, матерщина и совокупление с землей

11 Это обстоятельство может специально подчеркиваться, как это видно, например, из тех же материалов Полесской экспедиции. Так, информантка, сообщившая воспроизведенное выше поверье, настаивала на том, что тот, кто ругается матерно, сквернит свою собственную мать, а не мать собеседника: «Пад нами земля гарыць: матки валім — матку родную ругаэм. Мы матку сыру землю праругаэм. Ты ж праругаў сваю матку и землю святую. Ты ж ругаэш — ты думаэш: ты яго матку ругаэш, а ты на сваю матку ругаэш». Ср. также характерный для данного региона ответ на матерное ругательство: «Сукин сын, сучку кручонаю ругаэш, ты матку сваю ругаэш, а не мяне. Ай, матку тваю такую!» или: «Сукин ты сын, матку сваю ругаэш, сучку кручонаю!» и т. п. [Топорков, 1984, № 16, 13, с. 231–232].

12 Ср. в материалах Полесской экспедиции: «Земля-ма́ты, шо ро́дит пита́нне, хлеб <...>, а Бо́жая Ма́ти, вона́ расты́т людэ́й <...> О́днэ́я ма́ты — Бо́жая Ма́ты, а дру́гая ма́ти — шо хлеб да́е <т. е. земля>...» [Оболенская и Топорков, 1990, с. 169].

выступают здесь как явления одного порядка; такое же символическое уподобление имеем, по-видимому, и в исповедной формуле: «Согрѣшихъ, ницъ лежа на земли и на водѣ, глумомъ подобная блуду сотворяхъ» [Смирнов, 1913, с. 274, примеч.]. Ср. вместе с тем обращение девиц к празднику Покрова с просьбой о замужестве, где обыгрывается внутренняя форма названия этого праздника, причем невеста уподобляется земле, понимаемой как женский организм: «Батюшка Покров, земелечку покрой снежком, а меня молоду женишком» [Болонев, 1975, с. 15; ср.: Макаренко, 1913, с. 115; Щуров, 1867, с. 196–197]. Понимание земли как женского организма находит отражение в одной из «заветных сказок» А. Н. Афанасьева, где проводится сопоставление земли с женским телом: титьки — «сионские горы», пуп — «пуп земной», vulva — «ад кромешный» [Афанасьев, 1872, с. 112].

Мотив совокупления с землей имеет явные мифологические корни: именно представление о супружеских отношениях между небом и землей, дающих начало жизни, и лежит в основе восприятия земли как общей матери (см. выше, § III–2): «Ты небо отец, ты земля мать», — говорит древнерусское заклинание [Рыбников, III, с. 209; Афанасьев, 1865–1869, III, с. 778; Афанасьев, 1865–1869, I, с. 129; Иванов и Топоров, 1965, с. 101].

Совокупление с землей понимается прежде всего как ее оплодотворение, и это определяет характерное представление о беременности земли, которая разрешается урожаем. Такое восприятие отражается как в речевом употреблении (например, о земле говорят, что она «родит» хлеб и т. п.), так, между прочим, и в загадках. Ср., с одной стороны, загадку о вспаханном и засеянном поле: «Старик старушку шангил-лангил, заросла у старушки шанга-ланга» (т. е. орют поля и засевают, земля и закрывается), и, с другой стороны, загадку о беременной женщине: «Посеял Бог пшеницу, этой пшеницы не выжать ни попам, ни дьякам, ни простым мужикам, пока Бог не пособит» [Адрианова-Перетц, 1935, с. 503]. Еще относительно недавно в России «зарывали в землю изображение мужского полового органа для ее оплодотворения» [Кагаров, 1929, с. 49; ср.: Зеленин, 1916, с. 280].

Сходным образом и в античном язычестве земля воспринималась как женский организм, а урожай трактовался как разрешение от бремени: смотря на небо, грек говорил, обращаясь к Зевсу: «проливайся дождем», а потом произносил, обращаясь к земле: «будь беременна» [Богаевский, 1916, с. 90]. Отсюда объясняются как фаллические процессии, так и ритуальное сквернословие (эсхрология) в античности [см.: Dietrich, 1925, с. 99; Богаевский, 1916, с. 57–59, 87–91, 183, 187; Пропп, 1976, с. 194–196; Фрейденберг, 1936, с. 107–110]; при этом античное ритуальное сквернословие прямо соответствует, по-видимому, матерной брани в русских сельскохозяйственных

и календарных обрядах, направленных на обеспечение плодородия (см. выше, § II–2). Совершенно так же объясняется и ритуальное обнажение в сельскохозяйственной магии, в равной мере характерное для античных и для славянских обрядов (см. об античности, например: [Богаевский, 1916, с. 57, 61–62]; о славянской сельскохозяйственной магии — [Громыко, 1975, с. 133; Смирнов, 1927, с. 52; Кагаров, 1929, с. 51 и др. источники]); при этом ритуальное обнажение и ритуальное сквернословие могут сочетаться у русских [Богаевский 1916, с. 59, примеч.], явно выполняя одну и ту же функцию. Отсюда же, наконец, выясняется и значение ритуальной вспашки как в античном, так и в славянском язычестве: вспашка, как и засев, может пониматься как *coitus* (см. об античности: [Богаевский, 1916, с. 91, 189]; о славянах: [Потебня, 1914, с. 119–121]); соответственно, фольклорный образ Божества, пахущего землю (см.: [Успенский, 1982, с. 53]), — вообще образ чудесного пахаря или чудесного сеятеля — может символизировать именно Божественный *coitus*, т. е. соитие с Землей и как следствие этого — ее оплодотворение. В некотором смысле все эти явления одного порядка: во всех этих случаях имеет место символическое со-вокупление с землей; в случае матерной брани эта символика реализуется в языковой сфере.

4. Для ассоциации Матери Земли с Богородицей представляет интерес следующее свидетельство, относящееся к Ярославской губернии: «Когда в засушливые годы (1920 и 1921 г.) некоторые из крестьян стали колотушками разбивать на пашне комья и глыбы, то встретили сильную оппозицию со стороны женщин. Последние утверждали, что, делая так, те „бьют саму мать пресвятую богородицу“» [Смирнов, 1927, с. 6]; в других случаях совершенно аналогичные запреты мотивируются опасением, что Мать Земля не родит хлеба [Афанасьев, 1865–1869, I, с. 143; Смирнов, 1913, с. 273] или ссылкой на б е р е м е н н о с т ь земли [Виноградов, 1918, с. 16–17; Зеленин, 1914–1916, с. 256; Zelenin, 1927, с. 353]. В подобных запретах может проявляться вместе с тем и ассоциация земли с родной матерью; так, западные украинцы считают, что тот, кто бьет землю, бьет по животу свою мать на том свете; сходное поверье зарегистрировано и у поляков: «Kto umyślnie ziemię bije, ten swoją matkę bije i ziemia po śmierci go nie przyjmie...» [Moszyński, II, 1, с. 510–511; ср. еще: Federowski, I, № 1166, с. 244]. Как видим, в соответствующих поверьях отражаются те же представления, что и в цитированных выше поучениях и апокрифических преданиях, относящихся к матерной брани, т. е. ассоциация Матери Земли, Богородицы и родной матери человека.

Ассоциация земли с Богородицей может находить отражение в иконописи: так на псковской иконе «Собора Богоматери» XIV в. из собрания Третья-

ковской галереи аллегория земли изображается в виде Богородицы на траве [Антонова и Мнева, I, № 149, с. 190–191 и рис. 101]; эту икону иногда связывают с ересью стригольников [см., например: Рыбаков, 1976, с. 85]. Значительно также, что в случае клятвы земле, о которой мы специально будем говорить ниже (§ III–7), могли употреблять как землю, так и икону Богородицы: при произнесении этой клятвы на голову клали дерн, а в руки брали икону Пречистой [Афанасьев, 1865–1869, I, с. 148; Смирнов, 1913, с. 275]. Соответственно, в апокрифе, перечисляющем различные имена Богородицы, мы встречаем и такое наименование, как «земля святая» [Тихонравов, II, с. 341].

Подобное отождествление особенно выразительно представлено у хлыстов: «в иных <...> кораблях хлысты, радея <речь идет о годовом радении около Троицына дня>, поют песни, обращенные к „матушке сырой земле“, которую отождествляют с Богородицей. Через несколько времени богородица, одетая в цветное платье, выходит из подполья, вынося на голове чашку с изюмом или другими сладкими ягодами. Это сама „мать сыра земля“ со своими дарами. Она причащает хлыстов изюмом, приговаривая: „даром земным питайтесь, Духом Святым услаждайтесь, в вере не колебайтесь“...» [Мельников, VI, с. 355]. В «Бесах» Достоевского Марья Тимофеевна говорит: «„А по моему <...> Бог и природа есть все одно“ <...> А тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: „Богородица что есть, как мнишь?“ — „Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого«. — „Так, говорит, Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость» [Достоевский, X, с. 116]. Комментируя это место, Смирнов [1913, с. 266, примеч.] замечает: «Но это „пророчество“ о том, что земля есть Богоматерь, не находит параллелей в произведениях народного творчества. Может быть, у Достоевского здесь просто символ». Мы видим, однако, что высказывание Марьи Тимофеевны прямо подтверждается этнографическими данными.

Отождествление Земли и Богородицы очень наглядно проявляется в их одинаковом наименовании. Как мы уже упоминали, и Земля, и Богородица могут восприниматься как «общая мать» всех людей, соответственно, они и называются таким образом — древнерусские тексты в одних и тех же выражениях говорят о Земле («общая наша мати земля») и о Богородице («сія бо общая мати всѣм православным христіаном») [Марков, 1910, с. 365, 422; ВМЧ, ноябрь, стлб. 3299; Русский временник, I, с. 147]. Вместе с тем и Земля, и Богородица могут одинаково именоваться «госпожою»; такое название, например, как *госпожинки-оспожинки-спожинки* может пониматься как в том, так и в другом смысле, обозначая как Богородичный праздник (Успения или Рождества Богородицы), так и праздник в честь окончания жатвы. Посколь-

ку окончание полевых работ бывает приурочено обычно к Богородичным праздникам — что, надо думать, отнюдь не случайно, — само разграничение этих значений может быть до некоторой степени искусственным. Наконец, Богородица, как мы видели, может прямо называться «землей», так же как и земля — «богородицей»...

Остается отметить, что культ Матери Сырой Земли непосредственно связан в славянском язычестве с культом противника Бога Громовержца, в первую же очередь — с культом Мокоши как женской ипостаси, противопоставленной Богу Грозы [см.: Иванов, 1976, с. 271; Иванов и Топоров, 1965, с. 172; Успенский, 1982, с. 35, 53–54, 100]. С принятием христианства почитание Мокоши было перенесено как на Параскеву Пятницу (которая может восприниматься, соответственно, как «водяная и земляная матушка»: [Максимов, XV, с. 87]), так и на Богородицу, вследствие чего Богородица и ассоциируется с Матерью Сырой Землей. Знаменательно в этом смысле, что в русских духовных стихах запovedь не браниться матерными словами может вкладываться в уста как св. Пятницы, так и Богородицы [Марков, 1910, с. 418]. Между тем в сербском языке матерное ругательство может относиться непосредственно к Пятнице (*jeбем ти свету Петку*), причем такое ругательство считается самым сильным. Подобного рода ругательства следует сопоставить с цитированными выше текстами, где говорится, что матерная брань оскорбляет Богородицу: Богородица и Пятница выступают при этом, в сущности, как заместительницы Мокоши.

5. Итак, в матерной брани реализуются представления о совокуплении с Землей. Это объясняет, с одной стороны, ритуальное сквернословие в свадебных и сельскохозяйственных обрядах, с другой же стороны — характерное убеждение, что матерная брань оскверняет землю, что вызывает, в свою очередь, гнев земли. Представление о чистоте земли и о недопустимости ее осквернения очень актуально вообще для русского религиозного сознания, с особой выразительностью проявляясь в похоронной обрядности, в частности в обрядах приготовления тела к погребению. Ценное свидетельство о значении подобных обрядов содержится, между прочим, в «Повести о боярыне Морозовой», где Морозова говорит, ожидая смерти: «Се бо хочет мя господь пояти от жизни сея и неподобно ми есть, еже телу сему в нечисте одежде возлещи в недрах матери своя земля» [Мазунин, 1979, с. 152]. Соответственно объясняется обычай надевать чистую одежду в случае смертельной опасности. Так, русские солдаты перед битвой надевали чистое белье [Смирнов, 1913, с. 271]. Ричард Джемс, говоря в своих записках (1618–1619 гг.) о русских похоронных обычаях, специально отмечает «суеверие относительно чистых одежд»; в этой связи он рассказывает о русском после,

который в 1619 г. плыл в Англию и едва не потерпел кораблекрушения: «он поспешил вместе со всеми в трюм корабля, раздеваясь и надевая чистую рубашку, чтобы не потонуть в грязной» [Ларин, 1959, с. 114]. Характерно также белорусское проклятие: «Каб цябе, божа, дай міленькі, нямытага як сабаку, у зямлю ўвалілі!» [Гринблат, 1979, с. 222]. Ср. в этой связи восприятие смерти как брачного соединения с землей, которое находит отражение как в апокрифической литературе, так и в фольклорных текстах — погребение мертвеца может трактоваться именно как брачная ночь [Смирнов, 1913, с. 271, примеч.]¹³.

Тот же комплекс представлений еще более ярко проявляется в отношении к так называемым «заложным», т. е. нечистым покойникам (самубийцам, колдунам, грешникам, иноверцам и т. п.), которых нельзя хоронить в земле именно ввиду того, что они оскверняют ее: земля не принимает тела таких покойников, и их захоронение вызывает стихийные бедствия [см.: Зеленин, 1916; Зеленин, 1917], т. е. приводит к тем же последствиям, что и матерная ругань¹⁴.

Соответственно, отношение матерной брани к земле, ее направленность на землю может реализоваться в плане, так сказать, могильной семантики, т. е. в соотношении с культом мертвых. Поскольку земля воспринимается как место обитания предков («родителей»), культ земли непосредственно смыкается вообще с культом предков. Очень характерно, например, убеждение, что матерщина тревожит покоящихся в земле «родителей», ср. уже цитированное выше полесское поверье: «Як ругаецца, пад табой зямля гарыць, ты трогаеш з зямлі маты, з таго свету маты ты трогаеш, ана ляжыць, а ты трогаеш...» [Полесский архив: Брянская обл., Стародубский р-н, дер. Картушино, 1982 г.]; совершенно так же могут считать, как мы видели, что тот, кто бьет по

13 В «Повести о Мамаевом побоище» описывается, как земля перед битвой плачет «надвое», предвещая смерть воинам. При этом татарская земля, плачущая «еллинским», т. е. языческим гласом, уподобляется вдове, плачущей о чадах своих; между тем русская земля уподобляется девице, обручающейся с мертвыми воинами [см. изд.: Дмитриев и Лихачева, 1982, с. 40, 61, 95, 118]. Такой же двойной образ земли — вдовы и девицы — представлен и в апокрифическом пророчестве Исайи о «последних днях», где речь идет о наказании рода человеческого за беззакония [Порфирьев, 1877, с. 266–267].

14 Необходимо иметь в виду, что «чистота» вообще выступает у восточных славян прежде всего как моральное, а не как физическое свойство [см.: Zelenin, 1927, с. 250, 294]; отсюда, например, принято было умыться при общении с иноверцами, между тем как баня, вопреки своему гигиеническому назначению, воспринималась как «нечистое» место. Вместе с тем земле может приписываться и физическая чистота (характерно в этой связи, что русские могут умыться землей: [Афанасьев, 1865–1869, I, с. 143–144; Смирнов, 1913, с. 281]); таким образом, моральные и физические свойства в данном случае не противопоставляются.

земле, бьет по животу свою мать на том свете [Moszyński, II, 1, с. 510–511]. Это, в сущности, реализации одного и того же общего представления, в основе которого лежит соотнесение культа земли и культа предков. Еще более показательны сербские ругательства с упоминанием мертвой матери (*jeбem ти мртву мајку*). Между тем Олеарий, приводя русское матерное ругательство (которое он транскрибирует как *butzfui mat*), дает немецкий перевод, который дословно не соответствует приводимому ругательству, но обнажает его смысл: «ich schende deine Mutter ins Grab» [Olearius, 1656, с. 191; ср.: Olearius, 1647, с. 130, а также: Олеарий, 1906, с. 187 — русский перевод А. М. Ловягина не вполне точен в этом месте]. Как видим, в немецком тексте прибавлены слова «... ins Grab» («...в могилу»), отсутствующие в исходном русском выражении. Олеарий, видимо, воспользовался услугами своих русских информантов, которые и объяснили ему смысл данного выражения. Не исключено вместе с тем, что немецкий перевод относится к более распространенной русской конструкции, нежели та, которую цитирует Олеарий. Необходимо иметь в виду в этой связи, что могильные ассоциации матерщины очень выразительно проявляются при распространении основного (трехчленного) матерного выражения — так, к основному ругательству прибавляются слова *в могилу* или *в крест, через семь гробов* и т. д. и т. п. Эту могильную символику матерного ругательства следует понимать ввиду соотнесенности матерщины с Землей — именно как возможную конкретизацию этого общего соотношения.

Отсюда объясняется и характерное уподобление матерной брани заупокойному поминанию, ср., в частности, *помянуть родителей* как эвфемистическое выражение, означающее ‘матерно выругаться’, а также специфические характеристики крепкой матерной брани, так или иначе связанные с темой мертвеца, типа *мертвый очнется* и т. п.; такое же уподобление встречаем и в «Службе кабаку», ср. здесь: «...вместо понахиды родитель своих всегда поминающе матерным словом» [Адрианова-Перетц, 1977, с. 50].

Иллюстрацией к сказанному может служить исключительно любопытное дело «О неподобных и сквернословных делах коломятина Терешки Егина» (1668–1675), дошедшее до нас в составе судного дела Иосифа, архиепископа Коломенского. Дело о Терешке Егине дает вообще ценный материал относительно функционирования матерной брани и ее возможных семантических актуализаций. Приказные, ведущие допрос, не могли воспроизвести матерную брань, т. е. сами тексты (в силу табуированности выражений такого рода), и вместе с тем должны были передавать точный смысл сказанного, как того требовала судебная практика; в результате мы имеем своеобразный перевод матерной брани, как она воспринималась в ту пору, на язык смысла — перевод, при котором обнажается то значение, которое было тогда очевидным

или актуальным, но которое могло быть в дальнейшем утеряно; это создает поистине уникальные возможности для интерпретации интересующих нас выражений.

Здесь читаем: «И Борис сказал: в нынѣшнем де во 176-м году <...> была де у него Бориса с ним Терентьем на Коломнѣ в съѣзжей избѣ очная ставка, а на очной де ставкѣ слался он Борис на его Терешкину кожу в его воровствѣ; и он Терешка на очной ставкѣ говорил и сквернил свою кожу и кости матерны своими словами, и мать он свою родную матерными словами тѣм с<к>вернил погаными. И в том истец и отвѣтчик имались за вѣру <...> истец слался в том, что де тот Терентей кожу свою и кости свои, мать свою сквернил словами и бранит матерны себя, на осадного голову Стефана Ѳедорова сына Селиверстова да съѣзжіе избы на подъячего Игнатъа Ѳедотова. И отвѣтчик Терентей в том на осадного голову Стефана Федорова, что Терешка кожу свою и кости и мать свою не с<к>вернил и матерны себя не бранил <...> слался ж; а на подъячего Игнатъа он Терешка не слался» [Титов, 1911, с. 77].

Совершенно очевидно, что слово *кожа* в первой фразе репрезентирует сочетание *кожа и кости*, т. е. выступает именно как компонент этого сочетания, как результат его компрессии. Между тем выражение *кожа и кости* представляет собой древнее фразеологическое единство (образовавшееся, по-видимому, еще в индоевропейском праязыке), семантика которого определяется, можно думать, представлением об облике мертвого тела (отсюда вторичное значение худобы, крайней изможденности и т. п. в случае применения этого выражения к живому человеку — ср. выражение *живые мощи*, где имеет место такой же в точности семантический ход, т. е. реализуется та же метафора). Характерно вообще, что *кость* (*кости*) может выступать в значении ‘останки, тело умершего’, а также ‘род, племя’ [Срезневский, I, стлб. 1297–1298; Сл. РЯ XI–XVII вв., VII, с. 373; СРНГ, XV, с. 87; Даль, II, стлб. 452]; соответственно, *шевелить мертвые кости* означает ‘поминать усопших’ [СРНГ, XV, с. 88]. Последнее выражение имеет непосредственное отношение и к *к л я т в е к о с т ь м и*, т. е. прахом родителей, ср., например, характерное предупреждение против лжесвидетельства в случае клятвы такого рода: «*Не шевели даром костыми родителей!*» — говорит свидетель <подобной клятвы>. — *Страшна мука за мертвых!*» [Макаров, 1828, с. 197]. Отсюда *костить* означает ‘бранить’ [Макаров, 1846–1848, с. 127], *коститься* — ‘браниться, ругаться’ [СРНГ, XV, с. 75] и т. д.¹⁵

15 Отметим в этой связи выражение *мертвая клятва*, которое относилось, может быть, именно к клятве такого рода, т. е. означало клятву костыми. Ср.: «Мяртвымі кляцьбамі клянецца, што яна не брала» [Гринблат, 1979, с. 198].

Итак, выражение *кожа и кости* в цитированном тексте относится к останкам, труп. Вместе с тем осквернение «кожи и костей» матерной бранью понимается как осквернение родной матери — это прямо расшифровывается в тексте: «...сквернил свою кожу и кости матерны своими словами, и мать он свою родную матерными словами тѣм сквернил погаными <...> кожу свою и кости свои, мать свою сквернил» и т. п. — т. е. речь идет о т р у п е м а т е р и, о ко-шунственном осквернении родительского праха. Одновременно в данном тексте с предельной ясностью указывается на то, что матерная брань, в сущности, обращена на самого говорящего (ср. в особенности конструкцию: «...бранит матерны себя»); матерная брань, оскорбляя родителей говорящего, оскорбляет тем самым и его самого как представителя и продолжателя р о д а — можно сказать, таким образом, что в данном случае реализуется представление о человеке в его филогенетической сущности, в его отношении к роду. Это — одна из возможных семантических актуализаций матерной брани.

И в других судебных делах можно встретить указания на то, что матерная брань направлена на оскорбление рода, ср., например: «Стояли они <свидетели> на площади против города и то слышали, Иван Ратаев <...> лаял всякую неподобную лаю матерно с тѣм кто де тебя родил со всѣм родом» [АМГ, I, № 154, с. 179, 1622 г.]. Соответственно, в одном из вариантов рассмотренного выше (в § III–1) поучения против матерщины мы читаем: «Тѣм же скверным словесем скорбь велію прародителем своим сотворяет челоуѣк» [Марков, 1914, с. 25]. Именно в этом смысле следует понимать, по-видимому, цитированные выше (§ II–2) древнерусские тексты, где говорится, что матерщина бесчестит о т ц а и м а т ь, — во всех этих случаях речь идет, по-видимому, об оскорблении р о д а, т. е. в конечном счете о представлениях, связанных с культом предков.

6. С тем же комплексом представлений может быть связано и характерное поверье, что в результате матерной брани земля проваливается, о п у с к а е т с я и т. п., ср., например, «Йес’л’и мѣт’ирком зѣрууаис’с’и, на тр’и аршина з’имл’а н’ижит’», т. е. ‘Если матерно выругаешься, земля на три аршина опустится’ [Деулинский словарь, 1969, с. 290, 343]. Дальнейшее развитие этой темы мы имеем в уже цитированной полесской записи, где это представление связывается с культом Богородицы: «Матерна ругацца грех, ты мать-сыру землю ругаеш, патаму шта мать-сыра земля нас дэржыць, мать Гасподня ў землю уежае, п р а в а л и в а е ц ц а а т е т а й ругани...» [Топорков, 1984, № 9, с. 231].

Совершенно очевидно, что в основе подобных высказываний лежит представление о том, что земля раскрывается, размыкается, раз-верзается, разваливается от матерного ругательства. Это пред-

ставление может приобретать космические масштабы, т. е. описываться как мировой катаклизм, что мы и наблюдаем в цитированных выше (§ III–1) текстах: как мы видели, с матерной бранью устойчиво связывается мотив землетрясения, потрясения земли, которое воспринимается как закономерное и неизбежное следствие матерщины (ср.: «Ат дурнэй брани мать-сыра зимля здриганетца» [Добровольский, III, с. 116]). Ввиду отождествления Земли и Богородицы это представление естественно переносится и на Богородицу, ср.: «Аще который день челоуѣкъ матерно ругается <...> земля потрясется и мать Божія на престолѣ вострепещется» [Шереметев, 1902, с. 58; ср. также: Родосский, 1893, с. 426; Марков, 1914, с. 29, 30, 32, ср. с. 25];

Един человек однажды в день по-матерну избранится, —
Мать сыра земля потрясется,
Пресвятая Богородица с престола сотранѣтся.

[Успенский, 1898, с. 180; ср.:
Бессонов, VI, № 564, с. 71–72]

Соответствующие высказывания о Земле и Богородице, в сущности, выступают как синонимичные — одно дополняет другое.

