

В. М. Мокиенко

ОБРАЗЫ РУССКОЙ РЕЧИ



ЛЕНИНГРАДСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА
И ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ А. А. ЖДАНОВА

В.М.Мокиенко



БРАЗЫ РУССКОЙ РЕЧИ

*Историко-этимологические
и этнолингвистические
очерки фразеологии*



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1986

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета Ленинградского университета

Рецензенты: доц. Л. А. Ивашко (Ленингр. ун-т), ст. науч. сотр.
В. П. Фелицына (Ин-т языкознания АН СССР)

Мокиенко В. М.

М 74 Образы русской речи; Историко-этимологические и этнолингвистические очерки фразеологии. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. — 280 с.

В монографии в живой и доступной форме рассматривается история и этимология многих русских образных выражений: *печки-лавочки, заморить червячка, во всю ивановскую, на чем свет стоит* и т. п. Особое внимание уделяется языковым загадкам, требующим специального комментария: *уйти во-свояси, мозги набекрень, тютелька в тютельку, на карачках* и т. п. При толковании слов и выражений автор обращается к фактам материальной и духовной культуры русского народа.



М $\frac{4602010000-062}{076(02)-86}$ 120—85

ББК 81 2Р

© Издательство Ленинградского университета, 1986 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя книга — заключительная часть «фразеологической трилогии», задуманной автором. В первой книге, предназначенной широкому читательскому кругу¹, в популярной форме рассказывалось о происхождении русских фразеологизмов, их смысловой членимости и законах соединения слов в устойчивые обороты. Вторая написана как учебное пособие для студентов-филологов². В ней рассматривались прежде всего теоретические вопросы сравнительно-исторической фразеологии, описывалась динамика процессов образования славянских устойчивых оборотов и демонстрировалась методика их научного этимологического анализа.

Цель третьей книги — показать, как в русской фразеологии отражается внеязыковая действительность (прежде всего элементы материальной и духовной культуры) в исторической ретроспективе.

Проблема «язык и культура» давно интересует языковедов. Уже первые этимологические опыты античных грамматиков стимулировались идеей реконструкции «истинного» представления о слове, стремлением за каждым словом увидеть «первородный» образ предмета или явления. История и этимология устойчивых словосочетаний в этом отношении казались всегда более перспективными, ибо соединение слов — это уже какой-то связный рассказ, более или менее выкристаллизовавшийся образ.

Именно поэтому многие русские собиратели фольклора, этнографы, историки, языковеды вот уже более двухсот лет пытаются раскрыть происхождение тех или иных пословиц и поговорок, увидеть за ними истоки русской национальной культуры или бытовых представлений, прочесть скрижали забытого прошлого. Сначала отдельные заметки и очерки, разбросанные по страницам столичных и губернских журналов и газет, затем

¹ В г л у б ь поговорки. М., 1975.

² С л а в я н с к а я фразеология. М., 1980.

цельные паремиологические сборники с элементами историко-этимологических толкований и наконец книги, целиком посвященные раскрытию происхождения русских крылатых слов и выражений,— такова динамика отечественной исторической фразеологии.

Немало «культурологических» толкований можно найти, например, в сборниках пословиц В. И. Даля, Ф. И. Буслаева, И. М. Снегирева, И. И. Иллюстрова, Н. Я. Ермакова, М. А. Рыбниковой, А. И. Соболева, В. П. Бирюкова и др. Собраними этимологий крылатых слов с подобными толкованиями являются словари С. В. Максимова, М. И. Михельсона, Э. Д. Вартаньяна, С. Займовского, М. А. Булатова, в которых, правда, основное внимание уделено заимствованным из других языков выражениям. Идея выявления национальной особенности через паремиологию вдохновила полтора века назад известного собирателя русского фольклора И. М. Снегирева. Его труд «Русские в своих пословицах» (М., 1831—1834, кн. 1—4) до сих пор остается уникальным опытом тематического объединения разнокалиберных историко-этимологических этюдов с целью показать связь пословиц и поговорок с национальными обычаями, поверьями, историей, бытом и фольклором.

В наши дни проблема соотношения языка и культуры приобрела особую актуальность в связи с укреплением позиций русского языка на международной арене. Опыт обучения этому языку иностранцев показал, сколь важно на языковых занятиях формировать представления об экстралингвистическом фоне, на котором происходит речевое общение. Изучение иностранного языка не может быть самоцелью, оно всегда сопровождается постижением национальных реалий — такова установка нового направления русистики — лингвострановедения, принципы которого разрабатываются Е. М. Верещагиным и В. Г. Костомаровым.

Русская идиоматика для выполнения этой задачи дает особо богатый материал. «Фразеологизмы в собственном (строгом) смысле термина всегда всегда косвенно отражают воззрения народа, общественный строй, идеологию своей эпохи,—подчеркивал Б. А. Ларин.— Отражают, как свет утра отражается в капле росы» (Ларин 1977, 156)¹. Фразеологические «капли росы» могут стать объективным отражением русской реальности, однако, лишь в том случае, если их национальная «чистота» апробирована достоверным этимологическим анализом. Но иногда, как будет показано в книге, то, что выдается за сугубо русское, оказывается на поверку интернациональным, а то, что причисляется к одной сфере русской жизни, на самом деле первоначально относилось к другой.

¹ Библиографию см. на с. 253 и сл.

Автор этой книги, группируя материал по тематическому принципу и отталкиваясь от исходного образа русских оборотов, пытается поэтому пересмотреть многие традиционные историко-этимологические версии. Такой пересмотр опирается на метод структурно-семантического моделирования, суть которого заключается в сопряжении литературного оборота с его многочисленными вариантами в русских и других славянских диалектах и языках. При этом фразеологизм, или фразеологическая единица, понимается, как и в предшествующих книгах, традиционно — как сочетание слов, обладающее относительной устойчивостью, воспроизводимостью в готовом виде, экспрессивностью и целостным значением. Пословицы, устойчивые составные термины, номенклатуры и цитаты, следовательно, из фразеологии исключаются, хотя они несомненно являются ее источником.

Идиоматика любого языка обладает как бы двойной индивидуальностью. Она индивидуальна как явление современного литературного языка, ибо каждый оборот является самостоятельным осколком некогда активной речевой модели, со временем утратившей актуальность. Она индивидуальна и как отражение каких-либо национальных реалий, составлявших в свое время самобытность культуры того или иного народа. А индивидуальное — как это ни парадоксально — является особо прочным цементирующим раствором при взаимодействии народов и их культур, ибо именно оно и является национальной «валютой» при культурном взаимообмене народов. «Именно индивидуальные особенности народов связывают их друг с другом, заставляют нас любить народ, к которому мы даже не принадлежим, но с которым столкнула нас судьба,— подчеркивает Д. С. Лихачев.— Следовательно, выявление национальных особенностей характера, знание их, размышление над историческими обстоятельствами, способствовавшими их созданию, помогают нам понять другие народы. Размышление над этими национальными особенностями имеет общее значение. Оно очень важно» (Лихачев 1981, 65).

Историко-этимологические очерки, предлагаемые читателю, представляют собой именно размышления над национальными особенностями русских образных выражений. Символы русского быта, факты русской истории, осколки древних народных верований, русские обряды, песни, сказки — все это и создает индивидуальное лицо русской идиоматики, делает ее непередаваемой дословно на другие языки. Размышлять над такими национальными особенностями нашего языка — не только сугубо лингвистическая, но и патриотическая задача.

Особое внимание в книге уделено взаимодействию национального и интернационального, расшифровке различных архаичных элементов, усиливающих языковую специфичность русской фразеологии и отражению в ней былой духовной культуры народа.

Комментируя фразеологические обороты или лексические единицы, отражающие элементы национальной образной символики, можно идти двумя противоположными путями: от языка к отражаемой им действительности и от действительности к отражению ее в языке. В двух первых главах автор в основном сосредоточивается на лингвистических моментах, поскольку рассматривает «затемненные» в процессе языковой эволюции обороты (*во всю ивановскую*, *кишмя кишеть* и под.). В двух последующих главах его задача — показать, как мифологические представления и образы русского фольклора отражаются в языке, поэтому сначала комментируются соответствующие реалии, а затем в этот комментарий вплетается фразеология и лексика, так или иначе с такими реалиями связанная. Такой подход, думается, позволяет показать как лингвистические приемы «добывания» внеязыковой информации, так и особое значение последней при углубленном познании русского языка, тем более, что видимая прозрачность образов большинства фразеологизмов нередко создает иллюзию их «познанности» носителями языка, хотя представление об этих образах может быть расплывчатым или вовсе неверным. Дойти до истинного источника каждого такого образа — задача историка фразеологии.