В предельном случае это представление может принимать эсхатологический характер, т. е. непосредственно смыкаться с представлениями о конце света и Страшном суде. Когда протопоп Аввакум в своем толковании на XLIV-й псалом говорит о Никоне и его сторонниках: «Богородицу согнали со престола никоніян-еретики, воры, блядины дѣти» [РИБ, XXXIX, стлб. 458] — он описывает, в сущности, конец света, конец Святой Руси, бывшей (после падения Византии) единым оплотом православия во вселенной; характерным образом это описание совпадает с описанием катастрофических последствий, вызываемых матерной бранью, — в обоих случаях реализуются эсхатологические представления.

Совершенно так же мотив потрясения земли является обычным мотивом в духовных стихах о Страшном суде; одновременно здесь же говорится об огненной реке, пожирающей всю тварь земную и о пробуждении мертвых [см.: Бессонов, V, № 441–449, 451–467, с. 65–104, ср. также: Бессонов № 474, 475, 478, с. 116, 118, 125]. Ср., например:

Плачем, возрыдаем,
На смертный час погибнем!
Да будет последнее время:
Тогда земля потрясѣтся,

И камени все распадутся,

 Пройдёт река огненная,
 Пожрёт она тварь всю земную.
 Архангелы в трубы вострубят
 И мёртвых из гробов возбудят:
 И мёртвые все восстанут,
 Во един лик они будут.
 [Бессонов, V, № 458, с. 88–89]

Ср. еще:

Земля потрясется з гласа трубного,
 Не терпя страха того дня судного,
 И стихии все, от тоего места
 Подвигшися будут, я коже невеста.
 [Бессонов, V, № 467, с. 102]

В последнем стихе, видимо, имеется в виду потрясение как земли, так и отождествляемой с ней Богородицы («невесты»), что в точности соответствует представлениям о последствиях матерной брани. Вообще духовные стихи о матерной брани и о Страшном суде обнаруживают разительную близость, что очень наглядно проявляется в их названиях: так, стих о матерщине может называться стихом «О Страшном суде» [см., например: Варенцов, 1860, с. 159–160] и наоборот — стих о Страшном суде может именоваться стихом «О матерном слове» [см., например: Ржига, 1907, с. 66].

Сближение представлений о матерной брани с эсхатологическими представлениями объясняет и характерное поверье, что от матерного слова земля горит, ср. полесские свидетельства, которые по другому поводу мы уже отчасти цитировали выше: «Грэшно ругацца, сквэрняеш матэрь Божью и мать сваю и зёмлю. Вабшчэ нельзя ругацца — ты прасквярнил зямлю́, зямля́ пад табой гарыць»; «Як ругаецца, пад табой зямля гарыць, ты трогаеш з зямлі мать, з таго свету мать ты трогаеш...» [Полесский архив: Брянская обл., Стародубский р-н, дер. Картушино, 1982 г.]; «Пад нами земля гарыць: матки валим — матку родную ругаэм. Мы матку сыру землю праругаэм»; «Зямля гарыць ат нашых слоў, и буде гарэць, пакуль не правалица. Гаваряць, што ана гарыць на тры <километра>: „Ат вас, сукины дети, земля гарыць тры кыламетры!“ А ана па калены ўжэ гарыць»; «Зямля ат жаншчын гарыць, ат таго, што жаншчыны ругаюца:

„А идрить тваю налева“, „А ядять тваю мухи“, „Ёлки зялёные“» [Топорков, 1984, № 16, 17, 15, с. 232]. Образ земли, которая горит вследствие беззаконий человеческих, мы встречаем и в духовных стихах о Страшном суде:

Загорится мать сыра земля,
Совершится земля на тридевять локоть,
За наше велико согрешение,
За наше велико беззаконие.

[Бессонов, V, № 485, с. 159, ср. № 484, с. 157,
№ 483, с. 154; Варенцов, 1860, с. 154]

Загорится матушка сыра земля:
Со восхода загорится до запада,
С полуден загорится да до ночи.
И выгорят горы со раздольями,
И выгорят леса темные.

[Бессонов, V, № 477, с. 122]

Итак, образ горящей земли воплощает в себе представление о конце света. Образ этот непосредственно связан с поверьями об огненной реке, текущей в день Страшного суда (ср. об огненной реке: [Успенский, 1982, с. 58–59, 143–144]). Эсхатологические последствия матерной брани очень выразительно описываются в духовном стихе «О матерном слове» (частично уже цитировавшемся), где фигурирует как огненная река, так и колебания Матери Земли:

Вы, народ Божий-православный,
Мы за матерное слово все пропали,
Мать Пресвятую Богородицу прогневили,
Мать мы сыру-землю осквернили;
А сыра-земля матушка всколебается,
Завесы церковныя разрушаются,
Пройдет река к нам огненная,
Сойдет судия к нам праведная.

[Ржига, 1907, с. 66]

Мы видим, что последствия матерной брани могут описываться в эсхатологических терминах, дословно совпадая с описанием Страшного суда.

Необходимо отметить, что как мотив раскрытия земли, так и мотив огненной реки обнаруживает определенную связь с более общими мифологическими представлениями, прежде всего — с мифом о Громовержце. Соответ-

ственно, в духовных стихах «О Страшном суде» мы находим иногда описание того, как гром поражает землю — размыкание земли и огненная река предстают при этом именно как последствия громового удара:

Подымутся с неба волменский <молненный> гром,
Волменский петры <?> гром трикающий <?>
Приразит народу много грешного ко сырой земле,
Росшибет мать сыру землю на две полосы.
Роступится мать сыра земля на четыре четверти;
Протечет грешным рабам река огненна
От востоку солнца до запада,
Пламя пышет от земли и до небеси...

[Варенцов, 1860, с. 167; Бессонов, V,
№ 478, вариант, с. 134–135]

Мотив раскрытия, размыкания земли типичен и для похоронных причитаний; соответственно, и в этих текстах раскрытие земли может связываться с громовым ударом:

Расшиби-ко ты, громова стрела,
Еще матушку — мать сыру землю.
Развались-кось ты, мать сыра земля,
На четыре все сторонушки...

[Агренева-Славянская, III, с. 62]

Показательно в этом смысле и полесское поверье, где громовой удар связывается как с раскрытием, так и с оплодотворением земли: «И пака не вазбўде гром зямлі, то дошч не пойде. Як гром да маланья — земля же движэца, раствараэца. И пайдёт дошч» [Топорков, 1984, № 5, с. 230–231]¹⁶.

Мы можем констатировать, что матерная брань и громовой удар предстают как функционально эквивалентные явления, которым приписываются одни и те же последствия. В этом смысле представляется неслучайной ассоциация матерщины с грозой или громом, которая была отмечена выше (§ II–3).

16 Мифологические представления о землетрясении раскрываются в белорусском поверье, согласно которому земля покоится на рыбе и колеблется от ее движения; движение рыбы и, соответственно, земли может привести к концу света [Federowski, I, № 497, с. 163; ср.: Щапов, I, с. 111]. Поскольку рыба являет собой вообще один из образов мифологического Змея, т. е. противника Громовержца [см.: Успенский, 1982, с. 143, 146], мотив трясения земли оказывается косвенно связанным с Громовержцем.

Эта ассоциация становится более или менее понятной, если видеть в громовом ударе, раскрывающем («расшибающем») землю, отражение представлений о супружеских отношениях между небом и землей (см. выше, § III-3); ср. в этой связи поверье о весеннем размыкании земли во время первого грома [Успенский, 1982, с. 146–147], которое воспринимается, в сущности, как необходимое условие беременности земли, разрешающейся в конце концов урожаем. Соответственно, как матерная брань, так и громовой удар может символизировать представление о совокуплении с землей (понимаемой как женский организм), что и обуславливает их ассоциацию. Мотив совокупления с землей и мотив освобождения из земли, вообще говоря, связаны друг с другом: в обоих случаях реализуется представление о раскрытии, размыкании земли. Отсюда образ громового удара, раскрывающего землю, появляется в похоронных причитаниях и в духовных стихах о Страшном суде: тема пробуждения мертвых ближайшим образом соответствует при этом представлению о том, что матерная брань тревожит мертвецов (см. выше, § III-5).

7. Полученные выводы позволяют связать матерную брань с целым рядом других ругательств или проклятий. Так, например, представление о том, что земля проваливается под воздействием матерного слова, определенно соотносит матерные ругательства с такими ругательствами-проклятиями, как «Провал тебя возьми!», «Провалиться бы тебе в тартарары!», «Провалиться мне на этом месте!», «Каб я скрозь зямлі проваліўся!» и т. п. [Даль, III, стлб. 1230–1231; Макаров, 1828, с. 187, примеч. 7; Иваницкий, 1890, с. 11; Шейн, II, с. 512, 515; Добровольский, III, с. 37; Гринблат, 1979, с. 197, 198, 208, 219, 220; ср. еще: Номис, 1864, № 3792, 6761; Гринблат, 1979, с. 223, 226]. Совершенно так же представление о том, что земля горит от матерной брани, соотносит матерщину с таким проклятием, как «Щоб під ним и над ним земля горіла на косовий сажень!» [Номис, 1864, № 3795; Афанасьев, 1865–1869, I, с. 142], тогда как представление, что земля трясется от матерного ругательства, находит соответствие в пожелании: «О, щоб над тобою земля (за) тряслась!» [Номис, 1864, № 3796; Афанасьев, 1865–1869, I, с. 142]. Отсюда же может объясняться и такое украинское и белорусское ругательство, как «трясця твоей матері» («трасца тваёй мацеры», «трасца твае матары» — см., например: [Сержпутовский, 1911, с. 57; Гринблат, 1979, с. 235]). Слово *трясця* означает лихорадку, однако внутренняя форма этого слова обуславливает включение соответствующего ругательства в сферу матерной брани; соотношение с матерщиной особенно наглядно проявляется в таком аграмматическом выражении, как «трясця твою мать» (ср. в «Страшной мести» Гоголя в сцене безумия Катерины: «А хто мене не полюбить трясця его матерь!»),

в котором можно усматривать контаминацию двух ругательств — основного (традиционного) матерного ругательства и насылания лихорадки.

Поскольку матерщина ассоциируется с громовым ударом, отражая в конечном счете миф о Громовержце и о супружеских отношениях между небом и землей, в более далекой перспективе матерное ругательство оказывается возможным соотнести с ритуальным призыванием грома, выражающимся в проклятиях типа «Разрази тебя гром!» [Афанасьев, 1865–1869, I, с. 251; Афанасьев, 1865–1869, III, с. 505; Иванов и Топоров, 1965, с. 13; Добровольский, III, с. 37; Добровольский, 1905, с. 297; Сержпутовский, 1911, с. 58, 59; Гринблат, 1979, с. 200, 212, 222, 224, 225, 239, 240], ср. также «Соньце-б ты побило!», «Убей мяне соўнца провидныя!» и т. п. [Афанасьев, 1865–1869, I, с. 69, 251; Номис, 1864, № 3666; Добровольский, 1905, с. 297]. Характерны в этом смысле белорусские проклятия, где гром, подобно матерной брани, вызывает трясину: «Каб цябе пярун трас <или: забіў>!» [Гринблат, 1979, с. 225].

Как известно, формы проклятия определяют обычно характер клятвы: древнейшая клятва была, в сущности, самопроклятием, т. е. обречением себя в жертву, призыванием на себя кары в случае нарушения обета; не случайно слова, обозначающие клятву и проклятие, образуются у славян от одного корня [Клинггер, 1911, с. 32–33] и глагол *клясться* может иметь значение ‘проклинать’ [СРНГ, XIII, с. 335]. Поскольку матерная брань может выступать в функции проклятия (а также заклатья), соответствующие выражения кажется возможным связать с клятвой землей, хорошо известной по многочисленным этнографическим описаниям (см. вообще о клятве землей: [Афанасьев, 1865–1869, I, с. 146–149; Максимов, XV, с. 311, 314; Максимов, XVIII, с. 263–267; Смирнов, 1913, с. 274–275; Перетц, 1929, с. 919–921]). Этнографические свидетельства, сообщая подробные сведения относительно ритуалов, сопровождающих клятву землей (кладут землю на голову, берут ее в рот или в руку, едят землю, кусают ее, целуют землю и т. п.), не дают сколько-нибудь четких указаний относительно самой клятвы, т. е. ее словесного выражения; можно предположить, таким образом, что матерное ругательство в одной из своих функций и представляло собой подобную формулу.

Наконец, рассмотренный материал позволяет связать матерщину с богохульством, широко представленным в западноевропейских (романо-германских) ругательствах; ярким примером могут служить хотя бы итальянские ругательства, где в соответствующих выражениях хулился непосредственно Богородица (типа *Madonna puttana* или *Madonna troia* и т. п.). Иностранные наблюдатели, посетившие Россию в XVI–XVII вв., специально отмечают, что богохульство для русских нехарактерно, но что вместо этого они (русские) используют матерные выражения. По словам Герберштейна, русские «в клятвах

и ругательствах редко употребляют имя Божие... Общепринятые их ругательства наподобие венгерских...»; и далее приводится (в переводе) матерное выражение, употребительное как у русских, так и у венгров [Herberstein, 1557, л. 43 об.; ср.: Herberstein, 1557a, л. G/4; Герберштейн, 1988, с. 103; см. также ниже, § IV–2]. То же говорит и Олеарий: «При вспышках гнева и при ругани они не пользуются слишком, к сожалению, у нас распространенными проклятиями и пожеланиями с именованьем священных предметов, посылкою к черту <...> и т. п. Вместо этого у них употребительны многие постыдные слова и насмешки, которые я никогда бы не сообщил целомудренным ушам, если бы того не требовало историческое повествование»; далее следуют примеры русских ругательств, в основном матерных [Olearius, 1656, с. 191; ср.: Olearius, 1647, с. 130; Олеарий, 1906, с. 187]. В свете вышесказанного совершенно очевидно, что те и другие выражения — западноевропейские (богохульные) и славянские (матерные) — могут быть одного происхождения, т. е. восходить к общему источнику. В самом деле, и русская матерная брань, как мы видели (см. § III–1), может восприниматься как оскорбление Богородицы, поскольку представления о Богородице связываются с культом Матери Земли; иначе говоря, исходная идея об оскорблении Матери Земли, лежащая в основе матерного ругательства, переносится на Богородицу. Об этом определенно говорится в некоторых вариантах духовного стиха «Пьяница»:

Не велено матерным словом избраняться
Ни мужеску полу и не женскому:
Браним мы, скверним и поносим
Пресвятую Богородицу.

[Бессонов, VI, № 572, с. 98]

Пьяница матерним словом сквернится,
Бранится-ругается,
Он и не мать бранёт и ругает,
А по каждый час
Пресвятую Богородицу порицает...

[Бессонов, VI, № 575, с. 107]

О том же говорится и в стихе «Трудник»:

Матерным словом не бранитесь:
От матерного слова мы погибаем,
Мать Божию мы прогневаем.

[Бессонов, VI, № 593, с. 162]

Ср. также полесскую запись: «Багародица плачэ, што матку сваю ругаэш. А ругаюца — Багародицу ж ругають, и ў Хрыста, и ў Бога ругаюца. И ў Хрыста, ы ў Закон, ы ў Багародицу ругаюца: „Мать тваю такую, Багародицу“, — и ў Бога. Паэтому праругали ужэ Матэр Божаю, Багародицу» [Топорков, 1984, № 12, с. 231].

Итак, на основании произведенного анализа оказывается возможным установить семантические связи матерных выражений с целым рядом других ругательств или проклятий, как славянских, так и иноязычных.

IV. Субъект действия в матерном выражении: связь с мифологией пса

1. Выше была продемонстрирована связь матерной брани со славянским языческим культом; специальное внимание было уделено отражению здесь языческого культа Земли. При этом мы рассматривали объект действия в матерном выражении. Этот объект непосредственно обозначен, назван в тексте — словом *мать*, — и задача состояла, следовательно, в определении первичных (исходных) семантических связей, глубинной семантики, скрытой в данном названии; как было показано, это название первоначально относилось к Матери Земле. Напротив, субъект действия, как правило, явно не выражен в матерной фразеологии, и создается впечатление, что он вообще может актуализовываться различным образом.

Русский мат в настоящее время знает три основных варианта ругательства [ср.: Даль, I, стлб. 1304; Isačenko, 1965, с. 68], которые различаются по форме глагола: каждый вариант состоит из трех лексем — одних и тех же, — причем две последние лексемы всегда представлены в одной и той же форме, образуя стандартное окончание (<...> *твою мать*), тогда как форма первой лексемы (глагольной) варьируется. Здесь могут быть следующие возможности:

А. Личная форма глагола (*еб...*). Это, бесспорно, форма прошедшего времени; но какая именно? С наибольшей вероятностью она может быть опознана как форма перфекта, одинаковая для всех трех лиц; в этом случае она не содержит конкретного указания на лицо субъекта действия, но в данном контексте она может соотноситься либо с 1-м, либо с 3-м лицом ед. числа (об этом со всей определенностью говорит форма притяжательного местоимения *твою* — в случае 2-го лица ожидалась бы форма *свою*). Вместе с тем, в принципе, можно предполагать здесь и старый аорист (типа *ид*); в этом случае мы имеем форму 1-го лица ед. числа.

Б. Форма императива (*еби...*), которая, вообще говоря, предполагает либо 2-е, либо 3-е лицо ед. числа, но не 1-е; в сочетании с местоименной формой *твою* (а не *свою*) более естественно предположение о 3-м лице субъекта действия.

В. Форма инфинитива (*ети...*), т. е. неличная форма; в данном случае мы вообще не располагаем какой бы то ни было информацией о лице субъекта действия.

Между тем, в южнославянских языках преимущественно употребляется глагольная форма 1-го лица ед. числа настоящего времени, хотя соответствующий глагол может выступать и в 3-м лице. Подобная форма (1-го лица ед. числа настоящего времени) в свое время возможна была, кажется, и в русском языке, насколько об этом можно судить по записям иностранцев: так, Олеарий цитирует выражения *butzfui mat* или *but(z)fui matir* [Olearius, 1656, с. 190, 191], *butfui matir* [Olearius, 1647, с. 130], а также *je butzfui mat* [Olearius, 1656, с. 191, 195] или *ja butfui matir* [Olearius, 1647, с. 125]; при этом форма *but(z)fui mat (matir)* переводится «*ich schende deine Mutter...*» [Olearius, 1647, с. 130; Olearius, 1656, с. 191], или «*ich schende dirs...*» [Olearius, 1647, с. 130; ср. также: Олеарий, 1906, с. 186, 187, 192, 546, 547].

В западнославянских языках возможна как форма 1-го лица настоящего времени (например, в словацком), так и форма 3-го лица прошедшего времени (например, в польском).

Итак, славянские языки не дают вполне четких показаний относительно того, с каким лицом соотносилась глагольная форма.

2. Кто же мыслился как субъект действия в матерном выражении? Для решения этого вопроса А. В. Исаченко привлек исключительно ценное свидетельство Герберштейна [см.: Isačenko, 1965]. Говоря о русской матерной брани, Герберштейн отмечает, что русские ругаются на венгерский манер и приводит само ругательство в латинском переводе: «*Blasphemiae eorum, Hungarorum more, communes sunt: Canis matrem subagitit, etc*» [Herberstein, 1557, л. 43 об.], т. е.: «Общепринятые их ругательства наподобие венгерских: *Чтоб пес взял твою мать, и проч.*»; ср. в немецкой версии сочинения Герберштейна: «...schelten gemeinglichen nahend wie Hungern, *das dir die hund dein Muetier unrainigen*» [Herberstein, 1557a, л. G/4]. Как указывает Исаченко, латинская форма конъюнктива (*subagitit*) имеет значение пожелания или побуждения, которое в исходном русском тексте могло быть выражено формой императива или инфинитива [Isačenko, 1965, с. 70].

Итак, субъектом действия в полной форме матерного ругательства оказывается *пес (canis)*. Дошедшие до нас формы русских ругательств предстают

как усеченные, что в какой-то мере и обуславливает их многозначность. Это во всяком случае можно утверждать для выражений с глаголом в императиве или инфинитиве; что же касается выражения с глаголом в личной форме прошедшего времени, то здесь, вообще говоря, остается возможность соотносить его и с субъектом в 1-м лице.

Тезис о том, что именно пес является возможным (а может быть и единственным) субъектом действия в матерном выражении, представляется бесспорным; выводы Исаченко, сделанные на русском материале (он почти не выходит за его рамки), находят яркое и вполне достоверное подтверждение в других славянских языках. Они подтверждаются прежде всего древнейшими документально зарегистрированными формами матерной брани, представленными в южно- и западнославянских текстах начала XV в., а именно в болгаро-валашской грамоте 1432 г. (ДА МЖ ЕБЕ ПЬС ЖЕНЖ И МАТЕРЕ МЖ — [Bogdan, 1905, № 23, с. 43; Милетич, 1896, № 12/302, с. 51]) и в польском судебном протоколе 1403 г. (*cze pesz huchloszcz*, т. е. „niech cię pies uchłości” — [Brückner, 1908, с. 132]); см. об этих текстах выше, § II–4. В обоих случаях пес назван в качестве субъекта действия, и то обстоятельство, что показания древнейших источников согласуются со свидетельством Герберштейна, никак нельзя признать случайностью. Подобные же формы матерной брани широко представлены и в современных южнославянских и западнославянских языках, ср., например, болг. *еба си куче майката*, сербск. *јебо* (=жебао) *те нас* или польск. *jebałę pies* (такого рода форму цитирует и Исаченко [Isačenko, 1965, с. 70]); такая же форма, наконец, зафиксирована и в белорусском, т. е. восточнославянском языке (*ебаў яго пес* — [Сержпутовский, 1911, с. 56]).

Наконец, отражение той же фразеологии необходимо видеть и в таких ругательствах, как польск. *psia krew* (ср. также: *psubrat*, *psia jucha*, *psia dusza*, *psia para*, *psia kość*, *psi syn*, *psi naród*, *psie pokolenie*, *psie łajno*, *psie mięso*, *psia noga* и т. п.)¹⁷ или рус. *песий род* (ср. также: *песья лодыга*), болг. *кучешко семе* (ср. также: *кучешко племе*). Выражения такого рода могут непосредственно связываться с матерью, ср. польск. *psia ci mać była* [Franko, 1892, с. 756] или *psia cię*

17 Замечательно при этом, что выражение *psia krew* и соотнесенные с ним выражения могут не восприниматься как оскорбление (ср.: *psia krew kochana* — [Franko, 1892, с. 756]); это в точности соответствует восприятию матерной брани у русских, ср. выше, § I–2. Приведенные польские выражения почерпнуты из работ Франко [Franko, 1892, с. 756; 1895, с. 116], Густавича [Gustawicz, 1881, с. 154], а также из словарей Карловича и др. [Karłowicz, V, с. 412], Дорошевского [VII, с. 685]; Франко ссылается при этом и на аналогичные немецкие выражения, типа *Hundeseele*, *Hundstoffs* и т. п. Отметим еще, что некоторые из цитированных польских ругательств находят прямое соответствие в словенских ругательствах — таких как *pasja para* или *pasja noga* [Pleteršnik, II, с. 11]; польск. *psia jucha* ближайшим образом соответствует укр. *собача юха* [Гринченко, IV, с. 163].

mać, psia mać [Karłowicz, V, с. 412; Doroszewski, VII, с. 685]; последнее выражение, по-видимому, соотносится с *jebana mać*. С тем же комплексом представлений опосредованно связано, очевидно, и такое выражение, как *сукин сын*. Характерно в этой связи, что в Полесье «сукиным сыном» называют того, кто матерится, ср. отклики на матернюю брань, зарегистрированные в данном регионе: «Сукин сын, сучку кручо́наю ругаэш, ты матку сваю ругаэш, а не мяне. Ай, матку тваю такую!», ср. также: «Сукин ты сын, матку сваю ругаэш сучку кру́чанаю!» или «Сукина доч, скулу б юй, што сукина сына радилá!» ([Топорков, 1984, № 13, с. 231]; *скула* — ‘чирей’). Связь женщины с псом как бы превращает ее в суку; при этом поскольку матерная брань соотносится вообще с матерью говорящего (см. об этом выше, §§ III–2, III–5), говорящий сам оказывается «сукиным сыном».

3. Итак, матерное ругательство может соотноситься — эксплицитно или имплицитно — со псом как субъектом действия. Но наряду с этим мы имеем ясные указания, что субъект действия может мыслиться и в 1-м лице.

Как это понимать? и как согласовать эти факты?

Разгадку находим в том же древнерусском поучении против материщины («Повесть св. отец о пользе душевной всем православным христианом»), в котором засвидетельствована связь матерной брани с культом Матери Земли и которое мы специально рассматривали выше, см. § III-1. В этом поучении матерной брани приписывается п е с ь е п р о и с х о ж д е н и е: «И сїа есть брань пєсїа, псом дано <по другому списку: дана> есть лаяти, христїаном же отнюд подобает беречися от матерна <слова>» [Родосский, 1893, с. 425-426; ср.: Марков, 1914, с. 28; РГБ, Больш. № 88, л. 42; РГБ, Больш. № 322, л. 34 об.; ГПБ, Погод. № 1603, л. 461 об.; ИРЛИ, Латг. № 79, л. 130 об.; ИРЛИ, оп. 24, № 102, л. 11]. Ср. еще: «А сїа бранѣ» псом дана есть, а не православным хртїяном» [РГБ, Больш. № 422, л. 382 об.]; «Дано бо есть псом лаяти, понеже бо таковїи скоти на то учинени суть; нам же православным христїаном, отнюд такового дьяволя злохитрства и сквернаго матерня лаянїя довлѣет всячески хранити себе» [Марков, 1914, с. 24]; «А сїа брань псом дана лаеть; а православным христїаном отнюд беречися подобает от такового матернаго слова» [ГИМ, Вахр. № 453, л. 2; ср.: Марков, 1914, с. 32; ИРЛИ, Северодв. № 410, л. 44 об.; ИРЛИ, Лукьян. № 2, л. 288 об.]¹⁸. В менее ясных выражениях о том же говорится и в апокрифическом слове о матерной брани, с которым явно связано по своему происхождению сейчас цитированное поучение: «Глаголет Господь пречистыми

18 Это утверждение представлено не во всех версиях данного поучения. Существенно, вместе с тем, что оно содержится в ряде наиболее ранних его списков [см.: Марков, 1914, с. 24, 28; РГБ, Больш. № 22, л. 382 об.].

Своими устами: аще кто во имя Мое вѣрует, тому челоуѣку не подобает матерно бранится, ибо оное слово, писаніе глаголет, псіе лаяше, который <sic!> лається во всякое время, а вы челоуѣцы» ([Шереметев, 1902, с. 58]; см. вообще об этом тексте выше, § III-1)¹⁹.

То же представление отразилось и в глаголе *лаять*, который означает как 'latrare (лаять, брехать — о собаке)', так и 'maledicere, objurgare (бранить, ругать — о человеке)'; связь этих значений прослеживается и в других славянских языках, а также в греческом, латинском, санскрите [ср.: Фасмер, II, с. 468-469; Потебня, 1914, с. 157], и есть все основания полагать, что данная метафора относится к очень ранней стадии языкового развития — во всяком случае она, бесспорно, была уже в праславянском²⁰. Оба значения представлены и в других глаголах, относящихся к собачьему лаю — таких, например, как *брехать*, *брешишь*, *гавкать*, *звягать* и т. п. [Даль, I, стлб. 312, 1682; СРНГ, III, с. 178; СРНГ, VI, с. 84; СРНГ, XI, с. 225]. Мы вправе считать, что второе из этих значений связано прежде всего именно с матерной бранью и лишь опосредованно — с бранью вообще. Таким образом, в семантике глагола *лаять* и его синонимов выражена, в сущности, та же мысль о том, что матерная ругань представляет собой не что иное, как песий лай; это отождествление человеческой и песьей речи в од-

- 19 В сказании о чуде, бывшем в Тобольске в 1661 г. в день Казанской Божьей Матери, дьячку Иоанникию, читавшему на клиросе, является некий свяtitель и говорит ему, что люди впадают в грех «мѣрную брань лающе яко псы и тоя ради скверные брани сама Владычица наша трепещет не-престолно <!> день и ночь со всеми небесными силами» [РГБ, Унд. № 643, л. 394; ср.: РГБ, собр. ОИДР № 213, л. 5]; представление о том, что Богородица на престоле трепещет от матерной брани, широко распространено (см. выше, §§ III-1, III-6).

Ср. в Статуте Казимира Великого XV в. «хто кому м(а)т(е)ри лаеть <...> а не о(т)зоветь <...> тогды имееь речи солган яко пес» [Сл. стук. яз., II, с. 140]. В данном случае актуализируется и связь пса с идеей о б м а н а (см. наст. работу, экскурс I); так или иначе, и в этом случае проявляется исходная соотнесенность матерной брани с псом.

- 20 Сказанному не противоречит то обстоятельство, что связь указанных значений лучше представлена в восточнославянских языках, чем, например, в южнославянских. Так, для южнославянских языков не столь характерно значение «бранить, ругать»; в свою очередь, данный глагол приобретает здесь специфическое значение «подстергать, сидеть в засаде», нехарактерное для восточнославянских языков [Соболевский, 1910, с. 166, примеч. 1; Мещерский, 1978, с. 21]. Значение «бранить, ругать» может переходить в более общее значение «гневаться», которое южнославянские книжники считают характерным для русского употребления; по словам Константина Костенечского (XV в.), русские молились Богу, говоря: «*Не лаи на ме хосподине, си рѣч не караи ме, или не раздѣражаице на ме*» [Ягич, 1896, с. 109, ср. с. 89]. Действительно, в древнерусской «Пчеле» читаем: «*рыцѣмъ къ своени дѣиѣ бѣ лають намъ нынѣ*», где глагол *лають* соответствует греч. *ὀβριζέι* [Семенов, 1893, с. 185].

ном случае выражается в языке (будучи закреплено в значении слова), в другом — в тексте (будучи предметом специального рассуждения на эту тему).

Совершенно так же глагол *собачить(ся)* выступает в значении ‘бранить(ся) непристойными словами’ [Подвысоцкий, 1885, с. 160]; ср. также *собачливый* как эпитет матерщинника²¹, *Обругай* как собачью кличку [Потебня, 1914, с. 158] и т. п.; и в этом случае поведение псов отождествляется с поведением людей, которые матерно ругаются. Между тем, в южнославянских языках в значении ‘бранить(ся), ругать(ся)’ выступает глагол типа серб.-хорв. *псовати (се)*, по-видимому, совпадающий по своей внутренней форме с глаголом *собачить(ся)*, ср. серб.-хорв. *псовати мајку* ‘материть’, *псовна, псовање, псѡвка, псост* ‘(матерная) брань, ругань, ругательство, etc.’; *псѡвач* ‘сквернослов’ или болг. *псувам* ‘ругаться, сквернословить’, *псувня* ‘(матерная) брань, ругань, ругательство’, *псувач* ‘сквернослов’ и т. п. Равным образом и в старопольском языке был глагол *psać* ‘ругать, бранить, оскорблять’ [Сл. стпольск. яз., VII, с. 389]²²; показательно вместе с тем, что *jebać* и *łajać* могут выступать в польском языке как синонимы, означая ‘бранить, ругать’ [Sławski, I, с. 541]. Дальнейшее семантическое развитие нашло отражение, по-видимому, в польск. *psuć się* ‘портить’; аналогичное значение характерно и для рус. *псуть (псовать)* или *собачить* [Даль, III, стлб. 1400; Даль, IV, стлб. 334; ср.: СРНГ, X, с. 364], так же как и для нем. *verhunzen* (от *Hund* — [Фасмер, III, с. 398]). Характерно, что укр. *псувати* означает как ‘бранить’, так и ‘портить’ [Гринченко, III, с. 496], подобно тому как и рус. *собачить* объединяет оба этих значения, ср. еще белорус. *псуваць* ‘портить, вредить, губить; повредить чести и имени стороннего’ [Никифоровский, 1897, примеч. 35]; между тем, в чешском языке *psouti* означает ‘лаять’, ‘бранить’ и ‘портить’ [Сл. чешск. яз., IV, 2, с. 513]. Такого же рода семантическая эволюция представлена в кашубском, где *jābas* означает ‘портить’ [Sychta, II, с. 65]; ср. в этой связи рус. просторечное *портить* ‘лишать невинности’ [БАС, X, стлб. 1401]. Ср. еще польск. *psota* ‘проказа, озорство’: можно предположить, что в основе данного слова лежит представление о беззаконной сексуальной связи, которое и объединяет семантику данного слова с общим значением матерного выражения²³. Возможна, впрочем, несколько иная трактовка приведенных форм (с корнем *пс-*), согласно которой сближение их со словом *пес* имеет вто-

21 Ср., например: «таки жонки матюгацки, таки уж собацливы», «така матюклива, така собацлива» и т. п. [Арх. словарь, s. v. *матюгачка, матюкливый*].

22 Составители старопольского словаря толкуют слово *psać* как ‘оскорблять, обзывая кого-либо псом’ („aliquem cum contumelia canem appellare“), но такая конкретизация значения не подтверждается тем материалом, который фигурирует в словарной статье.

23 Ср. такие выразительные сочетания в польских текстах XV в., как *psota fornicacio* или *concupiscencia psothi* [Сл. стпольск. яз., VII, с. 391].

ричный характер (см. об этом ниже, § IV-4.2, в связи с обсуждением этимологии слова *пес*). Для нас достаточно констатировать во всяком случае сам факт сближения такого рода.

Итак, матерная брань, согласно данному комплексу представлений (которые отражаются как в литературных текстах, так и в языковых фактах), — это «песья брань»; это, так сказать, язык псов или, точнее, их речевое поведение, — лай псов, собственно, и выражает соответствующее содержание. Иначе говоря, когда псы лают, они, в сущности, бранятся матерно — на своем языке; матерщина и представляет собой, если угодно, перевод песьего лая (песьей речи) на человеческий язык. В этой связи, между прочим, заслуживает внимания апокрифическое сообщение о Симоне волхве, помещенное в летописи под 1071 г. в контексте рассказа о языческих волхвах: «при апостолѣхъ <...> бысть Симонъ волхвъ, еже творяше волшъствомъ псомъ глаголати чловѣчскыи» [ПСРЛ, I, 1, 1926, стлб. 180]. Имеется в виду Симон волхв, упоминаемый в «Деяниях апостолов» [VIII, 9-24], однако он явно отождествляется в данном случае со славянскими языческими волхвами²⁴. Таким образом, языческим волхвам приписывается, по-видимому, способность превращать песьи лай в человеческую речь; есть основания предполагать, что результатом подобного превращения и является матерная ругань: связь матерщины с языческим культом выступает вообще, как мы уже знаем, очень отчетливо (см. выше, § II-2). Наряду со свидетельствами о превращении песьего лая в человеческую речь, мы встречаем в славянской письменности и свидетельства о противоположном превращении; так, в Житии св. Вячеслава (по русскому списку) читаем: «друзіи же изменивше чловѣчскыи нравъ, пескы лающе въ гласа мѣсто» [Сл. стсл. яз., III, с. 522]²⁵; ср. белорус. проклятие: «Каб ты, дай божачка, на месяц брахаў» [Грин-

24 Ср. апокрифическое «Прение Петрово с Симоном волхвом», где упоминается пес, говорящий «человеческим гласом» [Лавровский, 1858, с. 15; Измарагд, 1912, I, л. 80]. Отметим в этой связи народные поверья о людях, которые знают собачий язык [см., например: Романов, IV, № 81, с. 142, ср. № 63, с. 218]. Любопытно, что в одном азбуковнике XVII в. («Книга, глаголемая гречески алфавит» — [БАН, Арх. д. 446]) мы находим словарную статью «Скиноглосса — собачий язык» (л. 208).

25 Равным образом в греческом по своему происхождению Житии св. Анина разбойник, одержимый бесом, начинает лаять по-собачьи. Ср. соответствующий текст в старославянском переводе, по Супрасльской рукописи: «отъ дѣла лѣжава пораженъ. нача самовиднѣ. рѣцѣ опакы съвазоуа си. и на обличеные начатию нечѣстїа своего съврашати сѧ пьсьскы же. лаа. и пѣны из оустъ тѣшѣа» [Супр. рук., с. 560]. Исходный греческий текст, к сожалению, неизвестен.

В древнегреческой магии имитация собачьего лая служила для того, чтобы вызвать Гекату, которая ассоциировалась вообще с собакой ([Scholz, 1937, с. 43]; ср. наст. работу, экскурс I).

блат, 1979, с. 216]²⁶. Итак, песий лай и человеческая речь явно соотносятся (коррелируют) друг с другом, подобно тому, как определенным образом соотносятся между собой собака и человек²⁷.

Отсюда именно объясняется возможность ассоциации субъекта действия в матерном выражении как с 1-м лицом, так и со словом *пес*: обе эти возмож-

26 В 1680–1690-е гг. архимандрит Симонова монастыря Гавриил Домецкий заставлял водить провинившегося монаха на веревке по трапезе и л а я т ь по - с о б а ч ь и (‘бrehать’, как ‘бrehал’ он на архимандрита) [Харлампович, 1914, с. 290, примеч. 6; ср.: Яхонтов, 1883, с. 13]. Здесь имеет место реализация метафоры (бrehать=ругать, клеветать, обманывать), но, вместе с тем, и спорадическая актуализация языческих представлений, как это характерно вообще для культуры барокко: в историческом контексте это выглядит как приобщение к анти-поведению и одновременно как религиозное разоблачение, т. е. о б л и ч е н и е в я з ы ч е с т в е. Подобный обычай существовал в свое время в Польше: уличенных в клевете заставляли «лезть под стол и лаять там по-собачьи в знак того, что они и прежде вращались как собаки» [Потебня, 1914, с. 158]; на польский обычай, вероятно, и ориентировался Гавриил Домецкий, выходец из Юго-Западной Руси. Польская практика также имеет, в сущности, характер разоблачения, которое может рассматриваться в принципе и как обличение в язычестве. И позднее, в 1767 г., Екатерина II повелевает расстричь бывшего митрополита Арсения Мацеевича и переименовать его в «Андрея Брехуна». Во всех этих случаях обыгрывается прежде всего метафорическое значение глагола *бrehать*, связанное с ложью, клеветой (ср. наст. работу, экскурс I); это значение не противоречит общей семантике бранного выражения, а скорее представляет собой ее частное проявление. Для нас существенно, что каждый раз имеет место символическое уподобление человека псу по признаку речевого поведения; такое же уподобление прослеживается, как мы видели, и в представлениях о матерной брани. Вообще об уподоблении человека псу см. ниже, § IV-4 наст. работы.

27 По белорусской легенде, собака некогда была человеком [для типологических параллелей ср.: Лукина, 1983, с. 227; Иванов, 1964, с. 252; см. также: Кулемзин и Лукина, 1973, с. 25–26; Кулемзин, 1976, с. 45; Кулемзин, 1984, с. 160], причем служила сторожем в раю; она «сбrehала», т. е. солгала, и за это Бог превратил ее в собаку: «Собака быв чаловек: у рай быв сторожом, — сперва, ще от Адама. Али нешто ўкрав, проштрапився, да й збрахав. Тоды Бог кажець: ну, будзь жа ты собаком! Дык ён и став собаком. И цяпер двора сцережець и брешець. Во й собака» [Романов, IV, № 24, с. 168; ср.: Гнатюк, 1902, № 85, с. 76]. Согласно другой легенде, записанной на Украине, когда Христос ходил по земле, мальчик погнался за ним, лая подобно собаке; за это собака должна лаять до скончания века [Чубинский, I, с. 52–53]. Характерно, что в обоих случаях греховность собаки связывается именно с лаем («бrehанием»). Ср. еще пословицу: «Не бей собаки, и она была человеком» [Даль, IV, стлб. 334]. Соотнесенность собаки и человека проявляется, между прочим, в обыкновении называть детей щенками и т. п. Так, например, в Полесье взрослые при обращении к детям называют их *цицик* (от *цюця* ‘собака’), *кутюнічка* и т. п. [Полесский архив: Ровенская обл., Дубровицкий р-н, дер. Лесовое, 1978 г.; Ровенская обл., Рокитновский р-н, дер. Каменное, 1978 г.]; ср. еще *щенок* ‘молокосос’ [Михельсон, II, с. 546, № 10]; *пащенок* ‘молокосос’ [Даль, III, стлб. 63], ‘испорченный малолеток’ [Смирнов, 1901, с. 127].

ности не противоречат друг другу. В самом деле, матерная брань — это «песья брань», т. е. предполагается, что псы матерно бранятся, говоря о себе в 1-м лице; между тем, человек может либо повторять, воспроизводить «песью брань», либо употреблять те же выражения, говоря о псе в 3-м лице, т. е. приписывая ему роль субъекта действия. Таким образом, выбор между 1-м и 3-м лицом зависит, так сказать, от точки зрения: матерное ругательство может произноситься как от своего лица (с точки зрения человека — в этом случае субъектом является пес, т. е. субъект действия мыслится в 3-м лице), так и от лица самого пса (с точки зрения пса — в этом случае субъект действия мыслится в 1-м лице). В последнем случае человек как бы имитирует поведение пса, «лает» подобно тому, как лают псы.

Поскольку предполагается, что псы, когда лаются, матерно бранят друг друга, обзывание «псом» может приобретать особый семантический оттенок, ассоциируясь с матерной руганью («лаянием»). Ср. сообщение I-й Новгородской летописи под 1346 г. «Того же лѣта приѣха князь великии Литовьскии Олгерд, с своею братією с князи и с всею Литовьскою землею, и ста в Шелонѣ на усть Пшаги рѣкы, а позываа Новгородцев: хощу с вами видитися <в других списках: битися>, л а я л м и посадник ваш Остафеи Дворянинец, н а з ы в а л м я п с о м» [ПСРЛ, III, 1841, с. 83]; ср. в Златоструе XII в.: «**аще ны кѣто, имена кыдага речеть: псе...**» [Срезневский, II, стлб. 1778]. Отметим еще в этой связи старопольское выражение *psy dawać* 'aliquem cum contumelia canem appellare' [Сл. стпольск. яз., VI, с. 118], ср. укр. *вибрав му пса* 'выругал, выбранил' [Гринченко, III, с. 147], а также белорусский отзыв о бранящемся человеке: «Ату! (или: Во саба-чуга!) у яго са рта па сабаки скачуть» [Добровольский, III, с. 47; Добровольский, 1914, с. 854]; в подобных случаях может иметься в виду как прямое обзывание псом, так и матерная брань постольку, поскольку она ассоциируется со псом.

Восприятие пса как субъекта действия в матерном выражении может объяснять мотив отсылки к собакам в разного рода ругательствах, типа «Да ну его к собакам!» и т. п. [Полесский архив: Черниговская обл., Репинский р-н, дер. Великий Злеев, 1980 г.], ср. также выражение «Пес его знает» (или соответствующее полесское «Воўк его знае» — [Полесский архив: там же]). Показательно, что цитированные фразеологизмы коррелируют с такими же в точности выражениями, где на месте слова *пес* (или *собака*) представлено непристойное слово со значением 'membrum virile': соответствующие слова выступают в одном и том же контекстном окружении, т. е. замещают друг друга, явно ассоциируясь по своему значению²⁸.

28 Заслуживает внимания в этой связи специфическая полисеманτικότητα глагола *собачить(ся)*, объединяющая его с obscene лексикой: подобно другим словам, так или иначе связанным с матом, глагол этот окказионально может принимать самые разнообразные значения. Констатируя

3.1. Соотнесение матерной брани с псом как субъектом действия проявляется в ряде моментов, объединяющих восприятие пса и матерщины. Так, например, подобно тому, как матерная брань служит средством защиты от нечистой силы (см. § II-3), собачий лай отгоняет демонов — соответствующие поверья зарегистрированы, в частности, на Украине и в Белоруссии, а также в Германии и Греции [см., например: Franko, 1892, с. 757; Романов, IV, № 51, с. 89; Клинггер, 1911, с. 251-252, 261]; собачий лай часто сопоставляется при этом с пением петуха, а также с колокольным звоном²⁹. Вместе с тем, по южнославянским поверьям собака своим лаем пугает мертвецов [Клинггер, 1911, с. 261] — в точности так же, как матерная брань тревожит покойников (см. о матерщине в этой связи § III-5). Аналогичное восприятие матерной брани может

эту особенность русской obscenity лексики, Дрейзин и Пристли пишут: «A *mat* verb can mean *any* intensive action from the total set of actions, and will acquire a specific meaning from this total set according to its morphological pattern and according to the contextual pattern of verbal complements, the lexical items occurring in these complements, and the whole context»; соответственно для таких глаголов предлагается термин *PRO-verbs*: «Pro-verbs are substitutes for verbs» [Dreizin & Priestly, 1982, с. 241, 234; ср. еще: Ward, 1982, с. 21-23]. И далее авторы замечают: «It should be mentioned that there is at least one non-obscene colloquial Russian verb which acts as a PRO-verb in the same way as *mat* verbs, namely *sobáčit' (sja)*. Thus, *prisobáčit'* may be used instead of *prišít'* „to sew on“, or instead of *pribít'* „to nail on“, indeed instead of the more general verb *pridélát'* „to attach to“; *otsobáčit'* replaces *otkryt'* „to open“, *otporot'* „to tear off“; and so on. As with *mat* verbs, these examples may be multiplied with various prefixes and with various kinds of contextual complements» [там же, с. 242]. Мы вправе думать, что эта особенность глагола *собачить(ся)*, объединяющая его с матерной лексикой, не случайна: употребление данного глагола отражает, можно думать, употребление отыменного глагола, производного от слова со значением ‘*membrum virile*’. Ср. в этой связи замечания относительно этимологии слова *пес* в § IV-4.2 наст. работы.

- 29 Ср. представление о том, что ведьмы боятся собак [Афанасьев, 1865-1869, I, с. 734; Moszyński, II, 1, с. 559; Кулишич, Петрович и Пантелич, 1970, с. 232]; то же говорят о лихорадке и других болезнях, которые воспринимаются при этом как разновидность нечистой силы [Потебня, 1914, с. 226; Миллер, 1876, с. 208; для типологических параллелей см.: Scholz, 1937, с. 10-12 — о греках и римлянах; Крейнович, 1930, с. 48-49 — о нивхах]. Ср. в этой связи апокрифическое «Сказание, како сотвори Бог Адама», где собака лает на дьявола [Кушелев-Безбородко, III, с. 13]. Способность чужать нечистую силу и отпугивать ее приписывается иногда некоторым специальным разновидностям собак [см.: Афанасьев, 1865-1869, I, с. 734; Moszyński, 1931; Moszyński, II, 1, с. 559, 611; Клинггер, 1911, с. 260-261; Гринченко, IV, с. 543; Чубинский, I, с. 53, 198; Якушкин, 1983, № 232, с. 111]. Так воспринимаются, в частности, «четыреглазые» собаки, т. е. собаки с отметинами над глазами; замечательно при этом, что аналогичное представление наблюдается у иранцев, индусов, германцев, а также у угро-финских и африканских народов [Willman-Grabovska, 1934, с. 36-39; Kammenhuber, 1958, с. 303; Миллер, 1876, с. 203-205; Рапопорт, 1971, с. 30; Снесаев, 1969, с. 319, 322; Kretschmar, II, с. 3; Güntert, 1932, стлб. 476-477; Frank, 1965, с. 209-213].

проявляться и в русских гаданиях, где лай собак предвещает замужество [см., например: Смирнов, 1927а, № 390-401, 458-459, 477, с. 65-66, 69, 71; Никифоровский, 1897, № 324, 326, с. 51; Богатырев, 1916, с. 73; Добровольский, III, с. 9].

Богохульный характер матерной брани, эксплицитно проявляющийся в распространениях основного матерного ругательства (когда, например, слово *мать* распространяется в *душу мать*, *бога душу мать* и т. д. и т. п. — [Drammond & Perkins, 1979, с. 20]), согласуется с представлением о псе, лающем на Бога или на небо (ср. укр. «Вільно собаці и на Бога брехати», польск. «Wolno psu na Pana Boga czekać», чешек. «Volno psu i na Boha láti» — [Čelakovský, 1949, с. 115, ср. с. 23; Adalberg & Krzyżanowski, II, № 354, с. 913; ср.: Потебня, 1914, с. 158; Номис, 1864, № 5190, 5191; Federowski, IV, № 7095, с. 269; Гринблат, 1979, с. 289; Чубинский, I, с. 52-53].

Наконец, мы имеем ряд свидетельств о том, что южные славяне, а также венгры в торжественных случаях к л я л и с ь с о б а к о й [см.: Du Cange, II, с. 96, s. v.: *per canem jurare*; Lasch, 1908, с. 51]³⁰; ср. греч. *νή* или *μή* (*tὸν κύνα* 'клянусь собакой!'³¹). Эти свидетельства заставляют вспомнить цитированное сообщение Герберштейна, который указывает, что русские бранятся так же, как венгры («Hungarorum more») и в качестве иллюстрации приводит бранную формулу именно с упоминанием пса (*Canis matrem tuam subagitet*): как нам уже приходилось отмечать, функция к л я т в ы непосредственно связана с функцией п р о к л я т и я, присущей вообще матерной брани (см. выше, § III-7). Показательно в этом смысле, что Стоглавый собор 1551 г. одновременно осуждает обыкновение клясться и лаяться, т. е. ругаться матерной бранью: «Иже крестіане кленутца и лаютца. Кленутца именем божіим во лжу всякими клятвами и лаютца <...>

30 Ср. в этой связи сообщение византийского хроникера (так называемого продолжателя Феофана — Theophanes continuatus) об обстоятельствах, при которых в 817 г. был заключен мир между византийским императором Львом V Армянином и болгарским князем Омортагом, когда византийский император принес клятву по болгарскому обычаю [Продолжатель Феофана, 1992, с. 18, ср. с. 271]. Из этого сообщения видно, что болгары совершали клятву над какими-то жертвенными собаками [см.: Златарский, 1907, с. 252-253, ср. с. 258]; Златарский скептически относится к этому сообщению, однако его скепсис едва ли оправдан — ср. в этой связи: [Кацаров, 1912, с. 115-119]. Для типологических аналогий см.: [Lasch, 1908, с. 50-52; Лукина, 1983, с. 231]. О жертвоприношении собаки у болгар см. еще: [Арним, 1933; ср.: Бешевлиев, 1936, с. 25-26; Трифонов, 1937, с. 264 и сл.]

31 Такова, между прочим, была обычная клятва Сократа, см., например, у Платона («Апология Сократа» 21е; «Горгий», 492b; «Государство», 592a). Считается, что Сократ клялся таким образом для того, чтобы не помянуть богов — упоминание богов в обычных разговорах он находил, видимо, неблагочестивым. В платоновском «Горгии» Сократ клянется «собакой, египетским богом», как бы подчеркнуто апеллируя к чужой традиции; тем не менее, такого рода клятва отражает, по-видимому, автохтонную архаическую традицию [ср.: Клиnger, 1911, с. 232].