ГЛАВА I

ОСВОЕННОЕ ЧУЖОЕ И ОТЧУЖДЕННОЕ СВОЕ

Национальное и интернациональное во фразеологии

ОТ ЯЙЦА ИЛИ ОТ ПЕЧКИ?

Многие сборники крылатых слов и выражений начинаются с древнего латинского оборота *ab ovo* 'с яйца'. Такой зачин идеален, ибо он объединяет два противоречивых словарных принципа: с одной стороны, это начало алфавитное, чисто формальное, с другой — смысловое, ведь переносное значение оборота и есть — 'с самого начала'.

По происхождению это осколок более полной поговорки *ab ovo usque ad mala* 'от начала до конца', а буквально — 'от яйца до яблок'. Поговорка отражает принятый у римлян обычай начинать обед с вареных яиц, а завершать его фруктами.

Но на этом «материально-вещественном» объяснении история древнего выражения не кончается. Попав в знаменитое произведение Горация «Наука поэзии» (*Ars poetica*), оно не только стало «крылатым», но и приобрело новое, поэтико-мифологическое истолкование. Восхваляя Гомера, начавшего

«Илиаду» не с описания рождения Елены, а с рассказа о Троянской войне, которая вспыхнула по ее вине, Гораций замечает, что истинный поэт сразу окунает читателя в гущу событий, а не утомляет его околичностями:

Не начинается он петь возврат Диомеда со смерти
Мелеагра иль с пары яиц — Троянской битвы.
Вечно к развязке спеша, он слушателя увлекает
В середину событий, как бы уж знакомого с делом

(Перевод А. А. Фета)

Nec reditum Diomedis ab interitu Meleagri,
Nec gemino bellum Troianum orditur a b o v o...

У Горация ab ovo — это уже игра на потенциальной многоплановости выражения со словом *яйцо*. Ведь «пара яиц — Троянская битва» — намек на греческий миф о Леде, дочери царя Этолии, которая пленила своей красотой Зевса. Явившись к ней в образе лебедя во время ее купания, верховный бог античного мира стал отцом Елены Прекрасной, похищение которой Парисом впоследствии вызвало Троянскую войну. И поскольку Зевс принял облик лебедя, то Леда не просто, «почеловечески» родила, но снесла два яйца. Из одного вылупилась Елена, а из другого — близнецы Диоскуры. Этот намек Горация А. А. Фет в переводе делает еще более прозрачным, ибо вместо обычного ab ovo он употребляет развернутое «не начинается... с пары яиц — Троянской битвы».

Римский поэт смело скрещивает специфично латинский, народный по происхождению оборот с «иноплеменным» мифом, достигая при этом стилистико-художественного эффекта. Он обновляет шаблонное выражение, делая привычное непривычным, заостряет внимание на главном — на том, что Гомер начинает с самой сути. Вот почему многие толкователи крылатых слов пытались даже приписать авторство ab ovo именно Горацию. Между тем великий поэт античности, говоря по-современному, просто «интернационализировал» латинскую народную идиому, «озвучил» ее под мифологические мотивы древнего мира.

В языке вообще, а во фразеологии в особенности такое сплетение национального и интернационального происходит постоянно. Как ни один народ не может полностью существовать без разносторонних контактов с другими народами, так и язык истощился бы сам в себе, не находя подкрепления в других языках и не отдавая им, в свою очередь, собственных живительных соков.

Поэтому любое слово, любой оборот, заимствованный из другого языка, вливаясь в новую среду, так или иначе приспосабливается к ней и в итоге «национализируется». Даже тогда, когда этому препятствует, скажем, непонятность буквального смысла или иная система письма.