всякими укоризнами неподобными скаредными і ѿгомерскими рѣчами еже не подобает хрестіаномъ, и во иновѣрцех таковое бесчиніе не творитца, како богъ трѣпить нашему безстрашію» [Стоглав, 1890, с. 67]; оба действия предстают в данном контексте как соотнесенные.

4. В наши задачи не входит сколько-нибудь подробное выяснение причин, определяющих соответствующее восприятие пса; детальное рассмотрение этого вопроса увело бы нас далеко в сторону. Отметим только возможность ассоциации пса со змеем, а также с волком: как змей, так и волк представляют собой ипостаси «лютото зверя», т.е. мифологического противника Громовержца [ср.: Иванов и Топоров, 1974, с. 57-61, 124, 171, 203-204], и, вместе с тем, олицетворяют злое, опасное существо, враждебное человеку (см. экскурс I).

Для нас существенно во всяком случае представление о нечистоте пса, которое имеет очень древние корни и выходит далеко за пределы славянской мифологии³². Это представление о нечистоте, скверности пса очень отчетливо выражено, между прочим, в христианском культе: пес как нечистое животное эксплицитно противопоставляется святыне (ср. евангельское: «не дадите святая псам» — [Мф. VII, 6]) и, соответственно, оскверняет святыню. В христианской перспективе псы ассоциируются с язычниками или вообще с иноверцами. Такое восприятие прослеживается уже в Новом Завете [ср.: Мф. VII, 6; XV, 26-27; Мк. VII, 27-28; Откр. XXII, 14-15]; отсюда у русских и вообще славян слова *пес* или *собака* означают иноверца, ср., в частности, устойчивое фразеологическое сочетание *собака татарин* [Даль, 1904, II, с. 66], отразившееся и в эпическом образе *собаки Калина-царя* (подробнее об этом образе см.: Яковсон, 1966, с. 64-81)³³. Цитированное выше высказывание князя Ольгерда

32 В апокрифическом «Сказании, како сотвори Бог Адама» Господь творит собаку из нечистот, причем создание собаки связывается здесь — знаменательным образом — с созданием человека и, вместе с тем, с борьбой Господа и Сатаны. Согласно этому апокрифу, Господь, сотворив Адама, оставил его лежащим на земле, после чего пришел Сатана и измазал Адама калом, тиною и соплями. Господь разгневался на дьявола и проклял его, «и діаволь исчезе, аки молнія, сквозь землю отъ лица Господня». «Господь же, снемъ съ него пакости Сотонины, и въ томъ сотвори Господь собаку, и смѣсивъ со Адамовыми слезами и теслоу <тесаком> очисти его аки зеркало отъ всѣхъ сквернь...» [Кушелев-Безбородко, III, с. 12-13]. Сотворение собаки предстает, таким образом, как очищение человека от скверны: человек и собака оказываются противопоставленными — в самом акте творения — как чистое и нечистое создание.

33 Отметим также равнозначные украинские клятвы: «сучий син буду» и «турецкий син буду» [Номис, 1864, № 6771-6772]. Ср. украинские поговорки: «Жид, лях и собака — все віра однака», «Ксѣндз, жид та собака — усе віра однака», «Невіра а собака, то єдна присмака» [Номис, 1864, № 8098-8100; Franko, 1895, с. 119].

(из I-й Новгородской летописи под 1346 г.): «Лаял ми посадник вашъ <...> назвал мя псом» [ПСРЛ, III, 1841, с. 83] может быть сопоставлено с аналогичным высказыванием короля Ягайла и князя Витовта (сына и племянника Ольгерда), которые, по свидетельству той же летописи (под 1412 г.), говорят новгородцам: «ваши люди нам лаяли, нас безчестовали и срамотилъ и нас погаными звалъ» [ПСРЛ, III, 1841, с. 105]. Итак, новгородцы ругали литовских князей, называя их «псами» и «погаными»; эти названия выступают как синонимы и, очевидно, обусловлены тем обстоятельством, что литовские князья воспринимались как иноверцы. Подобным же образом, польская песня называет «псами» мазуров (ср. вообще о соответствующем восприятии мазуров: [Потебня, 1880, с. 170; Franko, 1892, с. 755-756]), подчеркивая при этом, что они верят не в Бога, а в «рарога», т. е. в демоническое существо языческого происхождения (название *rarog* связано, возможно, с *Сварог*, т. е. с именем языческого божества — [Иванов и Топоров, 1965, с. 140-141]):

Oj i psy Mazury, da i psy, da i psy,
Oj szły na Kujawy, da i szły, da i szły.
Oj zobaczyły raroga da i myślały że boga.
[Kolberg, IV, с. 254-255]³⁴

Особенно показательно в этом отношении выражение «песья вера», которое бытует в славянских языках в качестве бранного выражения, относящегося к иноверцам, ср. рус. *песья вера* или *собачья вера* [Даль, I, стлб. 814], укр. *пся віра* или *соба́ча віра* [Гринченко, I, с. 239; Гринченко, II, с. 163; Гринченко, III, с. 496], польск. *psia wiara* [Franko, 1895, с. 118-119], сербск. *nasja vjera* [Караджич, 1849, с. 246], словенск. *pasja vera* [Pleteršnik, II, с. 11], болг. *куча вяра* [Славейков, 1954, с. 327]. «Песья вера» противопоставляется «крещеной», т. е. христианской вере и означает безверие [Даль, I, стлб. 814] или вообще отклонение от правильной веры³⁵. Ср. украинскую частушку:

- 34 Ассоциация пса и иноверца легла в основу сюжета былины «Грозный царь Иван Васильевич», где рассказывается о том, как Иван Грозный приказывает Малюте казнить своего сына, Федора Ивановича; Малюта убивает кобеля вместо царевича и приносит царю собачье сердце, говоря, что это сердце его сына; царь удивляется: «Да что же от сердца песей дух пахнѣ?» — и Маилюта объясняет: «Он закону-то был не нашево, Порядку был не хорошего, оттово ли от сердца песей дух пахнѣ» [Гильфердинг, III, № 244, с. 284].
- 35 Вместе с тем, как отмечает Тредиаковский в «Трех рассуждениях о трех главнейших древностях российских», так говорят о недобросовестных людях, т. е. о тех, кому нельзя верить. Ср.: «Сербы не добросовѣстныхъ людей бранятъ: *Пасія вера*, вмѣсто *Песія вѣра*» [Тредиаковский, III, с. 393, примеч. 2]. Соответственно, в русском блатном жаргоне сука означает представителя воровского мира, который преступил моральные устои:

Oj cyhane, cyhanoczku,
 Pesia twoia wira:
 Twoja žinka u seredu
 Sołonyну jiła!
 [Franko, 1895, с. 119] —

нарушение поста, обязательного по средам и пятницам, оказывается одним из признаков «песьей веры» (ср. белорус. *собащицця* ‘нарушать пост’ — [Носович, 1870, с. 598]); совершенно так же смерть без покаяния воспринимается как «собачья смерть» [Михельсон, II, с. 288, № 577].

В основе этого выражения («песья вера»), по-видимому, лежит представление о том, что как у собаки, так и у иноверца нет души в собственном смысле этого слова: «душа» и «вера» вообще непосредственно связаны по своей семантике, т. е. само понятие веры предполагает наличие души, и наоборот; душа собаки (или вообще всякого животного) и иноверца называется *пар* или *пара*, и, соответственно, выражение «песья пара» выступает в славянских языках как ругательство, синонимичное выражению «песья вера» и с ним коррелирующее, ср. польск. *psia para* [Franko, 1892, с. 756; Doroszewski, VII, с. 685], сербск. *nasja para* [Караджич, 1849, с. 246], словенск. *pasja para* [Pleteršnik, II, с. 11]. По русскому поверью, «У татарина, что у собаки — души нет, один пар»³⁶, ср. также: «В скоте да в собаке души нет, один только пар» [Даль, IV, стлб. 47]. Точно так же и словенцы полагают, что «Pes ima paro, ne dušo» и, вместе с тем, утверждают, что у турков «песья вера» (ср. выражение *turški pasjevêrec* — [Pleteršnik, II, с. 8, 11]). Итак, наличие души выступает как определяющий признак, разделяющий весь мир на две части, между которыми, в сущности, не может быть общения: противопоставляются не люди и животные, но те, кто имеют душу (а, следовательно, и веру), и те, у кого она отсутствует. По этому именно признаку собаки и объединяются с иноверцами: и те, и другие лишены общения с Богом (ср. чешск. пословицы «Pán Bůh psího hlasu neslyší», «Psí hlas do nebe nejde» или польск. «Psi głos nie idzie do niebios», укр. «Собаки голоса не идуть попід небеса» — [Čelakovský, 1949, с. 23; Adalberg & Krzyżanowski, II, № 301, с. 909; Номис, 1864, № 5193; Потебня, 1914, с. 158; Добровольский,

так называют вора, который нарушил воровской закон, вступив в сотрудничество с властями; замечательно при этом, что и сами «суки» могут называть себя таким образом, т. е. данная характеристика имеет абсолютную, а не относительную значимость.

36 Ср. аналогичное белорусское присловье, где вместо собаки фигурирует волк: «Ci Žyđ, ci wuđuk, to ūsiò ruđyno, bo i u Zyda duszy nima» [Federowski, I, № 1139, с. 237].

III, с. 117; Federowski, IV, № 7109, с. 270)³⁷, а тем самым и с людьми, объединенными верой³⁸. Поэтому, между прочим, считалось, что иноверцев нельзя хоронить на кладбище, но необходимо оставлять «псам на снадение»³⁹. То же говорит митрополит Петр относительно убитых «на поле» во время судебного поединка — как иноверцы, так и погибшие «на поле», т. е. умершие не по христиански, относятся к общей категории нечистых (заложных) покойников, и поэтому их предписывается «псом повреши» [Кушелев-Безбородко, IV, с. 187]; соответствующее представление отражается в белорусских проклятиях [Гринблат, 1979, с. 232, 235]. Предполагается, что такие покойники, будучи лишены общения с Богом, не попадают на Страшный суд [Успенский, 1982, с. 144], и, соответственно, они отдаются не Богу, но псам — выражение *собачья смерть* получает при этом двойной смысл: с одной стороны, это смерть без покаяния (см. выше), а с другой — смерть, предназначенная для собак.

Отсюда объясняется, может быть, характерное упоминание души в матерной брани, столь частое при распространении основного ругательства, типа русского «<...> в Бога душу мать» (см. выше, § IV-3.1), ср. еще белорус. *Ябу-ж*

37 В народной легенде Господь проклинает собаку, говоря ей: «Штоб ты цирковныа звону ни слыхала, у Божий храм ни хадила!» [Афанасьев, 1914, № 14, с. 100]. Генетически некоторые из цитированных пословиц могут отражать связь собаки с лунарным культом (см. § V-1 наст. работы).

38 Следует иметь в виду вообще, что понятие веры предполагает определенную социальную организацию. Вера связана с представлением о Божественном миропорядке и, следовательно, с организацией *мира* 'общины, общества'. Этимология слова *мир* при этом отражает индоевропейскую мифологию Митры; семантика этого слова воплощает именно «идею Божественного договора с людьми, реализованную в социальном (и пространственном) плане», ср. иранск. *mitra* в значении 'договор'; вообще основная функция Митры — объединение людей в особую социальную структуру (в «мир») и установление договора с ними [Топоров, 1973, с. 367-369]. Показательно соотнесение этих понятий в таких пословицах, как «мир, да Бог, да правда» или «мир да правда, человек да ложь» и т. п.

39 См. об этом в послании Посошкова к Стефану Яворскому [Срезневский, 1900, с. 35, 39, 40], а также в сочинениях протопопы Аввакума [РИБ, XXXIX, стлб. 760-761; Аввакум, 1979, с. 231]. Образ трупа, отданного на съедение псам и на растерзание птицам, вообще говоря, может быть заимствован из Библии: так Господь карает тех, кто отступил от его заветов [III Дар. XIV, 11, XVI, 4, XXI, 24; ср.: III Дар. XXI, 19, 23, XXII, 38; IV Дар. IX, 10, 36]. Вместе с тем, и греки, по свидетельству Гомера [«Илиада», XXII, 256-259, 335-336, 339-340, 349, 354; XXIII, 21], поступали таким образом с трупами тех, кого они считали недостойными погребения [ср.: Schlerath, 1954, с. 27]. Как бы то ни было, образ трупа, предоставленного псам и не подлежащего захоронению в земле, явно соотносится со славянскими языческими представлениями о чистоте земли и нечистоте пса.

Отметим, что на съедение псам было брошено тело Стеньки Разина после четвертования [см., например: Маньков, 1975, с. 75, 123, 126]; это отвечает восприятию Разина как колдуна.

тваю душу [Сержпутовский, 1911, с. 56] или старочешск. *Vyjebena duše* [Kott, I, с. 482]. Если признать, что субъектом действия является пес, — соответствующее высказывание символизирует отлучение от веры и, тем самым, превращение в пса.

В свое время в Московской Руси существовал специальный «Чин на очищение церкви, егда пес вскочит в церковь или от неверных войдет кто», который был отменен в результате реформ патриарха Никона [Никольский, 1885, с. 297-306; ср.: РИБ, VI, № 32, 124, 134, с. 257, 869, 922; РФА, № 140, с. 514-515; Смирнов, 1913, прилож., с. 148, № 140, а также с. 404-412; Мансветов, 1882, с. 148-149]⁴⁰; итак, присутствие пса оскверняет церковь (святое место), подобно тому как оскверняет ее присутствие иноверца — пес и иноверец объединяются именно по признаку нечистоты⁴¹. Точно так же духовному лицу в принципе запрещалось держать собаку. Вместе с тем, чернец, нарушающий канонические постановления, может нарицаться псом, а также медведем [Смирнов, 1913, прилож., с. 36, № 40-41]⁴²; знаменательно в то же время, что

40 Отмена этого чина при Никоне может быть поставлена в связь с тем обстоятельством, что подобного обычая не было в Юго-Западной Руси [ср.: Никольский, 1885, с. 304]: как известно, никоновские реформы в значительной степени сводятся к ориентации именно на югозападнорусскую церковную традицию [см.: Успенский, 1987, с. 289 и сл.]. По свидетельству Никольского, подобное правило не встречается в греческих требниках, где может предусматриваться возможность осквернения церкви неверными, но отсутствует упоминание о псе [Никольский, 1885, с. 297-298]. Смирнов, впрочем, цитирует аналогичное греческое правило с упоминанием пса, но любопытно, что правило это принадлежит не греку, а славянину [Смирнов, 1913, прилож., с. 406, 409].

Вместе с тем, аналогичное отношение к собаке наблюдается и в Древней Греции, где собаки не допускались в определенные места, почитавшиеся как святые; так, в частности, они не допускались на остров Делос (считавшийся местом рождения Аполлона и Артемиды) и в афинский акрополь [Scholz, 1937, с. 7-8, 44, 49, 51]. В Риме жрецу Юпитера (Flamen Dialis) было запрещено касаться собаки и даже произносить само это слово [Keller, I, с. 97-98; Орт, 1913, стлб. 2574-2575; Burriss, 1935, с. 38]. Вне зависимости от истоков данной традиции для нас существенно констатировать ассоциацию пса и иноверца в русском религиозном сознании.

41 См. еще свидетельство Олеария [1647, с. 177; 1656, с. 303; 1906, с. 326]. Одним из обвинений в адрес Лжедмитрия было то, что он ходит в церковь «с поляками, которые водят с собою стаи собак и оскверняют святыню» [Петрей, 1867, с. 223; ср.: РИБ, XIII, стлб. 510]: осквернение святыни имеет при этом сугубый характер, поскольку церковь оскверняется как собаками, так и иноверцами (поляками). Ср. пословицу: «И в Иерусалиме собаки есть» [Даль, IV, стлб. 333] — святое место, вообще говоря, предполагало бы отсутствие собак, и таким образом данная пословица означает примерно то же, что «И на солнце есть пятна».

42 Наименование медведем отражает медвежий культ в славянских языческих представлениях [ср.: Успенский, 1982, с. 85-112, 163-166].

псом может именоваться и чернец, носящий огниво [там же, прилож., с. 305], — это, несомненно, связано с ролью огня в славянском языческом культе⁴³. Подобное отношение к собаке особенно наглядно проявляется у старообрядцев Олонецкой губернии, которые «при собаке не молятся Богу» [Зеленин, 1914-1916, с. 924] — присутствие собаки как нечистого животного исключает возможность общения с Богом⁴⁴.

Во всех этих случаях обнаруживается явная противопоставленность пса христианскому культу: пес связывается с антихристианским и прямо с бесовским началом⁴⁵. Неверно было бы полагать, однако, что соответствующее вос-

43 Любопытный пример символического уподобления такого рода мы находим в деле патриарха Никона. После того, как Никон в 1658 г. оставил патриарший престол и устранился от управления церковью (настаивая, однако, на сохранении патриаршего титула), боярин С. Л. Стрешнев научил свою собаку изображать Никона [см.: Гиббенет, I, с. 111, 133, 227; Гиббенет, II, с. 49, 343, 516-517, 549, 1021, 1061; Субботин, VII, с. 101 и сл.]. Вот как рассказывает об этом сам Никон в письме к константинопольскому патриарху Дионисию (1666 г.): «И царского величества бояринъ Семень Лукьяновичъ Стрешневъ научи едину собачку сидѣти и предними ногами, яко же и на Вознесеніи Своемъ Господь нашъ Исусъ Христосъ воздвиге руки и благослови учениковъ Своихъ. Сице и та собачка предними ногами поругаяся благословенію Божію. И называше ту собачку Никономъ патриархомъ. И мы, слышаще такое бесчиніе и пренебрежаніе, прокляхомъ его и отъ христіанства отлучихомъ его» [ЗОРСА, II, с. 527-528]; о том же еще раньше (около 1663 г.) Никон писал и царю Алексею Михайловичу [там же, с. 552]. Итак, Никон обвиняет С. Л. Стрешнева в кошунстве (и, соответственно, отлучает его от церкви); вместе с тем, с точки зрения Стрешнева сам Никон нарушил канонические правила и не является более патриархом. Заставляя свою собаку изображать архиерейское (патриаршее) богослужение Никона, Стрешнев как бы разоблачает Никона как лже-архиерея и лже-патриарха (напомним, что Собор 1660 г. постановил лишить Никона архиерейства и священства). Таким образом, для Стрешнева это акт символического обличения, который соответствует традиции обличительного наименования чернеца псом; ср. в этой связи рассмотренные выше (примеч. 26) примеры уподобления человека псу в плане речевого поведения.

44 Отношение к собаке разительно отличается от отношения к кошке, которая понимается, напротив, как чистое животное. Соответственно, в отличие от собаки кошка может находиться в церкви и даже жить при церкви, не оскверняя ее. Характерно в этом плане, что кошку могут называть христианскими именами (*Васька, Машка* — ср.: [Никольский, 1900, с. 6; Брандт, 1882, с. 61; Успенский, 1982, с. 131]), что для собаки ни в коем случае недопустимо, ср.: «Собаку грешно кликать человеческими именами» [Даль, IV, стлб. 334]. В тех случаях, когда собаку называют именем человека, имя это не входит в православные святцы, а заимствовано из иноязычного источника. Ср., между тем, обычай давать человеческие имена домашней скотине [Moszyński, II, 1, с. 561].

45 Отсюда объясняется, между прочим, песья голова как символ опричнины: ассоциация опричников с бесами, которая имела, по-видимому, вполне сознательный характер [см.: Успенский, 1982а, с. 213, 226-228;

приятие пса появляется на христианской почве: несомненно, представление о нечистоте пса имеет еще дохристианские корни, т. е. было характерно для славянского язычества.

Показательно в этом смысле, что приведенные выше установления, относящиеся к церкви, распространяются и на отношение к дому. Так, в частности, русские крестьяне не допускают собаку в избу, но всегда держат ее вне дома, во дворе — подобно тому, как собака оскверняет церковь, она оскверняет дом (ср. представление о том, что если собаку пустить в дом, то оскорбятся присутствующие здесь ангелы — [Никифоровский, 1897, № 1224, с. 162]): как церковь, так и дом представляет собой чистое место, не допускающее осквернения. Еще более характерно правило, предписывающее разломать печь, если в ней умрет пес или ощенится сука [Смирнов, 1913, прилож., с. 53, № 26, с. 60, № 55, с. 241, № 8], — подобно тому, как церковь, которую осквернил пес, требует переосвящения, печь в этом случае должна быть разрушена и воссоздана заново; печь при этом занимает особое место в славянских языческих верованиях.

Восприятие пса как нечистого животного отчетливо проявляется в ритуальных выражениях (заклятиях или проклятиях), языческое происхождение которых не оставляет сомнений. С одной стороны, на пса как на нечисть отсылаются всевозможные уроки и призоры, т.е. порча, болезнь и т. п., ср. польск. или укр. *na psa urok* [Adalberg & Krzyżanowski, II, № 140, с. 897; Franko, 1892, с. 757; Номис, 1864, № 11835] или укр. *na собаку* [Номис, 1864, № 322, 3805], белорус. *na сабачай галаве* с тем же значением [Гринблат, 1979, с. 232]; этот мотив представлен и в сербских заговорах [Раденкович, 1982, с. 114, № 157]. С другой стороны, нечистоте пса приписываются вредоносные свойства, ср. серб. проклятие *nasja te rђa ne ubila!* ‘чтоб тебя песья скверна убила!’ [Караджич, 1849, с. 246] — отрицательная частица *не* имеет здесь не отрицательный, но экспрессивно-усилительный смысл. Соответствующее восприятие нашло отражение в целом ряде фразеологизмов и идиоматических выражений, в частности, в таких идиомах, как *собаку съест* или *где собака зарыта* и т. п. (см. экскурс II).

Представление о нечистоте пса находит отражение в южнославянском восприятии «нечистых» дней как ‘песьих’. Именно так, в частности, называются у сербов с в я т к и, ср. *nasja неделя* как обозначение святок, а также восприятие Васильева дня как праздника пса [Кулишич, Петрович и Пантелич, 1970,

Панченко и Успенский, 1983], соответствует ассоциации пса с антихристианским, бесовским началом. Образ собаки амбивалентен, он ассоциируется как с собачьей преданностью, так и с собачьей враждой, злобой, и именно эта двойственность обыгрывается, кажется, в символике опричнины [ср.: Полосин, 1963, с. 150-154, 188] — преданность царю сочетается у опричников с враждебностью к земщине, по отношению к которой опричники являются в функции бесов.

с. 232]; это согласуется с такими южнославянскими наименованиями святок, как болг. *нечисти дни*, *погани дни*, *мръски дни*, *некръстени дни* или серб.-хорв. *некрштени дани* [Зеленин, 1930, с. 221-222, примеч. К. Мошинского]. Точно так же вторник и среда на русальной неделе называются у сербов, соответственно, *пасји уторак* и *пасја среда* [Кулишич, Петрович и Пантелич, 1970, с. 273, 295]; русальная неделя, как и святки, обнаруживает очевидную связь с языческим культом (у македонцев русалии непосредственно отождествляются со святками — [Шапкарев, 1884, с. 1])⁴⁶. Восприятие нечистого времени как «песьих» дней в косвенной форме прослеживается и у болгар (при том, что у болгар более употребительно наименование «волчьих» дней — ввиду обычной ассоциации собаки и волка, можно предположить, что «волчьи» дни и «песьи» дни отражают одни и те же мифологические представления). Отсюда, в частности, объясняется болг. *пъсий* (или: *песи*, *пъси*) *понеделник* как наименование чистого понедельника, т. е. первого дня Великого поста [Геров, IV, с. 407; Маринов, 1981, с. 122, 507-508; Вакарелски, 1977, с. 508; Каравелов, 1861, с. 191]. Этот день может считаться как у болгар, так и у сербов праздником пса [Маринов, 1981, с. 507-508; Кулишич, Петрович и Пантелич, 1970, с. 232]. Соответствующее восприятие и наименование обусловлено, надо думать, тем, что чистый понедельник является первым днем после сырной недели, т. е. *масленицы* (болг. *Сирница* или *Сирни заговезни*): масленица, между тем, наряду со святками, купальскими днями и т. п. воспринимается как нечистое время, озаменованное ритуальным разгулом, пьянством, сквернословием и т. п. Существенно при этом, что обычаи, принятые в чистый понедельник, могут обнаруживать определенную связь с масленичными обрядами, выступая, в сущности, как их продолжение: это отражается и в наименовании данного дня⁴⁷. Таким об-

46 Иначе объясняются лат. *dies caniculares* или нем. *Hundstage*, англ. *dog-days*, чешск. *psi dñi* как обозначение периода времени с 23 июля по 23 августа, связанное с восходом Сириуса (*Canicula*) — самой большой звезды, входящей в созвездие Пса (*Canis*): восприятие пса опосредовано в данном случае астральной мифологией. Аналогичное выражение с таким же значением зафиксировано и в русском языке, ср. *песьи дни* «каникулы, пора жаров» [Даль, III, стлб. 259]; отсюда объясняется, между прочим, выражение *собачья жара* [см.: Фасмер, II, с. 180], которое, в свою очередь, обусловило, по-видимому, — вторичным образом — выражение *собачий холод*. Об отражении культа пса в астральной мифологии см. вообще: [Иванов, 1977, с. 207-208; ср.: Beyer, 1908; Frank, 1965, с. 204-208].

47 Так, например, ритуальное катание с горы в чистый понедельник, наблюдаемое в Архангельской губернии, соответствует традиционному масленичному катанию [Богатырев, 1916, с. 79]; обыкновение привязывать колодку к ногам в этот день, принятое в Волынской губернии, находит соответствие в аналогичном масленичном обряде [Соколова, 1979, с. 54-55; ср.: Чубинский, III, с. 7-8]; и т. п. Равным образом, у русских чистый понедельник может называться *рот выполоскать* [Юль, 1900, с. 165],

разом, наименование чистого понедельника «песым понедельником» у болгар может отражать восприятие масленицы как «песьего» времени; этому не противоречит то обстоятельство, что принятый в «песий понедельник» обычай гнать и мучать собак может осмысляться как изгнание беса, который вселился в них в нечистое время [Вакарелски, 1977, с. 508; Каравелов, 1861, с. 191]. Знаменательно, что такой же обычай — гнать собак и бить их — отмечается у македонцев на Васильев день [Шапкарев, I, с. 556], хотя этот день специально не называется здесь «песым»; мы видим, однако, что у других южных славян Васильев день может восприниматься именно как «песий» день.

Восприятие нечистых дней как «песых» находит соответствие в ритуальном сквернословии, принятом в такие дни (см. о святочном, купальском и т. п. сквернословии выше, § II-2); ввиду соотнесенности матерной брани со псом, не исключено, вообще говоря, что именно ритуальное сквернословие и обусловливает соответствующее восприятие, т. е. наименование нечистого времени «песыми» днями⁴⁸.

тогда как украинцы называют этот день *полоскозуб* [Чубинский, III, с. 8]; это связано, конечно, с продолжением ритуального масленичного пьянства — в этот день принято *полоскать зубы*, т. е. напиваться и веселиться [см.: Макаренко, 1913, с. 152; Щуров, 1867, с. 203; Чубинский, III, с. 8; Романов, VIII, с. 141; Малинка, 1898, с. 61; Соколова, 1979, с. 55; Каравелов, 1861, с. 191]. Аналогичное свидетельство находим в записях Ричарда Джемса 1618–1619 гг. [Ларин, 1959, с. 168–169].

Мы вправе заключить, по-видимому, что чистый понедельник, вопреки церковным установлениям, мог восприниматься не как постный день, а как *заговены* на Великий пост. Такое восприятие, действительно, зарегистрировано как в России (в Архангельской губернии), так и в Болгарии, где в этот день принято доедать скоромную пищу [Богатырев, 1916, с. 79; Каравелов, 1861, с. 191]. Во всех этих случаях чистый понедельник предстает, в сущности, как последний день масленицы.

- 48 Представлению о нечистоте собаки у славян разительно противостоит почитание собаки в иранском мире; это тем более любопытно, что само слово *собака* представляет собой, как полагают, иранское заимствование [см.: Фасмер, III, с. 702–703: ср., впрочем, иначе: Трубачев, 1955; Трубачев, 1960, с. 29]. Согласно доктрине зороастрийцев, собака, наряду с человеком, относилась к чистым существам [Бойсе, 1975, с. 297; Willman-Grabovska, 1934, с. 43; Дорошенко, 1982, с. 54]; в предписаниях, касающихся осквернения и очищения в погребальном обряде, не делается различия между собакой и человеком [Willman-Grabovska, 1934, с. 61; Kammenhuber, 1958, с. 306; Иностранцев, 1900, с. 99; Рапопорт, 1971, с. 29]. Соответственно, зороастрийский обряд очищения в некоторых случаях предписывает прикосновение к собаке, которое выполняет ту же функцию, что ритуальное омовение и произнесение очистительной клятвы [Duchesne-Guillemin, 1962, с. 109–110; Willman-Grabovska, 1934, с. 43; Дорошенко, 1982, с. 59]. Если у славян присутствие собаки в принципе противопоставляется сакральному действию и может даже рассматриваться как препятствие, исключающее возможность общения с Богом, то в зороастрийском культе собака оказывается, напротив, действенным элемен-

4.1. Прямое отношение к матерной брани могут иметь легенды о сожительстве женщины с псом, которые зафиксированы как у славянских, так и у неславянских народов (ср. в этой связи типичный мифологический мотив сожительства со змеем). Эти легенды обычно связываются с происхождением того или иного племени, которое воспринимается в качестве 'generatio canina'; можно предположить, что в основе преданий такого рода лежат тотемистические представления, т. е. собака выступает как родовой тотем [см., например: Kretschmar, I; Hsien Liu, 1932; Koppers, 1930; Liebrecht, 1879, с. 19-25; Franko, 1892, с. 750-756; Keller, I, с. 137; Никифоров, 1922, с. 62, примеч.; Толстов, 1935, с. 12-13; Соколова, 1972, с. 113; ср.: Якобсон, 1966, с. 67-68]⁴⁹. Возможность со-

том обряда: присутствие собаки предполагалось, в частности, при посвящении в священнослужители, а также в похоронном ритуале, когда собака должна была находиться при умирающем, — в обоих случаях роль собаки сводится именно к очищению [Duchesne-Guillemin, 1962, с. 104, 109-110; Kammenhuber, 1958, с. 302 и сл.; Иностранцев, 1911, с. 559-560; Рапопорт, 1971, с. 30]. Вместе с тем, если славяне на растерзание псам отдавали трупы нечистых покойников (в сущности, лишая их таким образом, погребения), то у иранцев такой способ захоронения являлся вполне обычным [Windegren, 1965, с. 14, 35, 132; Иностранцев, 1900, с. 100 и сл.; Рапопорт, 1971, с. 9, 15-16, 23-24, 27-28, 110-111]. В «Авесте» установлены строжайшие наказания за всякий вред, причиненный любой собаке, даже бешеной; наряду с запрещением людоедства здесь специально оговаривается и запрещение поедания собак [Willman-Grabovska, 1934, с. 31-33; Миллер, 1876, с. 197-198; Рапопорт, 1971, с. 28-31] — особое отношение к этой проблеме у славян отразилось в фразеологизме *собаку съест* (см. экскурс II). Подобное отношение к собаке наблюдается, вообще говоря, и у других народов (в частности, у алтайских народов, у палеоазиатов — см.: [Лукина, 1983, с. 229-230; Баялиева, 1972, с. 19-20]), однако иранцы представляют для нас особый интерес ввиду древнейших ирано-славянских контактов в духовной сфере, которые нашли отражение, как известно, в славянской религиозной и культурной терминологии [см.: Jacobson, 1950, с. 1025-1026; Торогов, 1968, с. 108]: на фоне этих контактов отмеченные различия предстают особенно отчетливо.

- 49 Ср. «Описание книги сея государства китайского или хинского» [утраченная рукопись 1731 г., Смоленского педагогического института; цитируем по картотеке Сл. РЯ XI-XVII вв., s. v. *собачий*]: «А доч его <хана> тому рада была, чтоб с собакою совокупитися и тако сотвориша, и в три лѣта родила 6 мужеска полу и 6 женскаго, и от того родися весь собачей род и живет на горах». Легенды приписывают такое же происхождение Аттиле, откуда как гунны, так и венгры могут считаться песьим родом [Веселовский, 1888, с. 309-311, 354; Franko, 1892, с. 750]. Вместе с тем, так же объясняется и происхождение Полкана (Pulican), т. е. полупса-получеловека, в итальянской повести о Бове (Buovo d'Antona); это отразилось и в некоторых славянских версиях этой повести, согласно которым Полкан «до поесса чловѣкъ, ано нижеи так пѣс, ѡт пса и ѡт жонѣ рожон ест» [Веселовский, 1888, с. 310 и прилож., с. 154; ср.: Unbegaun, 1969, с. 219; Кузьмина, 1964, с. 19, 31].

Представление о происхождении той или иной народности от пса может отражаться в наименовании представителей этой народности «слепыми», ср. в этой связи такие прозвища, как *Blinde Hessen* или *Blinde*

отнесения этих преданий с матерной бранью косвенно подтверждается тем обстоятельством, что совокупление женщины с псом может связываться с происхождением табака [см.: Романов, IV, № 19, с. 23; Перетц, 1916, с. 150; ср.: Романов, VIII, с. 283; Polívka, 1908, с. 380], так же как и картофеля, причем легенды о картофеле, появившиеся не ранее второй половины XVIII в., непосредственно восходят к легендам о табаке [Перетц, 1902, с. 93, 96; Никифоров, 1922, с. 14, 78-79, ср. с. 73]: согласно этим легендам, пес оскверняет женщину, плодом чего и является в конечном счете нечистое зелье. Употребление табака, наряду с пьянством, непосредственно ассоциируется вообще с матерным сквернословием: не случайно поучение против матерной брани может входить в состав легенды о табаке [см., например: Кушелев-Безбородко, II, с. 434; Львов, 1898, с. 599-600]. Итак, легенда о табаке в одних случаях соотносится с мотивом совокупления с псом, в других — с матерной бранью, которая, как мы знаем, выражает ту же идею.

4.2. Остается добавить, что связь пса с совокуплением отразилась, возможно, в этимологии слова *пес*⁵⁰. В самом деле, это слово может быть соотнесено с лит. *pìsti* 'coire, futuere', с которым этимологически связано, как кажется, рус. *пизда*; ср. лит. *pisa, pyzà, pizè, pyzdà* и т. п. Производным от данного глагола является лит. *pìsius* со значением «nomen agentis», т. е. означающее собственно

Schwaben, при том, что гессенцы еще в XVI-XVII вв. назывались *Hund(e) hessen*, тогда как о швабах рассказывали, что они, подобно щенятам, родятся слепыми и прозревают лишь на 9-й или 10-й день [Grimm, 1868, с. 393-394]. Такие же прозвища отмечаются и у славян [Потебня, 1880; Franko, 1892]; так, например, именовали друг друга мазуры и украинцы в Галиции, причем мазуры подчеркивали песью природу украинцев, и наоборот. Ср.: «Spotkał raz Mazur Małorusa i pyta go: „A czy to prawda, że się Rusinek ślepy rodzi?” „Ano, prawda, — odrzecz, — i dla tego zawsze najmujemy Mazura, żeby mu przez siedem dni w d <...> dmuchał, dopóki nie przejrzy”»; в этом диалоге каждая сторона, в сущности, приписывает другой признаки собачьей породы, ср. еще *ślepy Mazur* как обычное прозвище Мазуров [Franko, 1892, с. 755-756; ср.: Federowski, I, № 105, с. 233], также *śleporód* как разновидность польской брани, семантически связанной с *psia krew* [Потебня, 1880, с. 170]. Отсюда же объясняется и прозвание вятчан и пошехонцев «слепородами» [Даль, IV, стлб. 275; Даль, 1904, III, с. 51; Потебня, 1880, с. 173].

50 Рассматриваемая здесь этимология была предложена в устной беседе В. Н. Чекманом в ходе обсуждения предварительного варианта настоящей работы. Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить Валерия Николаевича за плодотворную идею; благодарю также В. Н. Топорова и С. Ю. Темчина за советы и консультации по данному вопросу. Необходимо подчеркнуть, что слово *пес* до сих пор не имело удовлетворительной этимологии. Попытки связать это слово с *пестрый* или с лат. *pescis* 'скот' [см.: Фасмер, III, с. 248; Трубачев, 1960, с. 19 и сл.; Гамкрелидзе и Иванов, 1984, с. 590, примеч. 2], на наш взгляд, неубедительны.

‘fututor’, а также вторичные формы *pīsnīus*, *pīzius*, которые в современном литовском языке имеют значение ‘распутник’ [Сл. лит. яз., X, с. 35, 46]; при этом форма *Pīzius* зафиксирована у Я. Ласицкого (XVI в.) в его описании литовского языческого пантеона — оно фигурирует как имя божества, приводящего невесту к жениху и почитаемого юношами: «Pizio iuventus, sponsam adductura sponso, sacrum facit» [Lasicii, 1615, с. 47; Mannhardt, 1936, с. 356 и комментариев на с. 376–377; ср. еще: Lasickis, 1969, с. 40 и комментариев на с. 80]⁵¹. Для литовского языка восстанавливается также форма **pīsūs* со значением ‘склонный к совокуплению’, ср. дошедшие до нас формы с осложнением основы: *pīsnūs*, *pīslūs* ‘распутник; тот, кто часто мочится’ [Сл. лит. яз., X, с. 35]; следует иметь в виду, что глагол *pīsti* может иметь значение ‘мочиться’. Слову *pīsūs* и соответствует, по-видимому, славянское **pīśŭ* (пѣсъ)⁵². Отсюда объясняется употребление слов *кобель* и *сука* в значении ‘распутник’ и ‘распутница’ в современном русском языке, которое отвечает значению слова *pīzius* в современном литовском; в обоих языках соответствующие слова функционируют как ругательства⁵³. Не менее показательны контексты, где слово *пес* или *собака* заменяет слово с исходным значением ‘membrum virile’ (см. выше, § IV-3) — возможность такой замены обусловлена, по-видимому, ассоциацией значений *nomen agentis* и *nomen instrumenti*.

Ассоциация пса с сексуальным началом прослеживается также в греческом и латыни. Соответственно, как греч. *κύων*, так и лат. *canis* ‘пес’ может означать ‘бесстыдник’ (ср. еще греч. *κύνομος*, *κυνώπης*, *κυνόφρων* ‘бесстыдный’ или

- 51 Ср. песий лай как предвестник свадьбы в русских гаданиях (см. выше, § IV-3.1). В других случаях девушки при гадании предлагают псу еду, и он предвещает брак, выбирая еду будущей невесты [Никифоровский, 1897, с. 51, № 325; Moszyński, II, 1, с. 411; ср. тот же обычай и у немцев: Güntert, 1932, стлб. 471–472], что может трактоваться, вообще говоря, и как реликт ритуального жертвоприношения в свадебном обряде.
- 52 Дополнительного объяснения требует сохранение исконного *s*, поскольку в этих условиях оно должно было бы перейти в *x*, т. е. ожидалась бы форма **pīxŭ* (пѣхъ); на существование такой формы могла бы указывать, вообще говоря, форма *Лхово*, зарегистрированная в новгородско-псковской топонимике [Новг. писц. кн., VI, с. 326, 398, 424], однако форма эта малопоказательна, поскольку может объясняться и как результат диалектного изменения *s* в *x*. Сохранение исконного звука может объясняться ввиду того, что рассматриваемое слово относится к особому разряду табуистической лексики (см. ниже): в словах такого рода фонетические закономерности действуют не регулярно.
- 53 Ср. чешск. *psice* ‘сука, проститутка’, а также полабск. *saukó* ‘потаскуха’ [Фасмер, III, с. 798] или немецкое диалектное заимствование *Zauke* с тем же значением [Трубачев, 1960, с. 21]. В литовской фразе *Eik tu, pīziau, nejuokink žmonių!* «Иди ты, кобель <букв.: распутник>, не смейся людей!» [Сл. лит. яз., X, с. 46] слово *pīzius* как бранное выражение ближайшим образом соответствует по своему употреблению русскому *кобель*.

лат. *caninus* с тем же значением)⁵⁴; знаменательным образом, вместе с тем, греч. *κύων* может выступать и в значении ‘vulva’ [Keller, I, с. 98]. Подобного рода ассоциации наблюдаются и в армянском, ср., например, *šnabar* (букв.: как собака) ‘бесстыжий, безнравственный’ и т. п.

Таким образом, славянское **pīšŭ* (*пѣсѣ*) может трактоваться как табуистическая замена исконного индоевропейского слова **kiōn*, отразившегося в лат. *canis*, греч. *κύων* и т. п.⁵⁵ — в точности так же, как славянское **medvĕdī* (*медвѣдь*) представляет собой табуистическую замену индоевропейского слова, отразившегося в лат. *ursus*, греч. *ἄρκτος* и т. п. Равным образом исконное индоевропейское название змеи, отразившееся в греч. *ἔχιδ* (ср. также греч. *ὄφις*, лат. *anguis*, отражающие, по-видимому, фонетические табуистические преобразования исходной формы), оказалось вытесненным в славянских языках табуистическим названием, производным от названия земли и означающим собственно ‘земной, ползающий по земле’ [Гамкрелидзе и Иванов, 1984, с. 526-527; Фасмер, II, с. 100]⁵⁶. Едва ли случайно при этом то обстоятельство, что названные животные — змея, медведь и пес — мифологически ассоциируются с противником Громовержца (см. экскурс I; ср. о медведе: [Успенский, 1982, с. 85 и сл.]).

Если согласиться с предложенной этимологией, для славянских языков можно восстановить, по-видимому, исходную форму глагола **pīsti* (*пѣсти*) с основным значением ‘futuerе’. Заметим, что в этом случае цитированные выше (§ IV-3) формы типа рус. *псуть*, ст.-польск. *psać*, серб.-хорв. *псовати* и т. п., вообще говоря, могут трактоваться не как отыменные глаголы (производные от существительного, восходящего к **pīšŭ*), а как формы, непосредственно восходящие к глаголу **pīsti*; соотнесение этих слов со словом, означающим ‘пес’, предстает тогда как вторичное.

- 54 Отсюда, в свою очередь, Вергилий называет собаку *obscenus*, Гораций прилагает к ней эпитет *intundus*, тогда как в «Приапее» (сборнике стихов, приписываемых Катуллу, Тибуллу, Овидию и др.) собака характеризуется как *foedus* [Keller, I, с. 97 и 424, примеч. 65]. В «Октавии» Минуция Феликса (IX, 6) собака упоминается при описании бесстыдных, кровосмесительных оргий, в которых она как бы символически принимает участие.
- 55 Некоторые исследователи усматривают отражение исконного индоевропейского названия пса в таких формах, как рус. *сука* [Фасмер, III, с. 798] или болг. *куче* [Младенов, 1941, с. 264; Георгиев и др., III, с. 170].
- 56 Ср., вместе с тем, отражение исконного индоевропейского названия змеи в таких словах, как рус. *уж* и *еж*. Характерно, однако, что *уж* выступает как обозначение специфической разновидности змеи (при этом безопасной для человека), а не как обозначение змеи вообще и, в принципе, не как обозначение мифологического Змея, которое собственно и подверглось табуизации. Между тем, этимология слова *еж* (из слав. **ežŭ* — букв. ‘змеиный’) мотивирована тем, что слово это обозначает животное, враждебное змее, пожирателя змей; поэтому здесь сохраняется именно исходное, а не табуистическое название змеи. [См.: Фасмер, II, с. 10; Фасмер, IV, с. 150-151; Трубачев, VI, с. 37; Гамкрелидзе и Иванов, 1984, с. 526].

V. Некоторые выводы. Вопрос о форме местоимения

1. Итак, матерная брань связана как с культом земли, так и с мифологией пса; земля выступает как объект, а пес — как субъект действия в матерном выражении. Если синхронизировать то и другое представление (т. е. если не соотносить их с разными хронологическими пластами), мы можем считать, что в основе матерной брани лежит образ пса, оскверняющего землю. Антагонистические отношения собаки и земли выразительно проявляются в украинском поверье, согласно которому «собаку, лежащую на строении или на плотине, вообще не на з е м л е, нельзя заговорить» [Драгоманов, 1876, с. 30-31], т. е. заговор, предохраняющий от нападения собаки, оказывается недействительным, если собака не соприкасается с землей. Ср. еще белорусское выражение *выскаліў зубы як сабака на пятніцу* [Federowski, IV, № 9505, с. 361; Гринблат, 1979, с. 298], которое представляет особый интерес, если иметь в виду соотношение Мокоши-Пятницы с культом Земли (см. в этой связи § III-4); вместе с тем, белорус, *патніца* означает нечистую силу [Бялькевич, 1970, с. 320], и, следовательно, данное выражение может быть поставлено в связь с убеждением, что собака отпугивает нечистую силу (см. § IV-3.1), — поскольку нечистая сила связана с землей, выходит из земли, обе интерпретации не противоречат друг другу, но относятся, скорее, к разным пластам мифологического сознания⁵⁷.

Замечательно в этом смысле, что греческая Геката, которая считалась вообще трехголовой, в орфической традиции изображалась с головой коня, льва и собаки, что соответствовало трем стихиям — воде, эфиру и земле: конская

57 Ср. в этой связи также белорусскую быличку, где место Пятницы занимает Неделя, которая оказывается в таком же отношении к собакам: крестьянин спасает Неделю от собак, которые ее преследуют, и она сообщает, что если бы не он, собаки бы ее разорвали и больше никогда бы не было «недели», т. е. воскресенья [Federowski, I, № 4, с. 5]. Пятница и Неделя явно соотнесены друг с другом, отражая, по-видимому, одни и те же мифологические представления, восходящие в конечном итоге к культу Мокоши [Успенский, 1982, с. 137].

Специфическое отношение собаки к пятнице нашло отражение, может быть, и в украинской пословице: «Пес п'ятниці не знає» (или: «Чи знає пес п'ятницю!») [Номис, 1864, № 540; ср.: Даль, 1904, II, с. 240]); речь идет в данном случае именно об отношении к пятнице, а не вообще к постным дням — подобное отношение не распространяется, например, на среду, ср.: «Знає пес середу» [Номис, 1864, № 533]. Впрочем, белорусы могут считать, что «*inszy sabaka pjatnicu znaje*» [Federowski, I, № 1271, с. 254], — так или иначе, отношение собаки к пятнице является, бесспорно, отмеченным, собака и пятница определенным образом коррелируют друг с другом.

голова означала воду, львиная представляла эфир, тогда как голова с о б а к и знаменовала з е м л ю [Welker, I, с. 566, примеч. 23]⁵⁸. Собаки играли при этом принципиально важную роль в культе Гекаты — настолько, что и сама она могла считаться собакой, т. е. териоморфным божеством [Keller, I, с. 137; Rohde, II, с. 83, примеч. 3, с. 408; ср. также экскурс I]; вместе с тем, Геката могла считаться дочерью Деметры, т. е. Земли. Греческая Геката и славянская Мокошь-Пятница обнаруживают вообще определенное сходство: обе они суть хтонические божества, связанные с загробным миром, с культом змей, с лунарным культом, с колдовством и т. п.; знаменательно, что почитание как той, так и другой богини совершалось на перекрестках и распустьях⁵⁹. Связь коня с водой наблюдается и у славян (ср. обычай приносить в жертву водяному конскую голову — [Успенский, 1982, с. 83, 85]), и точно так же здесь прослеживается соотнесенность собаки и земли.

2. В свете всего сказанного вызывает недоумение форма притяжательно-го местоимения 2-го лица ед. числа (*твоей*) в сочетании *твою мать* в современных русских ругательствах. В самом деле, эта местоименная форма противоречит устойчивому представлению о том, что употребляющий подобного рода ругательства бранит, в сущности, с в о ю мать, а не мать собеседника, — представлению, которое вполне согласуется с той интерпретацией слова *мать*, которая была предложена нами выше, т. е. в конечном счете с идеей осквернения Матери Земли (см. выше, §§ III-1, III-2, III-5).

Соотнесение матерной брани с матерью собеседника возникает, по-видимому, вторичным образом — в результате определенного переосмысления, когда матерная формула превращается в прямое ругательство, т. е. начинает пониматься именно как оскорбление (вместе с тем, матерщина совсем не обязательно функционирует таким образом, см. выше, § I-2), и когда, соответственно, выражение типа *блядин сын* начинает восприниматься как матерщина (см. выше, § II-2).

58 В других случаях Геката представлялась четырехголовой, с головами коня, быка, гидры и собаки: конь означал при этом огонь, бык знаменовал воздух, гидра представляла воду, собака — землю [Gruppe, 1906, с. 1290, примеч.]. Для нас важна во всяком случае ассоциация собаки и земли.

59 Характерно, что в русском языке слово *пятница* может выступать как обозначение часовни или же резной иконы Параскевы Пятницы, которые ставились на перепутье, так же как и обозначение самого распутия, раздорожья [см.: Даль, III, стлб. 1456; Макаров, 1828, с. 202-203; Чичеров, 1957, с. 56-57]. Относительно соотнесенности собаки с луной, которая проявляется в культе Гекаты, см. вообще: [Gubernatis, II, с. 18-21; Миллер, 1876, с. 199-200; Burtriss, 1935, с. 38]. Ср. в этой связи ходячее представление о том, что собаки лают на луну: соответственно могут объясняться цитированные выше (§ IV-4) пословицы типа украинской «Собаки голоса не идуть по під небеса» и т. п., которые понимаются, как мы видели, в связи с противопоставлением собаки и Бога.

Если считать, что функция ругательства является вторичной для матерного выражения и что более ранней является функция проклятия, заклятия и т. п. (см. выше, § II-4), притяжательное местоимение 2-го лица (*твой*) необходимо рассматривать как инновацию, связанную с утратой первоначального смысла матерщины — именно с переосмыслением ее как оскорбления, относящегося к матери собеседника. Естественно предположить тогда, что данная местоименная форма заменила какую-то другую местоименную форму: следует иметь в виду вообще, что форма матерного выражения не является канонической, обнаруживая, напротив, определенную вариативность (как правило, в пределах словоизменения), — при том, что набор лексем, входящих в состав этого выражения, оказывается более или менее стабильным.

Упоминание 2-го лица в матерном выражении по первоначальному смыслу относилось, по-видимому, к проклятию, падающему на голову собеседника. Иначе говоря, на собеседника как бы переносится ответственность за тот процесс, который выражен в матерной формуле (и, соответственно, за последствия этого процесса).