Так случилось и с интернациональным оборотом *ab ovo* в русском литературном языке. Он давно внедрился сюда, хотя графически отделен от «азбучного» русского текста:

Начнем *ab ovo*: мой Езерский
Происходил от тех вождей,
Чей в древни веки парус дерзкий
Поработил берега морей.
Одульф, его начальник рода,
Вельми бе грозен воевода...

(А. С. Пушкин, Родословная моего героя)

В какой-то степени такая графическая отделенность стимулировала сцепление с оборотом *ab ovo* глагола *начинать*, который является его некоторой расшифровкой. Кроме Пушкина, употребляется он и многими русскими писателями и публицистами: «Но начнем *ab ovo*, если не с самой колыбели, то хоть с той поры, как я себя помню» (Н. С. Лесков, *Детские годы*); «...Недоумение «экономистов» по поводу фактического проведения в «Искре» наших воззрений показывало с очевидностью, что мы часто говорим буквально на разных языках, что мы *не можем* поэтому ни до чего договориться, если не будем начинать *ab ovo*» (В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 6, с. 4).

Фиксированная комбинация русского глагола с латинским предложно-именным словосочетанием — довольно самобытна и специфична. Но освоение этого оборота русским языком происходило и по второй линии — линии калькирования, дословного перевода. В таком варианте акцент смещен к мифологической «половине» латинизма, ибо в русском крылатом слове *начинать с яиц Леды* или *от яиц Леды* 'начинать с самого начала' прямо выражена поэтическая идея Горация.

Характерно, что русские писатели употребляли этот оборот наравне с уже приведенным: «Милый брат, я виноват перед твоею дружбою, постараюсь загладить вину мою длинным письмом и подробными рассказами. Начинаю с яиц Леды» (А. С. Пушкин, Письмо Л. С. Пушкину 24 сентября 1820 г.); «Сойдется десять русских, мгновенно возникает вопрос о будущности России, да в таких общих чертах, от яиц Леды, безусловно, безвыходно» (И. С. Тургенев, *Дым*).

И во втором случае можно увидеть, что русский язык внес определенные изменения в исходную форму источника. На латыни этот оборот более употребителен в единственном числе — *ab ovo Ledaе incipere* 'начинать с яйца Леды', что обеспечивает более тесную зависимость между двумя его мотивировками. В русском языке закреплена форма множественного числа. Тем не менее она, во-первых, как уже говорилось, явно смещает акцент оборота в сторону мифологии и отрывает его от «обеденного» образа, а во-вторых, корректирует это мифологическое представление: ведь Леда действительно «снесла» не

одно, а целых два яйца. Наконец, на закрепление множественного числа не могла не повлиять и традиция русских переводов Горация: не случайно и в относительно позднем переводе А. А. Фета речь идет именно о «паре яиц» Леды, а не об одном, как в оригинале.

Так даже явно заимствованное крылатое слово обретает в русском языке определенную специфичность, хотя в то же время продолжает оставаться интернационализмом.

Но, конечно, каждому, кто стремится доискаться до «духа языка», важнее из всего многообразия устойчивых выражений выбрать именно те, которые определяют его чисто национальное лицо и отражают различные элементы его культуры и быта.

Такое «доискивание» в рамках фразеологических зачинов приведет нас к трем синонимам латинского оборота — *начинать с азов*, *начинать с азбуки* и ... *танцевать от печки*. Надо сразу сказать, что это отнюдь не абсолютные синонимы, ибо они отличаются друг от друга и по семантике, и по широте употребления, и по отношению к тем или иным предметам и явлениям. Если два первых выражения подчеркивают начинательность, так сказать, учебно-научную, поскольку речь идет об изучении чего-либо, то *танцевать от печки* может характеризовать и более широкую деятельность. Достаточно сравнить три контекста, чтобы понять такие различия: «Занятия в нейрохирургической клинике Иван Иванович, уже опытный хирург, начинал почти с азов, а через три года блестяще защитил кандидатскую диссертацию» (А. Коптяева, Иван Иванович); «Что же делать, что начать? Ну, хоть, пожалуй, администратором или эскадронным командиром... да нет: время ушло, надо начинать с азбуки» (И. А. Гончаров, Обыкновенная история); «На одного работающего должно быть 8—12 гектаров пашни. Отсюда, как от печки, «танцуют» проектировщики и строители» (О. Латифи, «Уцененные» поселки.— Правда, 1979, 27 мая, с. 2).