Отсюда естественно предположить, что первоначально местоимение 2-го лица было не в притяжательной форме, а в форме дательного падежа — в значении *dativus ethicus* (или *dativus incommodi*); с вероятностью следует ожидать здесь энклитическую форму *ти*, и таким образом само выражение (в группе дополнения) гипотетически восстанавливается как *ти мать*⁶⁰, вместо *твою мать*: последнее выражение (*твою мать*) следует признать результатом позднейшей трансформации. Это предположение находит подтверждение в других славянских языках, где местоимение 2-го лица в соответствующих выражениях, действительно, представлено в форме дательного падежа (наряду с формой притяжательного местоимения, которая выступает иногда как альтернативная форма). *Dativus ethicus* очень близок по своему значению к *dativus possessivus*, что и способствовало, очевидно, переосмыслению матерной брани как ругательства, обращенного к матери собеседника; в свою очередь, местоименная форма со значением *dativus possessivus*

60 Еще в XVII в. в русских матерных ругательствах употреблялась форма вин. падежа *мать*. Олеарий [Olearius, 1656] приводит выражения с *мать* и с *мать* как альтернативные: (*je*)*butzfui mat* [с. 191, 195] и *butzfui matir* [с. 190]. Между тем, в первом издании Олеария [1647] фигурируют только формы с *мать*: (*ja*) *butfui matir* [с. 125, 130; ср.: Олеарий, 1906, с. 186-187, 192, 546-547]. Равным образом и Конрад Буссов для начала XVII в. цитирует исключительно формы с *мать*: *gebut tfuoia matir* (глагол, по-видимому, в форме императива), *gebui matir*... (глагол в форме 1-го лица), *geps tfo matir* (глагол в форме прошедшего времени?) [Bussow, 1851, с. 226, 515, 574; ср. изд.: Буссов, 1961, с. 119, 173, 183, 247, 307, 319 — в печатном тексте соответствующие места заменены многоточиями].

естественно коррелирует с формой притяжательного местоимения⁶¹. Отсюда в русских ругательствах форма притяжательного местоимения вытесняет первоначальную форму местоимения в дательном падеже.

Форма дательного падежа в матерном выражении непосредственно согласуется с управлением глагола *лаять* (*лаяти*), который также соотносился с местоимением в дательном падеже, ср. хотя бы приводившиеся выше примеры из I-й Новгородской летописи: «лаял *ми* посадник вашъ <...> назвал *мя* псом», «ваши люди *нам* лаяли, нас безчествовали и срамотилѣ...» [ПСРЛ, III, 1841, с. 83, 105]; см. еще: Срезневский, II, стлб. 12⁶². Гораздо менее характерно управление винительным падежом (*лаяти* кого, наряду с *лаяти* кому — см. примеры: [Дювернуа, 1894, с. 89; Сл. РЯ XI-XVII вв., VIII, с. 181])⁶³. Управление винительным падежом появляется относительно поздно и связано, надо думать, именно с тем переосмыслением матерной брани, о котором уже говорилось, т. е. с переадресацией ее к матери собеседника. Двойное управление глагола *лаять* (дательный падеж, наряду с винительным) соответствует при этом вариативности формы местоимения в матерном выражении (дательный падеж, наряду с притяжательной формой), которая наблюдается сейчас в южнославянских и западнославянских языках и которая была возможна, видимо, и в русском.

61 Ср., например, сербск. *јебем ти свету Петку* или словацк. *jebem ti Boha (Krist, Mariu)*, где местоименная форма (*ти, ti*) может быть опознана как форма *dativus ethicus* — при том, что в синтаксически параллельных конструкциях типа сербск. *јебем ти мајку* или словацк. *jebem ti (tvoji) mater (mat')* эта форма может пониматься как *dativus possessivus*; показательно, что в последнем случае местоименная форма дательного падежа может быть заменена на форму притяжательного местоимения. Местоимение в дательном падеже фигурирует и в древнейшем по времени фиксации матерном выражении, сохранившемся в уже цитированной болгаро-валашской грамоте: *да мѣ ебе пѣс женѣ и матерѣ мѣ* ([Bogdan, 1905, № 23, с. 43; Милетич, 1896, № 12/302, с. 51]; ср. выше, § II-4); местоимение *мѣ* в этой фразе выступает в разных значениях: в первом случае в значении *dativus ethicus*, во втором — в значении *dativus possessivus*.

Отметим еще украинское ругательство *хай тобі (или: твою) маму мордує!* [Номис, 1864, № 3763], которое явно соотносится с матерным ругательством, представляя собой, так сказать, его смягченный вариант; надо полагать, что синтаксическая структура данного предложения отражает синтаксическую структуру матерного ругательства.

62 Ср. староукраинские выражения *лаяти матери (кому)* или *лаяти до матери (кому)*: «шляхтичъ шляхтичу лаєть до мѣтри», «хто кому мѣтри лаєть» [Статут Казимира Великого, XV в., см.: Сл. стукр. яз., I, с. 541].

63 Ср. аналогичное управление у лат. *oblatrare* «набрасываться с лаем или с бранью», который также может управлять как дательным, так и винительным падежом.

VI. Заключение

Подведем итоги нашего исследования. Матерная брань обнаруживает совершенно несомненное мифологическое происхождение и, соответственно, имеет ритуальный характер. Эта ритуальная формула оказывается более или менее устойчивой (стабильной), относительно мало изменяясь со временем; однако с течением времени она подвергается разнообразным переосмыслениям (семантическим трансформациям), обусловленным включением в разные мифологические коды. Тем самым те или иные аспекты восприятия и функционирования матерной брани обнаруживают принципиальную гетерогенность, соотносясь с разными хронологическими пластами. Представляется возможным произвести гипотетическую стратификацию этих пластов, отвечающих разным уровням мифологического сознания.

На глубинном (исходном) уровне матерное выражение соотнесено, по-видимому, с мифом о сакральном браке Неба и Земли — браке, результатом которого является оплодотворение Земли. На этом уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении должен пониматься Бог Неба или Громовержец, а в качестве объекта — Мать Земля. Отсюда объясняется связь матерной брани с идеей о п л о д о т в о р е н и я, проявляющаяся, в частности, в ритуальном свадебном и аграрном сквернословии (см. выше, §§ II-2, III-3), а также ассоциация ее с г р о м о в ы м у д а р о м (см. выше, §§ II-3, III-6). На этом уровне матерное выражение имеет сакральный характер, но не имеет характера кощунственного. Оно может выступать в качестве заклęcia, проклятия, клятвы, но не воспринимается как оскорбление; в этом качестве матерная брань может смыкаться, по-видимому, с ритуальным призыванием грома, имея в таком случае приблизительно тот же смысл, что и божба типа «Разрази тебя (меня) гром!», «Сбей тебя Перун!», «Солнце б ты побило!» и, вместе с тем, «Провал тебя возьми!», «Провалиться мне на этом месте!» и т. п. (см. выше, § III-7).

На другом — относительно более поверхностном — уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении выступает пес, который понимается вообще как противник Громовержца (см. выше, § IV-4, а также экскурс I). Таким образом, Громовержец травестийно заменяется своим противником в функции субъекта действия — заменяется на свою противоположность, — и это переводит матерное выражение в план анти-поведения, придавая ему специальный м а г и ч е с к и й смысл (как это и вообще характерно для анти-поведения). Соответственно, матерная брань приобретает кощунствен-

ный характер. На этом уровне смысл матерного выражения сводится к идее о с к в е р н е н и я земли псом, причем ответственность за это падает на голову собеседника (см. выше, §§ V-1, V-2). Этот уровень характеризует по крайней мере эпоху общеславянского единства, но, может быть, и более раннее состояние.

На следующем — еще более поверхностном — уровне в качестве объекта матерного ругательства мыслится женщина, тогда как пес остается субъектом действия. На этом уровне происходит переадресация от матери говорящего к матери собеседника, т. е. матерная брань начинает пониматься как прямое оскорбление, ассоциирующееся с выражениями типа *сукин сын* и т. п.

Наконец, на наиболее поверхностном и профаническом уровне в качестве субъекта действия понимается сам говорящий, а в качестве объекта — мать собеседника. На этом уровне матерное ругательство начинает ассоциироваться с таким выражением, как *блядин сын* и т. п. (см. выше, §§ II-2, V-2). Выражения *сукин сын* и *блядин сын* оказываются при этом синонимичными, и, соответственно, слово *сука* на данном этапе начинает употребляться в значении 'распутная женщина' (ср. выше, § IV-4.2).

Таким образом, в актуальном состоянии матерная брань синтезирует все эти пласты, и разные моменты ее функционирования отражают в реликтовом виде те или иные аспекты ее исторического развития.

Экскурс I: Пес как противник Громовержца

Центральным мотивом мифа о Громовержце является, как известно, поединок Громовержца со Змеем; таким образом, основным противником Громовержца является мифический Змей, который может предстать при этом в разных своих ипостасях [см.: Иванов и Топоров, 1974]. Вместе с тем, в мифологических представлениях змей и собака замещают друг друга и, соответственно, мифологический змееборец может выступать в качестве убийцы пса [Иванов, 1977, с. 191, 206-208]⁶⁴. В частности, они могут замещать друг друга

64 Точно так же в антагонистической противопоставленности Громовержцу могут объединяться змей и волк [см.: Веселовский, 1888, с. 328 и сл.]. Относительно мифологической соотнесенности волка и пса (отражающейся как в этимологии индоевропейского названия собаки, так и в метафорических наименованиях волка) см. при этом: [Иванов, 1975, с. 389-390; Иванов, 1977, с. 187-195, 205-206; Гамкрелидзе и Иванов, 1984, с. 590-591; ср.: Lurker, 1969, с. 199-200; Gruppe, 1906, с. 805-806].

в функции стража, охраняющего вход в загробный мир [см. о змее: Пропп, 1946, с. 243 и сл.; Успенский, 1982, с. 58; о связи собаки с загробным миром см. вообще: Клиnger, 1911, с. 243 и сл.; Миллер, 1876, с. 203 и сл.; Kretschmar, II; Gruppe, 1906, с. 407-410; Кагаров, 1912-1913, с. 573-574]. Показательно в этом смысле белорусское предание о том, что собака была сторожем рая [Романов, IV, № 24, с. 168]; в той же функции выступает собака в народной легенде о грехопадении [Афанасьев, 1914, № 14, с. 99-100; см. еще: Драгоманов, 1876, с. 1; Кушелев-Безбородко, III, с. 13]⁶⁵. Сходную роль играет пес в греческой и скандинавской мифологии; характерен образ Кербера, сочетающего признаки пса и змея [Bloomfield, 1905; Scholz, 1937, с. 35; Кагаров, 1912-1913, с. 574; Пропп, 1946, с. 245-246]⁶⁶. Такое же сочетание присуще и облику эриний, которые также принадлежат царству Аида; равным образом и Гидра ассоциируется как со змеем, так и с собакой [Scholz, 1937, с. 30-31, 36-37]. В древнерусских лицевых Апокалипсисах встречается символическое изображение ада в виде человекообразного существа с собачьей головой [Максимов, 1975, с. 85], которое соответствует представлению ада в виде змея [Успенский, 1982, с. 58-59]. Связь собаки с загробным миром нашла отражение в былине «Вавило и скоморохи»: здесь фигурирует «инишное» царство, которым правит «царь Собака» [Смирнов и Смолицкий, 1978, с. 301-306; Кривополенова, 1950, с. 37-

- 65 Ассоциация собаки и змея может проявляться и в представлениях о запредельных людях, т. е. о людях, живущих по ту сторону культурно освоенного пространства и в какой-то мере принадлежащих уже потустороннему миру. Так, в древнерусском «Сказании о Индийском царстве» сообщается, что на краю света живут «люди пол пса да пол человека <...>, а иные <...> люди глава песья» [Памятники, 1981, с. 466]. Это сообщение следует сопоставить с представлением о стране блаженных рахманов, которые, по мнению буковинских рутенов, наполовину люди, а наполовину рыбы [Яцимирский, 1900, с. 268], т. е. обнаруживают признаки змеиной породы, поскольку рыбы в народной мифологии рассматриваются как разновидность змея; ср. в этой связи русские поверья о Лукоморье — царстве, в котором люди, подобно змеям, умирают на зиму и воскресают весной [Успенский, 1982, с. 146-147].

Относительно ассоциации собаки и змея в греческой мифологии см.: [Gruppe, 1906, с. 408-410]. Характерно в этом плане, что как змей, так и собака связаны с культом Асклепия [Gruppe, 1906, с. 1444-1446, а также с. 947, примеч. 5, с. 1448, примеч. 7; Кагаров, 1912-1913, с. 147-150, 575].

- 66 Аналогичные представления широко распространены и не ограничиваются индоевропейским ареалом [см., например: Lurker, 1969, с. 206-209; Koppers, 1930, с. 371-373; Kretschmar, II, с. 225 и сл.; Frank, 1965, с. 214-215]. По представлениям чукчей и коряков, умерший проходит через особый собачий мир, где собаки нападают на того, кто плохо обращался с ними при жизни [Богораз, II, с. 45; ср.: Крейнович, 1930, с. 52; Termer, 1957, с. 28; Kretschmar, II, с. 227]. Ср. в этой связи немецкое народное поверье об особом собачьем рае, который находится, по-видимому, перед обычным раем [Schlerath, 1954, с. 30-31]

42, ср. с. 142-144]⁶⁷, слово *инишиое*, несомненно, восходит к *иниий*, т. е. 'иной' [СРНГ, XII, с. 206] — *инишиое царьство* означает, таким образом, «иное царство» и относится к потустороннему миру⁶⁸. Ср. в этой связи славянские представления о Змеином Царе, который обитает в ирие (вырие), т. е. в царстве мертвых [Успенский, 1982, с. 59-60, 87, ср. с. 145-146]; соответственно, былинный образ царя Собаки может быть сопоставлен со сказочным образом царя Змея, который правит в тридесятom царстве [Афанасьев, I, № 161, ср. № 164]. Вместе с тем, мотив человеческих голов, насаженных на тын вокруг двора царя Собаки, объединяет этот образ с образом Бабы-Яги [см.: Афанасьев, I, № 104, 105, 225; ср.: Афанасьев, III, № 575], что и не удивительно, если иметь в виду змеиную природу Яги [см.: Успенский, 1982, с. 93-95, 101]. Образ царя Собаки становится понятным на фоне индоевропейских мифологических параллелей: ближайшую аналогию к этому образу представляет греческая Геката, богиня преисподней, окруженная собаками, которая при этом могла осмысляться как собака [Scholz, 1937, с. 39-43; Keller, I, с. 137; Клиnger, 1911, с. 249; Schlerath, 1954, с. 25; ср. выше, § V-1); точно так же в индийской мифологии Яма, царь мертвых, сопровождается собаками и может представляться в собачьем облике [Gubernatis, II, с. 25]. Равным образом и в египетской мифологии Анубис, покровитель умерших (и бог мертвых в период Древнего царства), почитается в образе собаки или шакала или же в образе псеглавого или шакалового человека. Отметим еще, что в образе собаки первоначально мыслился и греческий Харон [Scholz, 1937, с. 32-33; для типологических параллелей см.: Koppers, 1930, с. 371-372; Lurker, 1969, с. 203-209; Frank, 1965, с. 214-222; Kretschmar, II, с. 214, 222-224; Termer, 1957, с. 27-28].

Связь собаки с загробным миром объясняет мистические свойства собаки, в частности, ее способность предвещать смерть, а также чутать нечистую силу и т. п. [Клиnger, 1911, с. 250, 259-260; Миллер, 1876, с. 202-203; Афанасьев, 1865-1869, I, с. 733-734; Kretschmar, II, с. 3, 39, 164, 169; Güntert, 1932, стлб. 472-473; Lurker, 1969, с. 200; Brown, 1958, с. 191; Scholz, 1937, с. 25-27; Кулемзин,

67 Ср. попытки интерпретации этой уникальной былины, и, в частности, образа «царя Собаки»: [Алексеев, 1983, с. 63] (автор ссылается на германские легенды о псе, посаженном на царство); [Haavio, 1967, с. 238-249] (автор возводит эту былинку к египетскому источнику). Некоторые параллели к данной былине из житийной и апокрифической литературы указаны Соколовым [1916, с. 113-118], однако о царе Собаке здесь не говорится. Для определения языческих истоков этого произведения любопытна самарская легенда о Вавиле-скоморохе, где к умирающему герою является ангел и говорит: «Тебя Бог наградил, Вавило-скоморох; ты будешь Вавило-скоморох, голубиный бог» [Садовников, 1884, с. 291].

68 Ср. мотив «иногo царства» в русских сказках [Трубецкой, 1918, с. 17; Пропп, 1946, с. 260 и сл.] — так называется здесь потусторонний мир, который посещает сказочный герой.

1984, с. 160; Крейнович, 1930, с. 48-49; ср. выше, § IV-3.1]⁶⁹. Соответственно объясняется и роль собаки как жертвенного животного как в индоевропейской, так и в других традициях [см. об индоевропейцах: Иванов, 1977, с. 188-197; Keller, I, с. 137-138, 142-143; Scholz, 1937, с. 10-11, 16-22, 45; Gruppe, 1906, с. 803-804; Schlerath, 1954, с. 35-36; Burriss, 1935, с. 34-35; Güntert, 1932, стлб. 479-480; о других народах — Лукина, 1983, с. 228-229; Koppers, 1930, с. 268, 372, 382, 385-386; Kretschmar, II, с. 7-8, 27-29, 39, 42-46, 65-94, 108; Frank, 1965, с. 78-99; Termer, 1957, с. 27-32].

Пес и змей могут непосредственно отождествляться в текстах. Ср., например, польское заклинание:

Święty Mikołaju,	<Святой Николай,
wyjm kluczyki z raju,	возьми ключики из рая,
Zamknij pysk psu wściekłemu,	Замкни пасть бешеному псу,
Gadowi leśnemu...	Лесному гаду...>

[Kotula, 1976, с. 92, ср. с. 81; см. подробнее: Успенский, 1982, с. 51]⁷⁰;

такое же отождествление находим и в болгарском фольклоре:

Стигнаа го кучки,	<Нагнали его собаки —
До три лъути лами...	Три лютых змея...>

[Иванчов, 1909, № 43, с. 35]

69 Ср. в этой связи представление о том, что душа умершего является в образе собаки [см. о славянах: Moszyński, II, 1, с. 549, 557; Зеленин, 1916, с. 287; о других народах — Клиnger, 1911, с. 247-248, 254-256; Scholz, 1937, с. 29-30, 38; Kretschmar, II, с. 15, 28, 85, 165; Schlerath, 1954, с. 25-27; Lurker, 1969, с. 203-204; Frank, 1965, с. 116; Афанасьев, 1865-1869, I, с. 732, примеч. 2; Лукина, 1983, с. 227]. Не менее показательно представление, согласно которому собаки пожирают души мертвых [см. о славянах, германцах, греках, а также о палеоазиатах: Scholz, 1937, с. 31, 34; Schlerath, 1954, с. 31-32, 35]; это представление отразилось, вероятно, в иранском похоронном обряде, где трупы покойников отдаются на растерзание псам (см. выше, примеч. 48); аналогичный похоронный обряд наблюдается также у тибетцев и монголов [Kretschmar, II, с. 17-21, 227-229; Lurker, 1969, с. 210-211; ср. еще: Frank, 1965, с. 216-217]. Относительно ассоциации собаки и смерти см. также: [Клиnger, 1911, с. 242 и сл.; Lurker, 1969, с. 200-203; Frank, 1965, с. 168-175; Burriss, 1935, с. 35; Kretschmar, II, с. 40; Beyer, 1908, с. 419; Casarelli, 1890].

70 Характерно, что поляки называют волка как *pies*, так и *gad*, а также *robak*, т. е. пользуются словом, обозначающим пресмыкающееся [Зеленин, II, с. 38].

Попаднале девет кучки лами,
Попаднале на о’ридско поле...

<Прилетели девет собак змей,
Прилетели на Охридское поле...>

[Миладиновы, 1861, № 40, с. 43]

Характерно, что бес может являться как в виде змеи, так и в виде собаки (см., например, явление беса в образе черного пса в житии Феодосия Печерского — [Усп. сб., л. 44а]; для типологических параллелей см.: [Brown, 1958]); равным образом ведьмы, по славянским представлениям, могут оборачиваться собаками [Клингер, 1911, с. 254; ср.: Burriss, 1935, с. 38-39]). Соответственно, в Супрасльской рукописи, в мучении св. Кодрата, святой обращается к бесу, называя его одновременно «псом» и «змеем»: «бѣсъный псье крѣвопивый змию» [Супр. рук., с. 115]. Соответствующий текст представляет собой перевод с греческого, ср. в греческом оригинале: *μαίνόμενε κύων αίμοπότα δράκων* [см. там же].

Соотнесенность собаки со Змеем как противником Громовержца может проявляться в ряде специальных моментов. Отметим, в частности, украинское представление о псеглавцах (кинокефалах) как о людях с о д н и м г л а з о м: *песиголовец* — ‘сказочный человек с одним глазом во лбу, поедающий людей’ [Гринченко, III, с. 148; см. еще: Драгоманов, 1876, с. 2, 384]; такое же представление зафиксировано и у южных славян [Moszyński, II, 1, с. 610]. Одноглазость — типичный признак змеиной природы [ср.: Успенский, 1982, с. 94], т. е. образ псеглавца соответствует в данном случае скорее облику мифологического змея, нежели собаки.

Особенно показателен мотив ш е р с т и, играющий важную роль в мифологических представлениях о собаке: как известно, шерсть выступает как один из типичных признаков противника Громовержца, т.е. мифологического Змея [см.: Иванов и Топоров, 1974, с. 31-35, 48-54; Успенский, 1982, с. 106, 166-175]. В русской народной легенде собака получает шубу от дьявола за измену, и поэтому она проклята Богом [Афанасьев, 1914, № 14, с. 99-100; Афанасьев, 1865-1869, I, с. 729; Буслаев, 1859, с. 101; ср. иначе: Драгоманов, 1876, с. 1; Kretschmar, II, с. 161; для типологических параллелей см.: Знаменский, 1867, с. 49; Веселовский, 1883, с. 10; Анохин, 1924, с. 18; Лукина, 1983, с. 227; Kretschmar, II, с. 3-6, 8, 16-17]. Связь собаки с шерстью может быть очень выразительно представлена в заговорах — в сербских заговорах, например, шерсть выступает как характерный атрибут собаки, подобно тому, как звезды являются атрибутом неба и т. п. [Раденкович, 1982, № 55, 57, 59, 139, с. 46-48, 106]. Ср. поговорку: «По шерсти собаке и кличка» (чешск. «Podlé srsti psu jméno» [Даль, IV, стлб. 1425; Čelakovský, 1949, с. 324]); эта поговорка отвечает реальной практике называния собак, сохранившейся у южных славян [Трубачев, 1960, с. 20]. Показательно также *псовина* ‘собачья шерсть’, *псовый*, *густопсовый* ‘мохнатый’ и т. п. [Даль, III, стлб.

1401]. Соотнесенность собаки с шерстью отразилась в ритуальной фразеологии; отметим, в частности, польские ругательства *psia wełna*, *psia sierść*, *psia kudła* [Karłowicz, V, с. 412; Gustawicz, 1881, с. 154] или словенское *pasja dlaka* [Pleteršnik, II, с. 11], которые соответствуют русским ругательствам с упоминанием шерсти [ср.: Успенский, 1982, с. 100, примеч. 135]⁷¹. Ритуальный смысл имела, возможно, и пословица «Пес космат — ему тепло, мужик богат — ему добро» [Даль, III, стлб. 263; ср.: Adalberg & Krzyżanowski, II, № 220, с. 903; Federowski, IV, № 7113, с. 270], где проявляется связь шерсти с богатством, благополучием [ср.: Успенский, 1982, с. 101-106, см. специально с. 104-105 относительно выражения *мужик богатый*].

Ассоциация пса и змея проявляется, между прочим, в мотиве л ж и , о б м а н а , приписываемом как змею, так и псу, ср. в Слове Даниила Заточника: «сългаль еси аки песь» [Зарубин, 1932, с. 25, ср. с. 73] или в Статуте Казимира Великого, XV в.: «...имееть речи солган яко пес» [Сл. стукр. яз., II, с. 140]; аналогичное значение зафиксировано в старопольском: «łgać, ługać, kłamać, czekać jako pies» [Сл. стпольск. яз., VI, с. 118], ср. белорусск. *ілжэ як сабака* [Гринблат, 1979, с. 288], *собаками подшитый* 'лукавый' [Носович, 1870, с. 598], а также пословицу: «Ni wièr sabbàccy nikòli» [Federowski, IV, № 7104, с. 269]; отметим еще чешск. *psice*, *psina* 'потеха, шутка', *dělat si psinu* 'разыгрывать'. Отсюда *блехать* может означать как 'лаять', так и 'лгать, обманывать'; лексика обмана вообще обнаруживает связь с мифологией Змея [см.: Успенский, 1982, с. 139-140]. Восприятие пса как субъекта действия в матерном выражении позволяет объяснить, как кажется, лужицкое *jebać ~ jebaš* 'обманывать' [Трубачев, VIII, с. 188].

Отметим еще, что мотив гибели собак друг от друга, отразившийся, в частности, в русской пословице «Ешь собака собаку, а последнюю черт съест» [Даль, 1904, I, с. 103]⁷², соответствует аналогичному представлению о змеях, специально рассмотренному Проппом [1946, с. 256-258]. Достаточно характерен и образ сказочного героя в восточнославянской сказке, чудесным образом рожденного от собаки или же от коровы или кобылы [Афанасьев, I, ср. № 136, 137, 139, с. 479]. Мотив чудесного рождения связан вообще с противником Громовержца, который выступает у восточных славян как «скотий бог» [см.: Успенский, 1982, с. 44-48, 57, 65]; на эту связь прямо указывает происхождение от коровы или кобылы, но знаменательно, что в той же функции выступает и собака.