Различия этих фразеологических «собратьев» латинского *ab ovo* во многом определяются тем образом, на основе которого они созданы. Азы и азбука напоминают нам о славянском письме, созданном в IX веке «солунскими братьями» Кириллом и Мефодием, о развитии грамотности в Древней Руси и во всем славянском мире. Здесь русский язык буквально перекликается с болгарским, где есть выражение *започвам от азбуки* 'начинать с азбуки': это одно из свидетельств древней культурной общности наших народов. То, что с азбукой связывается представление о начале какого-либо дела, свидетельствует об уважении, которое испытывали наши предки к «азам» и «букам» как основе учености.

Если обороты об азах и азбуках отражают пиетет к грамотности и серьезное отношение к подобным «начинаниям», то

специфично русская идиома *танцевать от печки* удивляет своей необычностью. Почему начало связывается с танцем? Почему танцевать надо именно от печки? И вообще — как комбинация танца с приспособлением для обогрева дает такой неожиданный семантический результат?

Ответ на этот вопрос нашел академик В. В. Виноградов, который в 1940 году посвятил выражению *танцевать от печки* специальный очерк. *Танцевать от печки* — это тоже крылатое выражение, хотя и далеко не такое древнее, как его латинский синоним: от времен Горация оно отделено почти что двумя тысячами лет.

В русский литературный язык оно попало благодаря писателю-разночинцу В. А. Слепцову (1836—1878), который в одной из сцен неоконченного романа «Хороший человек» (1871) объясняет его происхождение и мотивировку. Герой романа — «неслужащий дворянин» Теребенев — возвращается на родину после бесплодных скитаний по Европе. Он полон благородных стремлений, мечтает о служении народу и вспоминает картины детства. Стержнем сцены является его воспоминание о том, как его мальчиком когда-то учили танцевать: «Представилось ему, что стоит он в зале, у печки, с вывернутыми в третью позицию ногами... Вдруг — скандал: одна нога у Сережи как-то подвертывается, заплетается за другую, Сережа сбивается с такта и останавливается...

— Эх, какой ты, брат! — с укором говорит отец. — Ну, ступай опять к печке, начинай сначала.

— Извольте отправиться к печке, — уныло говорит учитель.

Сконфуженный, потупившись, возвращается Сережа к печке... Вся эта сцена представлялась Теребеневу с мельчайшими подробностями... все эти детские страдания, которые он испытывал пятнадцать лет назад, опять с такою же силою воскресли в нем, как будто он только сию минуту осрамился в танцах и возвращается к печке для того, чтобы опять начинать сначала.

— Да теперь-то что же я делаю? Зачем я еду в Россию? — вдруг с ужасом подумал он. — Это я возвращаюсь к печке!..

Теперь его положение опять стало ему совершенно ясно: деревня, Москва, Петербург, Европа, дошел до края и опять туда, в деревню. Да, именно в деревню, потому что печка не в Петербурге, даже не в Москве, она там... в деревенском доме, стоит на том же месте, где стояла пятнадцать лет тому назад. И для того, чтобы начать сначала, необходимо вернуться опять туда же, к той же самой изразцовой голландской печке, стать в третью позицию и опять: раз, два, три, раз, два, три и т. д.» (Аш., 654—655).

Комментируя это место, В. В. Виноградов отмечает, что здесь не только написана картина «танцевания от печки», «но и с необыкновенной полнотой и ясностью обозначены те

«внутренние формы», те мотивы, которые привели к метафорическому переосмыслению, обобщению фразы *танцевать от печки*» (Виноградов, 1940, 37).

В. А. Слепцов, видимо, не является автором русского выражения, как и Гораций — латинского. Обычай обучаться танцам так, как описано в романе, был широко распространен в России прошлого века в дворянских семьях. О нем, например, сообщает и А. П. Чехов: «Когда ему [архитектору] заказывали план, то он обыкновенно чертил сначала зал и гостиную; как в былое время институтки могли танцевать только от печки, так его художественная идея могла исходить и развиваться только от зала и гостиной» (*Моя жизнь*). Благодаря достаточно широкой известности этого обычая вошло в обиход и выражение *танцевать от печки* в переносном значении. В начале XX века был известен и вариант оборота — *танцевать не от печки* ‘делать что-либо с непривычки’, ‘затрудняться, делая что-либо впервые’.

Почему именно печка стала «точкой отсчета» в танцах — в целом понятно: от нее начинали танцевать потому, что печка обычно стояла либо в углу, либо недалеко от входной двери и весь простор комнаты был в этом случае в распоряжении танцующих.

Благодаря конкретно-историческому бытовому образу этого оборота он первоначально имел достаточно маркированное значение — не ‘начинать вообще’, а ‘начинать всегда с одного и того же, то и дело возвращаться к исходному пункту, приступая к исполнению чего-либо, к разговору и т. д. ‘Постепенно, однако, эта семантическая маркированность стирается, так же как расширяется и его сочетаемость. Не случайно в приведенном из «Правды» отрывке «танцевать» уже заключено в кавычки. А в другом периодическом издании этот глагол заменен уже тем же словом, которое сопровождает и выражение *ab ovo*: «Стало уже почти неприличным начинать путевые заметки, что называется, «от печки» — с описания взлета воздушного корабля, неизменного спутника всех отчетов о зарубежных поездках» (С. Авдеенко. Под небом Италии. — Аш., 655). Практически в этом контексте грань между двумя столь различными по образности оборотами уже стерта, здесь они взаимозаменяемы.

Так язык постепенно уравнивает шансы своего и чужого, сохраняя в то же время их некоторые специфические отличия и переплавляя эти отличия в тонкие стилистические нюансы, которые столь важны для мастеров слова.

ОТ ПЕЧКИ ДО ЛАВОЧКИ

При «уравнивании шансов» может синонимически сблизиться ряд оборотов из разных источников и сфер общения.

«Взгляд со стороны», например удивление иностранца, вызванное тем или иным русским выражением, нередко подскажет, что это уравнивание — еще не уравнение без всяких неизвестных. Часто такая реакция заставляет вновь окунуться в глубины того или иного словосочетания, к которому мы, русские, давно привыкли и которое живет в нашем сознании безотносительно к породившему его образу.

Так, одно из наших народных выражений со словом *печка* — *печки-лавочки* — давно уже бытует в нашем языке. Его, в частности, отражают сборники пословиц и поговорок прошлого века: *У них одни печки-лавочки* 'одна чашка-ложка' (Снегирев 1854, 197), *У них все вместе: и печки, и лавочки* (Буслаев 1854, 85), *У них и печки и лавочки, всё вместе* 'они дружны' (Даль III, 108), смол. *У яго з им и печки и лаўкі* 'он с ним заодно' (Добр., 123), ворон. *кому-либо и печки и лавочки* 'особый почет и внимание', *У кого-либо [и] печки и лавочки* 'у кого-либо близкие, интимные отношения' (СРНГ XVI, 223). Известно оно и в записях современных диалектологов, например С. И. Коткова: орл. *отошли ему печки-лавочки* 'прошло хорошее для кого-нибудь время' (КСРНГ).

Популярность фильма В. Шукшина «Печки-лавочки», однако, заставила взглянуть на этот фразеологизм-заголовок новыми глазами. И в какой-то степени это было стимулировано именно «взглядом со стороны».

1979 год. Кинофестиваль в Неаполе, где демонстрируется этот фильм. Организатор и директор международных неаполитанских Дней кино Луиджи Ронди, обращаясь к советской киноделегации, говорит: «Шукшинская ретроспектива вызвала огромный интерес. Италия открывает для себя удивительного русского художника. Кстати, как точно перевести название фильма «Печки-лавочки»?»

Корреспондент «Правды» Георгий Капралов, задумавшись над этим вопросом, очень точно выразил его «лингвострановедческую сложность» и разглядел в этом шукшинском символе смысл, намного выходящий за обиходно-бытовые границы выражения:

«Но попробуйте объяснить итальянцам, что такое «печки-лавочки». Выражение шутовское, с лукавинкой. В деревне под ним подчас разумеют сугубо доверительные отношения или свойский разговор, смысл которого схватывается как бы между слов. Такой тон, да к тому же еще с усмешкой, и избрал Шукшин. Однако заметить лишь его — значит не понять самого главного в фильме. Внешне на экране — веселая история о том, как сибирский тракторист Иван с женой впервые на черноморский курорт ездили. А по существу — серьезный разговор о жизни народной, ее нравственных устоях, духовных ценностях. Не просты они, эти шукшинские «печки-лавочки».