71 В русской сказке Чудо-юдо, которое едет на коне-драконе («конь у него о двенадцати крылах, шерсть у коня серебрянная, хвост и грива — золотые»), бранит своего коня: «Что ты, собачье мясо, спотыкаешься, <...> ты, песья шерсть, щетинишься?» [Афанасьев, I, № 137, с. 228].

72 Аналогичная пословица была записана в XVI в. Генрихом Штаденом: *Scabacka scabaka isiel*, т. е. «Собака собаку и съела» [Staden, 1930, с. 99; Штаден, 1925, с. 118]. Ср., вместе с тем, латинскую поговорку с прямо противоположным содержанием: «Canis caninam non est» или «Canis non caninam».

Антагонистическая противопоставленность собаки и грозы наблюдается у немцев: по немецким поверьям, собака опасна во время грозы, поскольку в нее ударяет молния [Güntert, 1932, стлб. 472]; ср. совершенно аналогичное отношение к змеям у славян. Вместе с тем, такого же рода представления прослеживаются у угров, что особенно интересно для нашей темы ввиду формального сходства славянской и венгерской матерной брани (см. выше, § IV-2, а также § IV-3.1). Так, ханты, подобно немцам, считают собаку опасной во время грозы, полагая, что Торум посылает на нее молнии, как и на злых духов [Лукина, 1983, с. 232-233]. Равным образом собака ассоциируется у угров с водной стихией [см. там же, с. 229, 233], которая связана с противником Громовержца; характерно в этом смысле, что венгры называют своих собак по имени рек или других водных бассейнов [Güntert, 1932, стлб. 483; Gubernatis, II, с. 33, примеч.]. Вместе с тем, обские угры приписывают облик собаки духам нижнего мира: по представлениям манси, собакоподобные демоны пожирают трупы умерших [Munkácsi, 1905, с. 121].

Экскурс II: Некоторые специальные фразеологизмы, отражающие восприятие собаки

Восприятие собаки как нечистого животного обуславливает специальный запрет употреблять ее в пищу [Смирнов, 1913, прилож., с. 145, № 16]; встречается даже предписание не есть гонимого псом на охоте [там же, с. 144, № 12]; считается, что если ребенок съест кусок хлеба, обнюханный собакой, он заболит болезнью, называемой «собачья старость» [Куликовский, 1898, с. 110]⁷³. Отсюда может объясняться выражение *собаку съест на чем или на что*⁷⁴ 'познать до тонкости какую-либо науку, мастерство и т. п.', ср. также *насобачиться* 'научиться' и т. п.; эти выражения, как правило, не находят соответствия в других языках [ср.: Фасмер, III, с. 703; Михельсон, II, с. 287, № 574; Михельсон, I, с. 619, № 325; ср., однако, арм. *šin kul tal* (букв.: проглотить собаку) 'иметь жизненный опыт'. В основе данного фразеологизма, может быть, лежит представление о приобретении знания или умения через анти-поведение (поведение наоборот), имеющее колдовской смысл; см. вообще о магическом анти-поведении: [Успенский,

73 Герцен рассказывает в «Былом и думах», как один вельможа подшутил над своими гостями, накормив их собачиной, и в какой ужас пришли гости, когда узнали об этом [Герцен, VIII, с. 242].

74 Неупотребительное сейчас управление винительным падежом (*съест собаку на что*) встречается у Пушкина, у Мельникова-Печерского. Ср., между тем, укр. «Собаку на сім ззіли» [Номис, 1864, № 5781].

1985/1996, с. 227-230]. В то же время, поскольку собака связана с загробным миром и, соответственно, обладает способностью чутять демонов, а также предвещать смерть (см. экскурс I), поедание собачьего мяса как бы приобщало к вещим способностям собаки [Клингер, 1911, с. 250-251, 260]⁷⁵.

Соответствующее выражение может выступать и как насмешка — так, жителей Петрозаводской и Петербургской губернии дразнили словами *боску съел* или называя их *боскоеды* [Максимов, XV, с. 235; СРНГ, III, с. 124], ср. *боска* ~ *боско* 'собака' [там же]; можно предположить, что эта насмешка содержит в себе обвинение в колдовстве или язычестве. Ср. в этой связи сербский медицинский заговор:

Што урок урече,
урочица разрече.
Ко урече дететину
нек пољуби псететину.
[Раденкович, 1982, № 527, с. 335]

Этот же мотив нашел отражение в словацкой ритуальной песне явно языческого происхождения:

Dožal'i, dožal'i	<Дрожали, дрожали
tí ratkovskí ženci	Те ратковские жнецы,
ved' im uvaril'i	Ведь им сварили
kotnú suku v hrnci.	Беременную суку в котле.
Kotnú suku v hrnci,	Беременную суку в котле
z dvadsiat'ima št'enci,	с двадцатью щенками —
každemu žencovi,	Каждому жнецу
po jednom št'encovi.	По одному щенку.>

[Demo & Hrabalová, 1971, № 103, с. 186]⁷⁶

Ср. еще белорусскую пословицу: «Тры нядзелі кірмаш мелі, пакуль тую сучку з'елі» [Гринблат, 1979, с. 112]; слово *кірмаш* означает праздник, и мож-

75 Один из героев Петрония [«Сатирикон», XLIII] говорит: «De re tamen verum dicam, qui linguam caninam comedi», т. е.: «Об этом деле я скажу правду, потому что я съел язык собаки» [см.: Petronius, 1975, с. 77, 288; ср.: Pokrovskij, 1930, с. 86-87; Клингер, 1911, с. 250-251]; в подобном контексте специальное значение приобретает поедание собачьего языка. Ср., вместе с тем, латинское выражение «Linguam caninam comedit», которое применяется к тем, кто разлагольствует без меры. В обоих случаях тот, кто съедает собачий язык, как бы теряет способность управлять своей речью.

76 Любопытно, что и Потебня [1882, с. 74] связывает рассматриваемый фразеологизм (*собаку съест*) с работой косарей, хотя предлагаемое им объяснение нельзя признать удовлетворительным [ср.: Фасмер, III, с. 703].

но догадываться, что и в этом случае речь идет о каком-то языческом обряде, предполагающем ритуальную трапезу. Подобный обряд отразился, по-видимому, и в полесской купальской песне:

На Ивана, на Купала
Сучка в борщ упала,
Девчата тянули граблями,
А хлопцы — зубами.
[Толстая, 1982, с. 82]⁷⁷

Итак, выражение *собаку съест* первоначально означало, по-видимому, такую полноту знания (или настолько совершенное умение), которое может быть достигнуто с помощью магии⁷⁸.

Нечистота собаки объясняет, как кажется, и выражение *где собака зарыта* (ср. соответствующее по смыслу немецкое выражение «*Hier liegt der Hund begraben*»). Собаку как нечистое животное нельзя было зарывать в землю, подобно тому как нельзя было хоронить в земле и нечистых (заложных) покойников — нечистое тело провоцировало гнев земли, т. е. всякого рода бедствия (ср. выше, § III-5). Ср. белорусские проклятия: «Каб ты як сабака валяўся!» и, вместе с тем, «Каб цябе святая зямля не прыняла!», «Каб зямля твае косці выкідала!» [Гринблат, 1979, с. 221, 226, 209; Federowski, IV, с. 416, 411; ср.: Номис, 1864, № 3775, 3794, а также № 3797, 3799-3801] — эти выражения предстают в принципе как равнозначные; особенно показательно в этом смысле полесское проклятие: «Шоб тоби не прыняла Мать сырая Зямля — сукину дачку» [Топорков, 1984, № 23, с. 233] — наименование *сукина дочка* приобретает особую значимость в этом контексте. Соответственно, те или иные бедствия могли приписываться именно осквернению земли, в которой за-

77 Собачье мясо может представлять собой ритуальное кушанье у африканских и американских аборигенов [Frank, 1965, с. 46-77; Termer, 1957, с. 18-21; Voegelin, 1949, с. 319; Burriss, 1935, с. 42]; его едят также в Юго-Восточной Азии и Океании [Simoons, 1961, с. 91 и сл.]. По свидетельству Порфирия и других древних авторов, собачье мясо было вполне употребительно у греков, которые считали его полезным в медицинском отношении [Scholz, 1937, с. 9-10]; употребление собачьего мяса в медицинских целях наблюдается иногда и у немцев [Güntert, 1932, стлб. 481-482]. Между тем, в Индии те, кто едят собачину, считаются неприкасаемыми [Padhye, 1934, с. 265-266].

78 Данное выражение объясняют также со ссылкой на греч. *κύων* или лат. *canis*, которые могут значить как 'собака', так и 'неудачный бросок при игре в кости'; отсюда, в свою очередь, др.-инд. *śva-ghnín* 'удачливый игрок', букв. 'убийца собаки' [см.: Фасмер, III, с. 703; Иванов, 1977, с. 199; Гамкрелидзе и Иванов, 1984, с. 591, примеч. 2]. Объяснение это не кажется убедительным.

рыто нечистое тело. Для того, чтобы предотвратить дальнейшие бедствия — остановить гнев земли — считалось необходимым обнаружить нечистое тело и извлечь его из земли [см., например: Зеленин, 1916, с. 84-88; Зеленин, 1917, с. 406, 409; Петухов, 1888, с. 167-168, 173-174; ср.: Смирнов, 1913, с. 271]. При этом место захоронения нечистого тела было обычно неизвестно и найти его было трудной задачей; тем самым обнаружить, где собака зарыта — собака олицетворяет нечистое тело, — означает: раскрыть первопричину, источник бедствия или вообще найти причину тех или иных событий.

Восприятие собаки как жертвенного животного (ср. экскурс I) отразилось, по предположению Вяч. Вс. Иванова [1965, с. 288, примеч. 81; 1977, с. 200, примеч. 52], во фразеологизме *всех собак вешать (на кого)*. Этот фразеологизм соотносится, между прочим, с выражением *как собак невешанных (нерезанных)*, т. е. 'много' [Михельсон, I, с. 402, № 122] — то обстоятельство, что *невешанный* и *нерезанный* выступают здесь как взаимозаменяемые формы, указывает, может быть, на различные формы обрядового заклания пса.

Литература

ААЭ, I-IV — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологическою экспедицею имп. Академии наук. СПб., 1836. Т. I-IV.

Аввакум, 1979 — Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. [Иркутск, 1979].

Агренева-Славянская, I-III — *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы... М.; СПб., 1887-1889. Т. I-III.

Адрианова-Перетц, 1935 — *Адрианова-Перетц В. П.* Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935.

Адрианова-Перетц, 1977 — Русская демократическая сатира XVII века / Подг. текстов, ст. и коммент. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, доп. М., 1977.

АИ, I-V — Акты исторические, собранные и изданные Археологическою комиссиею. СПб., 1841-1842. Т. I-V.

Алексеев, 1983 — *Алексеев М. П.* Сравнительное литературоведение. Л., 1983.

Алмазов, I-III — *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. I-III.

АМГ, I-III — Акты Московского государства. СПб., 1890-1901. Т. I-III.

Анохин, 1924 — *Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. Музея антропологии и этнографии Академии наук. Л., 1924. Т. IV, вып. 2.

Антонова и Мнева, I-II — *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи [Гос. Третьяковской галереи]. Опыт художественной классификации. М., 1963. Т. I-II.

Арним, 1933 — *фон Арним Б.* Приносяне кучета в жертва при царь Симеона // Български преглед. 1933. II, кн. 1.

Арх. Словарь — Картотека Архангельского областного словаря, хранящаяся на кафедре русского языка Московского университета.

Афанасьев, I-III — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки в трех томах / Изд. подг. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1984-1985. Т. I-III.

Афанасьев, 1865–1869, I–III — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. I–III.

Афанасьев, 1872 — [*Афанасьев А. Н.*] Русские заветные сказки. [Женева, 1872].

Афанасьев, 1914 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. Казань, 1914.

АЮ, 1838 — Акты юридические, или Собрание форм старинного делопроизводства / Изданы Археографической комиссией. СПб., 1838.

Бадаланова и Терновская, 1983 — *Бадаланова Ф. К., Терновская О. А.* О сове смаленной (сова и курица) // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.

Барсов, 1981 — Российская грамматика А. А. Барсова [1783-1788 гг.] / Подг. текста и текстологический коммент. М. П. Тоболовой. Под ред. и с предисл. Б. А. Успенского. М., 1981.

БАС, I–XVII — Словарь современного русского литературного языка. [Большой академический словарь]. М.; Л., 1948-1965. Т. I–XVII.

Баялиева, 1972 — *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования у киргизов. Фрунзе, 1972.

Бессонов, I–VI — *Бессонов П. А.* Калекы перехожие. Сборник стихов и исследование. М., 1861–1864. Вып. I–VI.

Бешевлиев, 1936 — *Бешевлиев Б.* Нѣколко бележки към българската история. София, 1936. (Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет. Кн. XXXII, 9).

Богаевский, 1916 — *Богаевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Пг., 1916. (Записки историко-филологического факультета имп. Петроградского университета. Ч. CXXX).

Богатырев, 1916 — *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. Кн. CXI–CXII, № 3–4.

Богданович, 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов. Этнографический очерк. Гродна, 1895.

Богораз, I–II — *Богораз В. Г.* Чукчи. Л., 1934-1939. Т. I–II.

Болонев, 1975 — *Болонев Ф. Ф.* Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ, 1975.

Бондаренко, I–IV — *Бондаренко В. Н.* Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губ[ернии]. I–IV // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. VI, № 3. Кн. VII, № 4.

Брандт, 1882 — *Брандт Р. Ф.* О присвоенных животным собственным именам // Русский филологический вестник. 1882. Т. VII, № 1.

Буссов, 1961 — *Буссов К.* Московская хроника. 1584–1613. М.; Л., 1961.

Бялькевич, 1970 — *Бялькевич Г. К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.

Вакарелски, 1977 — *Вакарелски Х.* Етнография на България. 2-е изд. София, 1977.

Варенцов, 1860 — *Варенцов В. Г.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

Веселовский, 1883 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха, VI-X. СПб., 1883. (Сб. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. Т. XXXII, № 4).

Веселовский, 1888 — *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. Материалы и исследования. СПб., 1888. Вып. II. Славяно-романский отдел. (Сб. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. Т. XLIV, № 3).

Виноградов, 1918 — *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожильского населения Сибири... Иркутск, 1918.

ВМЧ, ноябрь — Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь, дни 1-25. СПб.; М., 1897-1916.

Гамкрелидзе и Иванов, 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. I-II.

Георгиев и др., I-III — *Георгиев В. И., Гълъбов Ив., Заимов Й., Илчев Ст.* Български етимологичен речник. София, 1962-1982. Т. I-III.

Герберштейн, 1988 — *Герберштейн С.* Записки о Московии. [Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко]. М., 1988.

Геров, I-V — *Геров Н.* Рѣчник на български язык. Пловдив, 1895-1908. Т. I-V. Дополн. том. — «Допълнение на българския рѣчник» Т. Панчева.

Герцен, I-XXX — *Герцен А. И.* Собрание сочинений. М., 1954-1965. Т. I-XXX.

Гиббенет, I-II — Историческое исследование дела патриарха Никона. Сост. по официальным документам Н. Гиббенет. СПб, 1882-1884. Ч. I-II.

Гильфердинг, I-III — *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины. Изд. 2-е. СПб., 1894-1900. Т. I-III. (Сб. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. Т. LIX-LXI).

Гнатюк, 1902 — *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди // Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка. Львів, 1902. Т. XII.

Гринблат, 1979 — *Выслоўі. Складанне...* М. Я. Грынבלата при ўдзеле... С. Т. Асташэвіч. Мінск, 1979.

Гринченко, I-IV — Словарь української мови. Зібрала ред. журналу «Киевская старина». Упорядкував... Б. Грінченко. Київ. 1907-1909. Т. I-IV.

Громыко, 1975 — *Громыко М. М.* Трудовые традиции крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.

Даль, I-IV — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка / 4-е исправл. и значительно доп. изд. под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб.; М., 1911-1914. Т. I-IV.

Даль, 1904, I-VIII — *Даль В. И.* Пословицы русского народа... Изд. 3-е. СПб.; М., 1904. Т. I-VIII.

Деулинский словарь, 1969 — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). Под ред. И. А. Осовецкого. М., 1969.

Дмитриев и Лихачева, 1982 — Сказания и повести о Куликовской битве / Подг. изд. Л. А. Дмитриева и О. П. Лихачевой. Л., 1982.

Добровольский, I–IV — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб.; М., 1891–1903. Т. I–IV.

Добровольский, 1905 — *Добровольский В. Н.* Песни Дмитровского уезда Орловской губернии // Живая старина. 1905. Вып. 3–4.

Добровольский, 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Дорошенко, 1982 — *Дорошенко Е. А.* Зороастрийцы в Иране. М., 1982.

Достоевский, I–XXX — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., 1972–1990. Т. I–XXX.

Драгоманов, 1876 — *Драгоманов М. П.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. То же: Записки Юго-Западного отдела имп. Русского географического общества. Т. III.

Дювернуа, 1894 — *Дювернуа А.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1894.

Жмакин, 1881 — *Жмакин В. И.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Оттиск из «Чтений в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете». 1881. Кн. 1–2.

Зарубин, 1932 — Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам / Пригот. к печ. Н. Н. Зарубин. Л., 1932. (Памятники древнерусской литературы. Вып. 3).

Завойко, 1917 — *Завойко Г. К.* В костромских лесах по Ветлуге реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914–1916 гг.) // Этнографический сборник. Кострома, 1917. (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 8).

Зеленин, I–II — *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. I–II // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. VIII. Л., 1929; Т. IX. Л., 1930.

Зеленин, 1914–1916, I–III — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. I–III. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Зеленин, 1916 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Зеленин, 1917 — *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Известия Академии наук. Пг., 1917. Сер. VI. Т. XI, № 7.

Зеленин, 1930 — *Зеленин Д. К.* Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // *Lud Słowiański. Kraków*, 1930. I, zesz. 2 (Dział B: Etnografia).

Златарский, 1907 — *Златарский В. Н.* Клятва у языческих болгар // Сборник статей, посвященных... В. И. Ламанскому. СПб., 1907. Т. I.

Знаменский, 1867 — *Знаменский П. В.* Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. 1867. Т. IV, декабрь.

ЗОРСА, I-XIII — Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. СПб., 1851-1916. Т. I-XIII.

Иваницкий, 1890 — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1890. Т. 69. Труды этнографического отдела. Вып. XI, № 1.

Иванов, 1850 — *Иванов П. И.* Описание государственного архива старых дел. М., 1850.

Иванов, 1893 — *Иванов П. В.* Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Сб. Харьковского историко-филологического общества. Харьков. 1893. Т. V. Вып. 1.

Иванов, 1964 — *Иванов В. В.* Происхождение имени Кухулина // Проблемы сравнительной филологии. М.; Л. 1964.

Иванов, 1965 — *Иванов В. В.* Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.

Иванов, 1975 — *Иванов В. В.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка. 1975. Т. 34, № 5.

Иванов, 1976 — *Иванов В. В.* Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). Материалы научной конференции Гос. музея изобразительных искусств (1975 г.). М., 1976.

Иванов, 1977 — *Иванов В. В.* Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое — убийце Пса и евразийские параллели // Славянское и балканское языкознание (Карпатско-восточнославянские параллели. Структура балканского текста). М., 1977.

Иванов и Топоров, 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

Иванов и Топоров, 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. М., 1974.

Иванчов, 1909 — *Иванчов А.* Народни песни от Врачанско // Сб. за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1909. Кн. XXV.

Измарагд, 1912 — Измарагд... С рукописи XVI в. Московского Румянцевского музея за номером 542. М., 1912.

Иностранцев, 1900 — *Иностранцев К.* О древнеиранских погребальных обычаях и постройках // Журнал Министерства народного просвещения. 1900. № 3.

Кагаров, 1912-1913 — *Кагаров Е. Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции // Журнал Министерства народного просвещения. 1912. № 10, 11, 12; 1913. № 3, 4.

Кагаров, 1918 — *Кагаров Е. Г.* О значении некоторых русских и украинских народных обычаев // Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. 1918. Т. XXIII, кн. 2.

Кагаров, 1929 — *Кагаров Е. Г.* Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства // Атеист. 1929. № 37.

Калайдович, 1821 — *Калайдович К.* Памятники российской словесности XII в. М., 1821.

Каптерев, I-II. — *Каптерев Я. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909-1912. Т. I-II. Оттиск из «Богословского вестника» за 1908-1911 гг.

Каравелов, 1861 — *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. М., 1861. Кн. I.

Караџић, 1849 — *Караџић В.* Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи. Беч, 1849.

Кацаров, 1908 — *Кацаров Г. И.* Клетвата у езическитѣ българи // Списание на българската Академия на наукитѣ София, 1912. Т. III.

Кириша Данилов, 1901 — Сборник Кириши Данилова / Под ред. П. Н. Шеффера. СПб., 1901.

Кириша Данилов, 2000 — Древние российские стихотворения, собранные Киришею Даниловым / [под ред. А. А. Горелова]. СПб., 2000.

Клингер, 1911 — *Клингер В.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911.

Княжнин, 1961 — *Княжнин Я. Б.* Избранные произведения. Л., 1961.

Крейнович, 1930 — *Крейнович Е. А.* Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // Этнография. 1930. № 4.

Кривополенова, 1950 — *Кривополенова М. Д.* Былины, скоморошины, сказки. Архангельск, 1950.

Кузьмина, 1964 — *Кузьмина В. Д.* Рыцарский роман на Руси (Бова, Петр Златых Ключей). М., 1964.

Кулемзин, 1976 — *Кулемзин В. М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976.

Кулемзин, 1984 — *Кулемзин В. М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

Кулемзин и Лукина, 1973 — Легенды и сказки хантов / Под ред. В. М. Кулемзина, Н. В. Лукиной. Томск, 1973.

Кулишич, Петровић и Пантелић, 1970 — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Кушелев-Безбородко, I-IV — Памятники старинной русской литературы / Издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860-1862. Т. I-IV.

Крейнович, 1930 — *Крейнович Е. А.* Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // *Этнография*. 1930. № 4.

Куликовский, 1898 — *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Лавровский, 1858 — *Лавровский П. А.* Описание семи рукописей С.-Петербургской Публичной библиотеки // *Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете*. 1858. Кн. 4.

Ларин, 1959 — *Ларин Б. А.* Русско-английский словарь-дневник Ричарда Джемса (1618-1619 гг.). Л., 1959.

Лилеев, 1895 — *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII-XVIII вв. Киев, 1895. Вып. I. То же в изд.: *Известия Историко-филологического института князя Безбородко в Нежине*. 1894-1895. Т. XIII-XIV (приложение под заглавием: *Из начальной истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII-XVIII в. Историко-критическое исследование*).

Лукина, 1983 — *Лукина Н. В.* Формы почитания собаки у народов Северной Азии // *Ареальные исследования в языкознании и этнографии*. Л., 1983.

Львов, 1898 — *Львов Д. М.* Легенда о происхождении табака // *Изв. Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете*. Казань, 1898. Т. XIV. Вып. 6.

Мазунин, 1979 — Повесть о боярыне Морозовой / Подгот. текстов и исследование А. И. Мазунина. Л., 1979.

Малинка, 1898 — *Малинка А. И.* Этнографические мелочи... // *Этнографическое обозрение*. 1898. Кн. XXXVI, № 1.

Макаренко, 1913 — *Макаренко А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь, Енисейская губерния. СПб., 1913. (Записки имп. Русского географического общества по отд. этнографии. Т. 36).

Макаров, 1828 — *Макаров М. Н.* Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские // *Труды и летописи Общества истории и древностей российских, учрежденного при имп. Московском университете*. М., 1828. Ч. IV, кн. I.

Макаров, 1846-1848 — *Макаров М. Н.* Опыт русского простонародного словотолковника. Оттиск из «Чтений в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете». 1846-1848. Б. м., б. г.

Максимов, I-XX — *Максимов С. В.* Собрание сочинений. СПб., б. г. Т. I-XX.

Максимов, 1975 — *Максимов Е. Н.* Образ Христофора Кинокефала (Опыт сравнительно-мифологического исследования) // *Древний Восток*. М., 1975. Сб. I.

Мансветов, 1882 — *Мансветов И.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882.

Маньков, 1975 — Иностранные известия о восстании Степана Разина. Материалы и исследования / Под ред. А. Г. Манькова. Л., 1975.

Маринкович, 1974 — *Маринковић Р.* Борба против града у Драгачеву // Зборник Радова Народног Музеја. Чачак, 1974. Т. V.

Маринов, 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981. Т. I.

Марков, 1910 — *Марков А.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. 1910. Ч. II, № 6, № 7-8; Ч. III, № 10.

Марков, 1914 — *Марков А. В.* Памятники старой русской литературы. Тифлис, 1914. Вып. I. Оттиск из «Известий Тифлиских Высших Женских Курсов». Кн. I.

Мельников, I-VII — *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* Полное собрание сочинений. СПб., 1909. Т. I-VII.

Мещерский, 1978 — *Мещерский Я. А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX-XV вв. Л., 1978.

Миладиновы, 1861 — Български народни пѣсни, собрани од братья Миладиновци Димитрія и Константина... Загреб, 1861.