Беседы в Неаполе вспоминаются ныне не только как одно из свидетельств известности Шукшина, шагнувшей за отеческие пределы. Вопрос, условно говоря, о «печках-лавочках», о стиле и — шире — эстетике писателя, о том, какие требования он предъявляет к тем, кто хотел бы верно прочесть и затем перенести на экран его произведения, обретает сегодня новое значение» (Георгий Капралов, Уроки Шукшина.— Правда, 1979, 23 июля, с. 3).

Как видим, сама трудность перевода такого фразеологического символа подсказывает ключ к разгадке его глубинного содержания. При всем этом в фильме В. Шукшина не теряется и будничное фразеологическое значение оборота *печки-лавочки*, хотя, правда, шукшинское словоупотребление резко отличается от зафиксированного в словарях — 'близкое, короткое знакомство с кем-либо' (ФСРЯ). Герой фильма несколько раз употребляет это выражение, и каждое употребление семантически диффузно и в то же время контекстуально связано: «Вышел на бережок, посидел, отдохнул — вот вам и печки-лавочки»; «Снова начались печки-лавочки»; «Будешь где-нибудь вместо отдыха печки-лавочки делать».

У В. Шукшина, как видим, *печки-лавочки* по смыслу — нечто очень емкое и предельно размытое: и что-то 'домашнее, родное, хорошее', и что-то 'будничное, привычное, обыденное', а следовательно — 'незначительное, мелкое, не стоящее внимания'. В одном коротеньком выражении высокое, сталкиваясь с низким, нейтрализуется, становится простым.

Такое единство фразеологических противоположностей схвачено писателем чрезвычайно точно. Ведь и у других советских писателей можно — правда, порознь — увидеть те же семантические линии выражения *печки-лавочки*. Вот две иллюстрации к семантической теме 'близкое знакомство' и 'нечто обыденное, незначительное': «Или вот еще. Вы с вашим ложно понятым, по сути балаганным демократизмом напропалую фамильярничаєте со студентом: заводите с ним печки-лавочки, адресуетесь к нему по имени, причем на ты: Дима, Петя, Сережа» (С. Вайман. Доцент с авоськой.— Литературная газета, 1974, 10 марта, с. 11); «Он сел на постель и поцеловал ее.— А что же ты делаешь? — Да так, печки-лавочки.— Ну вот и расскажи мне о печках-лавочках. А то сама встану и посмотрю, какие там у тебя секреты от меня» (Б. Бондаренко. Цейтнот.— Юность, 1971, № 2, с. 16).

В поисках причин этого непротиворечивого столкновения полюсов приходится обращаться к русской этнографии (Макс., 199—200). Неудивительно, что именно печка и лавочка стали фразеологическими символами домашнего очага у русских: они — два «стержня» крестьянской избы. Печка здесь, разумеется, не та изразцовая голландская печь в дворянских домах, от которой начинали свои танцевальные экзерсисы изнежен-

ные барчуки и институтки. В *печках-лавочках* — это большая русская битая глиняная или кирпичная печь, занимавшая в избах чуть ли не третью часть всей жилой площади. Величина такой печи вполне соразмерна ее роли в жизни русских крестьян: печь грела в долгие зимние дни, в ней варили щи да кашу, выпекали хлеб, а нередко использовали и как баню.

Печь располагается в левом углу от входа в избу. Пространство между печью и стеной с небольшим окошком — это «бабий кут», угол, хозяевами которого являются женщины. Тут и кухня, и место, где женщины прядут или мелют зерно жерновами, и угол для переодевания и туалетов, и детская с подвешенной к потолку зыбкой.

Затем — «красный угол», почетное место с иконами и обеденным столом, которое объединяет функции столовой, гостиной и места для богослужения. От красного угла к задней стене в угол простирается «хозяйский кут», где спит и работает глава семьи. Над этим углом — полати, т. е. деревянный помост из досок, служащий общей спальней и гардеробной. Полати одним своим краем смыкаются с «голубцом» — дощатой пристройкой к печи, где хранятся запасы пищи и откуда ведет спуск в «подызбицу» — подвальную кладовку.