Милетич, 1896 — *Милетич Л.* Нови влахобългарски грамоти от Брашов // Сб. за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1896. Кн. XIII.

Миллер, 1876 — *Миллер В. Н.* Значение собаки в мифологических верованиях // Древности. М., 1876. Т. VI. Вып. 3.

Михельсон, I-II — *Михельсон М. И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое — опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний. СПб., б. г. Т. I-II.

Младенов, 1941 — *Младенов Ст.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.

Мочульский, 1893 — *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893.

Никифоров, 1922 — *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922. Оттиск из изд.: Известия Общества истории, археологии и этнографии при Казанском университете. Т. XXXII. Вып. 1.

Никифоровский, 1897 — *Никифоровский Я. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

Никольский, 1885 — *Никольский К.* О службах русской церкви, бывших в прежде печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.

Никольский, 1900 — *Никольский Д.* О происхождении и смысле собственных имен некоторых животных // Филологические записки. 1900. Вып. 4-5.

Никольский, 1912 — *Никольский А. И.* Памятник и образец народного языка и словесности Северо-Двинской области // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. 1912. Т. XVII. Кн. 1.

Новг. писц. кн., I-VI — Новгородские писцовые книги. СПб.; Пг. 1915. Т. I-VI.

Номис, 1864 — Українські приказкі, прислів'я и таке инше. Збірники О. В. Марковича и других / Спорудив М. Номис. СПб., 1864.

Носович, 1870 — *Носович И. И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

Оболенская и Топорков, 1990 — *Оболенская С. Н., Топорков А. Л.* Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990.

Олеарий, 1906 — *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введ., пер., примеч., указ. А. М. Ловягина. СПб., 1906.

Ончуков, 1909 — *Ончуков Н. Е.* Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.). СПб., 1909. (Записки имп. Русского географического общества по отд. этнографии. Т. XXXIII).

Орлов, 1906 — *Орлов А.* Исторические и поэтические повести об Азове (взятие 1637 г. и осадное сидение 1641 г.). Тексты. М., 1906.

Орлов, 1913 — *Орлов А.* Народные предания о святынях русского Севера // Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете. 1913. Кн. 1.

Памятники, 1981 — Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981.

Панченко и Успенский, 1983 — *Панченко А. М., Успенский Б. А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН. 1983. Т. XXXVII.

ПВЛ, I–II — Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Ч. I–II. М.; Л., 1950.

Перетц, 1902 — *Перетц В. Н.* Легенды о происхождении картофеля // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902.

Перетц, 1916 — *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии Семинария русской филологии в Киев, 30 мая — 10 июня 1915 года. С приложением описания древних рукописей и старопечатных книг Киево-Выдубицкого монастыря. Киев, 1916.

Перетц, 1929 — *Перетц В. Н.* «Клятва с землей» в частушке // *Slavia*. 1929. Ročn. VII, seš. 4.

Петухов, 1888 — *Петухов Е. В.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. (Записки историко-филологического факультета имп. С.-Петербургского университета. Ч. XVII).

Погодин, 1843 — *Погодин М. П.* Материалы для русской истории // Москвитянин. 1843. Ч. I, 1.

Подвысоцкий, 1885 — *Подвысоцкий А. И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Покровский, 1979 — *Покровский Н. Н.* Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия, 1978. Л., 1979.

Полесский архив — Архив Полесской экспедиции, хранящийся в Институте славяноведения и балканистики Российской Академии Наук.

Полосин, 1963 — *Полосин И. И.* Социально-политическая история России XVI — начала XVII в. Сборник статей. М., 1963.

Померанцева, 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Порфирьев, 1877 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. XVII, № 1).

Посошков, I-II — *Посошков И. Т.* Сочинения. Под ред. М. Погодина. М., 1842-1863. Ч. I-II.

Посошков, 1893 — *Посошков И. Т.* Завещание отеческое. СПб., 1893.

Потанин, 1899 — *Потанин Г. Н.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. 1899. Вып. 1, 2.

Потебня, 1880 — *Потебня А. А.* Этимологические заметки: *Слепород, ślepy Mazur, Сучичь* // Русский филологический вестник. 1880. Т. IV, № 3-4.

Потебня, 1882 — *Потебня А. А.* Этимологические заметки: *Он собаку съел на...* // Русский филологический вестник. 1882. Т. VII, № 1.

Потебня, 1914 — *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. Изд. 2-е. Харьков, 1914.

Продолжатель Феофана, 1992. Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Подг. изд. Я. К. Любарского. М., 1992.

Пропп, 1946 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп, 1976 — *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.

ПСРЛ, I-XXXIX. Полное собрание русских летописей. СПб.; Пг.; Л.; М.; М. 1841-1994. Т. I-XXXIX.

Раденкович, 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш—Приштина—Крагујевац, 1982.

Рапопорт, 1971 — *Рапопорт Ю. А.* Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971.

Ржига, 1907 — *Ржига В. Ф.* Четыре духовных стиха, записанных от калик Нижегородской и Костромской губ. // Этнографическое обозрение. 1907. Кн. LXXII-LXXIII, № 1-2.

РИБ, I-XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. СПб.; Пг.; Л., 1872-1927. Т. I-XXXIX.

Родосский, 1893 — *Родосский А. С.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих С.-Петербургской Духовной Академии и составляющих ее первое по времени собрание. СПб., 1893.

Рождественский, 1902 — *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете. 1902. Кн. 2.

Романов, I-IX — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Киев—Витебск—Вильна, 1886-1912. Вып. I-IX.

Русский временник, I-II — Русский временник, сиречь летописец, содержащий российскую историю от (6370)/(862) до (7189)/(1681) лета... М., 1820. Ч. I-II.

РФА, I-V — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1982-1992. Вып. I-V. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Рыбаков, 1976 — *Рыбаков Б. А.* Стригольнические покаянные кресты // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Рыбников, I-III — Песни / Собр. П. Н. Рыбниковым. Изд. 2-е. М., 1909-1910. Т. I-III.

Садовников, 1884 — *Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884. (Записки имп. Русского географического общества по отд. этнографии. Т. XII).

Сакулин, 1913, 1-2 — *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. I. Ч. 1-2.

Семенов, 1893 — *Семенов В. А.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893.

Сержпутовский, 1911 — *Сержпутовский А. К.* Грамматический очерк белорусского наречия дер. Чудина Слуцкого уезда Минской губернии. СПб., 1911. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, Т. LXXXIX, № 1).

Славейков, 1954 — *Славейков П. Р.* Български притчи и пословици и характерни думи. Изд. 2-е. София, 1954.

Сл. лит. яз., I-XIII — *Lietuvių kalbos žodynas*. Vilnius, 1956-1984. Т. I-XIII.

Сл. РЯ XI-XVII вв., I-XX — Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1975-1995. Т. I-XX.

Сл. стсл. яз., I-III — *Slovník jazyka staroslověnského*. Praha, 1958-1982. Т. I-III.

Сл. стпольск. яз., I-IX — *Słownik staropolski*. Wrocław, etc. 1953-1985. Т. I-IX.

Сл. стукр. яз., I-II — Словник староукраїнської мови XIV-XV ст. Київ, 1977-1978. Т. I-II.

Сл. чешск. яз., I-IX — *Příruční slovník jazyka českého*. Praha, 1935-1958. Díl. I-IX.

Сменцовский, 1899 — *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899.

Смирнов, 1901 — *Смирнов И. Т.* Кашинский словарь. СПб., 1901. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. LXX, № 5).

Смирнов, 1913 — *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., [1913]. Оттиск из «Чтений в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете» за 1912-1914 гг.

Смирнов, 1921 — *Смирнов В. И.* Клады, паны и разбойники. Этнографические очерки Костромского края. Кострома, 1921. (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 26).

Смирнов, 1927 — *Смирнов М. И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Труды Переславль-Залесско-

го историко-художественного и краеведного музея. Переславль-Залесский, 1927. Вып. I. Старый быт и хозяйство Переславской деревни.

Смирнов, 1927a — *Смирнов В. И.* Народные гадания Костромского края // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927. (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 41).

Смирнов и Смолицкий, 1978 — *Смирнов Ю. И., Смолицкий В. Г.* Новгородские былины. М., 1978.

Снесарев, 1969 — *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма. М., 1969.

Соболев, 1914 — *Соболев А. Н.* Обряд прощания с землей перед исповедью. Заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914. Оттиск из изд.: Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Кн. XVI.

Соболевский, 1910 — *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. LXXXVIII).

Соколов, 1916 — *Соколов Б. М.* О житийных и апокрифических мотивах в былинах // Русский филологический вестник. 1916. № 3.

Соколова, 1972 — *Соколова З. П.* Культ животных в религиях. М., 1972.

Соколова, 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Срезневский, I-III, дополн. том — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893-1912. Т. I-III, том дополн.

Срезневский, 1900 — *Срезневский В. И.* Сборники писем И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. СПб., 1900. Оттиск из Известий Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1899. Т. IV. Кн. 4.

СРНГ, I-XXVIII — Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб. 1965-1994. Вып. I-XXVIII.

Стоглав, 1890 — Царьския вопросы и соборныя ответы о многоразличных церковных чинех (Стоглав). / Изд. Н. И. Субботина. М., 1890.

Субботин, I-IX — Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. М., 1875-1890. Т. I-IX.

Супр. рук. — Супрасьльски или Ретков сборник (Супрасльская рукопись) / Изд. Й. Заимов, М. Копалдо. София, 1982-1983. Т. I-II.

Сырку, 1913 — *Сырку П. А.* Из быта бессарабских румын // Живая старина. 1913. Вып. 1-2.

Титов, 1911 — *Титов А. А.* Иосиф, архиепископ Коломенский // (Дело о нем 1675-1676 гг.) // Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете, 1911. Кн. 3.

Тиханов, 1904 — *Тиханов П. Н.* Брянский говор. Заметки из области русской этнологии. СПб., 1904. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. LXXVI, № 4).

Тихонравов, I-II — Памятники отреченной русской литературы / Изд. Н. Тихонравов. СПб., 1863. Т. I-II.

Толстая, 1982 — *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. XV. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 576.)

Толстов, 1935 — *Толстов С. П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9-10.

Толстые, 1981 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд, текст. М., 1981.

Топорков, 1984 — *Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери — сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984.

Топоров, 1973 — *Топоров В. Н.* О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // *Semiotyka i struktura tekstu / Praca zbiorowa pod red. M. R. Mayenowej.* Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1973.

Тредиаковский, I-III — *Тредьяковский [В. К.]* Сочинения / Изд. А. Смирдина. СПб., 1849. Т. I-III.

Трифонов, 1937 — *Трифонов Ю.* Към въпроса за византийско-български договори с езически обреди // Изв. на българския археологически институт. XI (1937). София, 1938.

Трубачев, I-XXI — Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974-1994. Вып. I-XXI.

Трубачев, 1955 — *Трубачев О. Н.* К этимологии слова *собака* // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. М., 1955. Вып. XV.

Трубачев, 1960 — *Трубачев О. Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках (Этимологические исследования). М., 1960.

Трубачев, 1978 — *Трубачев О. Н.* Из работы над русским Фасмером // Вопросы языкознания, 1978. № 6.

Трубецкой, 1918 — *Трубецкой Е. Н.* Иное царство и его искатели в русской сказке. М., 1918.

Усп. сб. — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

Успенский, 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М, 1982.

Успенский, 1985/1996 — *Успенский Б. А.* Анти-поведение и культура Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996.

Успенский, 1987 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI-XVII вв.). München, 1987.

Ушаков, 1896 — *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. Кн. XXIX-XXX, № 3-4.

Фасмер, I-IV — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и дополн. О. Н. Трубачева. М., 1964-1973. Т. I-IV.

Фрейденберг, 1936 — *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

Харлампович, 1914 — *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. I.

Цейтлин, 1912 — *Цейтлин Г. Я.* Знахарства и поверья в Поморье (Очерк из быта поморов) // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера (Журнал жизни Северного Края). 1912. Год IV, № 1, 4.

Чернышев, 1901 — *Чернышев В. И.* Материалы для изучения говоров и быта Мещовского уезда. СПб., 1901. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. LXX, № 7).

Чичеров, 1957 — *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков. М., 1957. (Труды института этнографии Академии наук СССР. Нов. сер. Т. 40).

Чубинский, I-VII — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... Юго-Западный отдел. СПб., 1872-1878. Т. I-VII.

Шапкарев, I-IV — *Шапкарев К. А.* Сборник от български народни умотворения. София, 1968-1973. Т. I-IV.

Шапкарев, 1884 — *Шапкарев К. А.* Руссалии, древен и твърдѣ интересен българский обичай запазен и до днесъ в Южна Македония. Пловдив, 1884.

Шереметев, 1902 — *Шереметев П. С.* Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.

Штаден, 1925 — *Штаден Г.* О Москве Ивана Грозного. Записки немца-опричника. Пер. и вступ. ст. И. И. Полосина. М, 1925.

Щапов, I-III — *Щапов А. П.* Сочинения. СПб., 1906-1908. Т. I—III.

Шейн, I-III — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887-1902. Т. I-III. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — часть тома.

Щекин, 1925 — *Щекин М. В.* Как жить по-новому. Кострома, 1925.

Щуров, 1867 — *Щуров И.* Календарь народных примет, обычаев и поверьев на Руси // Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете. 1867. Кн. 4.

Юль, 1900 — Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом. Извлек из Копенгагенского государственного архива и перевел с датского Ю. Н. Щербачев. М., 1900. Оттиск из «Чтений в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете». 1899. Кн. 2-4.

Ягич, 1896 — *Codex slovenicus rerum grammaticarum* / Edidit V. Jagic. — Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском и русском языке / Собрал и объяснил И. В. Ягич. Petropoli, 1896. Оттиск из изд.: Исследования по русскому языку. СПб., 1885-1895. Т. I.

Якобсон, 1966 — *Якобсон Р. О. Собака Калин царь* // Jakobson R. *Selected Writings*. The Hague-Paris, 1966. Vol. IV.

Якушкин, 1983 — Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. I. Подг. текстов, вступ. ст. и коммент. И. Власовой. Л., 1983.

Яхонтов, 1883 — *Яхонтов И. К.* Иеродиакон Дамаскин, русский полемист XVII века. СПб., 1883.

Яцимирский, 1900 — *Яцимирский А. И.* Румынские сказания о рахманах // Живая старина. 1900. Вып. 1-2.

Adalberg & Krzyżanowski, I-IV — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło S. Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1969-1978. T. I-IV.

Beyer, 1908 — *Beyer H.* The Symbolic Meaning of the Dog in Ancient Mexico // *American Anthropologist*. 1908. Vol. X, № 3.

Bloomfield, 1905 — *Bloomfield M.* Cerberus. The dog of Hades. Chicago, 1905.

Bogdan, 1891 — *Bogdan J.* Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtsschreibung // *Archiv für slavische Philologie*. 1891. Bd. XIII, H. 4.

Bogdan, 1905 — *Bogdan I.* Documente privitoare la relațiile țării Românești cu Brașovul și cu țara Ungurească în sec. XV și XVI. București, 1905. Vol. I.

Boyce, 1975 — *Boyce M.* A History of Zoroastrianism // *Handbuch der Orientalistik*. Leiden-Köln, 1975. Abt. I, Bd. VIII, Abschnitt I, Lief 2, H. 2A.

Brown, 1958. — *Brown Th.* The black Dog // *Folklore*. 1958. LXIX, September.

Brückner, 1908 — *Brückner A.* Roty sądowe polskie XV wieku // *Jagić-Festschrift*. Zbornik u slavu Vatroslava Jagića. Berlin, 1908.

Burriss, 1935 — *Burriss E. E.* The Place of the Dog in Superstition as Revealed in Latin Literature // *Classical Philology*. 1935. XXX, № 1.

Bussow, 1851 — *Bussow C.* Verwurzete Zustand des Russischen Reichs. 1584-1613. Рукопись 1851 г. — РГБ, Ин. 850.

Carey, 1972 — *Carey C.* Les proverbes érotiques russes. Études de proverbes recueillis et non-publiés par Dal' et Simoni. The Hague-Paris, 1972. (Slavistic Printings and Reprintings. Vol. 88).

Casarelli, 1890 — *Casarelli I. C.* The Dog and Death // The Babylonian and Oriental Research. 1890. Vol. 4, № 12.

Čelakovský, 1949 — *Čelakovský F.* Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Připojena jest sbírka prstonárodních českých pořekadel. Praha, 1949.

Demo & Hrabalová, 1917 — *Demo O., Hrabalová O.* Žatevné a dožinkové piesne. Bratislava, 1971.

Dietrich, 1925 — *Dietrich A.* Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. 3-te erweiterte Auflage besorgt von E. Fehrle. Leipzig–Berlin, 1925.

Doroszewski, I–XI — *Słownik języka polskiego* / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958-1969. T. I–XI.

Drammond & Perkins, 1979 — *Drammond D. A., Perkins G.* Dictionary of Russian Obscenities. Berkley, 1979.

Dreizin & Priestly, 1982 — *Dreizin F., Priestly T.* A systematic approach to Russian obscene language // Russian linguistics. 1982. Vol. VI, No 2.

Du Cange, I–VII — *Glossarium mediæ at infimæ latinitatis, conditum a Carolo Dufresne, domino Du Cange, auctum a monachis ordinis S. Benedicti...* Parisiis, 1842-1850. Vol. I–VII.

Duchesne-Guillemain, 1962 — *Duchesne-Guillemain J.* La religion de l'Iran ancien. Paris, 1962.

Federowski, I–VIII — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej... Kraków–Warszawa, 1897–1981. T. I–VIII.

Frank, 1965 — *Frank B.* Die Rolle des Hundes in afrikanischen Kulturen. Wiesbaden, 1965.

Franko, 1892 — *Franko I.* «Bajka Węgierska» Wraclawa Potockiego i «psia krew» // Wisła. 1892. T. 6, zesz. 4.

Franko, 1895 — *Franko I.* «Psia krew» i «psia wiara» // Lud. 1895. Rok I, zesz. 4, 5.

Grimm, 1868 — *Grimm J.* Geschichte der deutschen Sprache. Leipzig. 1868. Bd. I–II.

Gruppe, 1906 — *Gruppe O.* Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, 1906. Bd. I–II.

Gubernatis, I–II — *Gubernatis A. de.* Zoological Mythology. London, 1872. Vol. I–II.

Güntert, 1932 — *Güntert H.* Hund // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben von H. Bächtold-Stäubli. Berlin–Leipzig, 1931-1932. IV.

Gustawicz, 1881 — *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. I. Zwierzęta // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1881. T. V.

Herberstein, 1557 — *Herberstein S. von.* Rerum moscoviticarum commentarij. Antverpia, 1557.

Herberstein, 1557a — *Herberstein S. von.* Moscouia der Hauptstat in Reissen... Wien, 1557.

Haavio, 1967 — *Haavio M.* Suomalainen mytologia. Porvoo–Helsinki, 1967.

Hsien Liu, 1932 — *Hsien Liu Ch.* The Dog-Ancestor Story of the Aboriginal Tribes of Southern China // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1932. Vol. 57.

Isačenko, 1965 — *Isačenko A. V.* Un juron russe du XVI-e siècle // *Lingua viget. Commentationes slavicae in honorem V. Kiparsky.* Helsinki, 1965.

Jacobson, 1950 — *Jacobson R.* Slavic Mythology // *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend.* New York, 1950. Vol. II.

Kammenhuber, 1958 — *Kammenhuber A.* Totenvorschriften und «Hunde-Magie» im Vidēvdāt // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* 1958. Bd. 208 (N.F. 33), H. 2.

Karłowicz, I-VIII — *J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1900-1927. T. I-VIII.

Keller, I-II — *Keller O.* Die antike Tierwelt. Leipzig, 1900-1913. Vol. I-II.

Kolberg, I-XIX — *Kolberg O.* Lud... Warszawa-Kraków, 1857-1886. Ser. I-XIX.

Koppers, 1930 — *Koppers W.* Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker // *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik.* 1930. 1.

Kott, I-III — *Kott F.* Št. Příspěvky k česko-nemeckému slovníku zvláště grammaticko-frazeologickému. Praha, 1896-1906. T. I-III. (Archiv pro lexikografii a dialektologii. Číslo 1, 3, 4).

Kotula, 1976 — *Kotula F.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.

Kretschmar, I-II — *Kretschmar F.* Hundestammvater und Kerberos, Stuttgart, 1938. Vol. MI.

Lasch, 1908 — *Lasch R.* Der Eid, seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker. Stuttgart, 1908.

Lasicii, 1615 — *Ion. Lasicii Poloni.* De diis samagitarum libellus. Basel, 1615.

Lasickis, 1969 — *Lasickis J.* Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus. Vilnius, 1969.

Liebrecht, 1879 — *Liebrecht F.* Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze. Heilbronn, 1879.

Lurker, 1969 — *Lurker M.* Hund und Wolf in ihrer Beziehung zum Tode // *Antaios.* Stuttgart, 1969. Bd. X.

Mannhardt, 1936 — *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936.

Moszyński, I-II — *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. 2 wyd. Warszawa, 1967-1968. T. I-II. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — часть тома.

Moszyński, 1931 — *Moszyński K.* Pies w wierzeniach i obrzędach // *Lud Słowiański.* Kraków, 1931. T. II, zesz. 1 (Dział B: Etnografia).

Munkácsi, 1905 — *Munkácsi B.* Seelenglaube und Totenkult der Wogulen // *Keleti Szemle.* Budapest. 1905. VI.

Olearius, 1647 — *Olearius A.* Offt begehrte Beschreibung der newen orientalischen Reise... Schleswig, 1647.

Olearius, 1656 — *Olearius A.* Vermehrte Neue Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse... Schleswig, 1656.

Padhye, 1933 — *Padhye K. A.* Dog's Status in Hindu Sacred Literature // *The Journal of the Anthropological Society of Bombay.* 1933. Vol. XV, № 3.

Petronius, 1975 — *Petronii Arbitri. Satyricon* / Introduzione, edizione critica e commento di C. Pellegrino. Roma, 1975.

Pleteršnik, I-II — *Pleteršnik M. Slovensko-nemški slovar*. Ljubljana, 1804–1805. Del. I–II.

Pokrovskij, 1930 — *Pokrovskij M. Pétrone et le folklore russe* // Доклады АН СССР. 1930. Сеп. В. № 5.

Polívka, 1908 — *Polívka J. Lidové pověsti o původu tabáku* // Jagić-Festschrift. Zbornik u slávu Vatroslava Jagića. Berlin, 1908.

Rice, 1976 — *Rice J. L. A Russian Bawdy Song of the 18th Century* // Slavic and East-European Journal. 1976. Vol. 20, № 4.

Rohde, I-II — *Rohde E. Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen, 1910. Vol. I-II.

Schlerath, 1954 — *Schlerath B. Der Hund bei den Indogermanen* // Paideuma. 1954. Bd. 6, H. 1.

Scholz, 1937 — *Scholz H. Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*. Inaugural-Dissertation... Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Berlin, 1937.

Simoons, 1961 — *Simoons F. J. Eat Not This Flesh*. Madison, Wisconsin, 1961.

Sławski, I-V — *Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków, 1952–1982. T. I-V.

Staden, 1930 — *Staden H. von. Aufzeichnungen über den Moskauer Staat*. Nach der Handschrift des Preußischen Staatsarchivs in Hannover hrsg. von F. Ebstein. Hamburg, 1930. (Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Bd. XXXIV. Reihe A. Rechts- und Statswissenschaften, Bd. 5).

Sychta, I-VI — *Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. Wrocław et al., 1967–1973. T. I-VI.

Termer, 1957 — *Termer F. Der Hund bei den Kulturvölkern Altamerikas* // Zeischrift für Ethnologie. 1957. Vol. 82, H. 1.

Toporov, 1968 — *Toporov V. N. Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts* // Pratiḍānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on His Sixtieth Birthday / Ed. by J. S. Heesterman et al. The Hague–Paris, 1968.

Unbegaun, 1969 — *Unbegaun B. Le calque dans les langues slaves littéraires* // B. O. Unbegaun. Selected Papers on Russian and Slavonic Philology. Oxford, 1969.

Voegelin, 1949 — *[Voegelin] E. W. Dog* // Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. New York, 1949. Vol. I.

Ward, 1982 — *Ward D. PRO-form and Metaphor — PRO-form and Vocative* // RL. 1982. Vol. VII, № 1.

Welker, I–II — *Welker F. G. Griechische Götterlehre*. Göttingen, 1857–1860. Vol. I–II.

Willman-Grabovska, 1934 — *Willman-Grabovska H.* Le chien dans l'Avesta et dans les Vedas // *Rocznik orientalistyczny* Lwów, 1934.

Windegren, 1965 — *Windegren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.

Zelenin, 1927 — *Zelenin Dm.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927.

common place

издательская инициатива/

волонтерский DIY-проект

Наши книги всегда можно купить в независимых магазинах
«Фаланстер», «Гнозис», «Все свободны», «Кирпич», «Подписные
издания», «Порядок слов», «Бакен», «Пиотровский», «Князь
Мышкин», «Никто не спит», «Чарли books», книжном клубе
«Петровский», а также заказать с доставкой на сайте common.place

Борис Андреевич Успенский
Исследования по русской
литературе, фольклору
и мифологии

Корректоры — Марина Нагришко, Сергей Ким

Выпускающий редактор — Елена Булатова

Обложка — Евгения Ставицкая

Подписано в печать 10.10.2018

Формат 130x200

Заказ № 161

Тираж 500 экз

Издательская инициатива «Common place»
commonplace1959@gmail.com