Таким образом, русская печь — ось всей избы, а потому и символ дома, домашнего уюта и покоя. Не случайно с печью связано много русских обычаев, обрядов, поверий. Печь — символ уважения к старшим: это «законное» место стариков и потому в русских сказках дед, сидящий на печи, — типичный персонаж. Печь — символ гостеприимства, ибо дорогого человека угощают по принципу «всё что есть в печи — на стол мечи», а если он продрог или вымок под дождем, то укладывают спать на печь. Пословица гласит: «Кто сидел на печи, тот не гость, а свой». Печь — символ благосостояния семьи, и потому она играет большую роль в свадебных обрядах. Во многих краях России был прежде распространен обряд «глядения печи» при сватовстве, который заключался в пристрастном осмотре хозяйства жениха. Свято блюдя принцип «сору из избы не выносить», семья использовала печь для сжигания мусора. В одной из народных песен поется:

Три дни печи не топила,
Много сору накопила;
На четвертый затопила,
В новы сени выходила
(Соб. IV, 657).

Учитывая символический характер сжигания мусора, эти строки можно понимать в смысле «избавившись от прежних семейных неурядиц, зажили дружно и ладно».

Вся эта положительная символика нашла богатое отражение в русском фольклоре. Вот лишь несколько пословиц и поговорок, демонстрирующих отношение наших соотечественников

к этому источнику тепла: *Хлебом не корми, только с печи не гони! Без печки холодно, без хлеба голодно; На своей печи — сам себе голова; Мала печка, да тепленька; До 30 лет греет жена, после 30 — рюмка вина, а после и печь не греет; Слово у печки погрелся 'очень хорошо'*. Самой выразительной, однако, является *Печь нам мать родная*.

Не случайно и соединение в интересующем нас выражении печи с лавочкой. Это — неразлучная пара фольклорных символов, которая попадаетеся и в других видах народной словесности, не подвергаясь особому переосмыслению. «Трепака пошла — ходи лавка, ходи печь!» — говорили прежде об удалом переплясе тех, кто никогда не стремился постигнуть жеманную науку «танцевания от печки», а бросался в пляс «во всю ивановскую», заставляя подпрыгивать в такт и самое недвижимое место избы. Вариант этой поговорки — *Пляши печь, пляши лавочки!* — записал В. И. Даль (II, 231). А в одной из свадебных девичьих песен Сибири — «Уж ты крósота, моя крósота» — печь и лавка сопрягаются в ином, минорном ритме:

Распроклятая ты, бабья крósота!
Во дегтю ты купалася,
Во смоле полоскалася,
Отымалкой утиралася,
На печи в углу сушилася,
По-под лавицей валялася, —
Подкатилася бабья кросота,
К Татьянушке пригодилася

(Обрядовые песни русской свадьбы Сибири.
Новосибирск, 1981, с 60).

И здесь сопряжение двух пространственных пределов, где «сушилася» и «валялася» девичья красота, прежде чем «подкатиться» к Татьянушке, закономерно. Лавки, прикрепленные к трем стенам четырехстенной рубленой избы, заменяли едва ли не всю современную мебель. На них не только сидели или спали, но и ставили различную утварь, а места под лавками служили вместительным хранилищем многих предметов крестьянского обихода. Они были как бы «функциональным продолжением» печи (если иметь в виду, что она тоже служила постелью).

Не случайно поэтому в народной речи бытовала терминологическая «табель о рангах» для этой универсальной мебели: *бабья лавка* 'лавка вдоль боковой стены от коника (где спит хозяин) к переднему углу', *брусова лавка* 'лавка у стены в заднем углу избы', *красная лавка* 'лавка вдоль передней стены, выходящей на улицу', *сúдная лавка* 'лавка недалеко от печи и против нее, где хозяйка стряпает и держит посуду' и т. д.

Естественно также, что лавка, как и печь, расценивалась как мерило благосостояния семьи. Вот почему обряд «смотрения лавочек» практически равен уже упомянутому «глядению

печи»: «Вот сосватают, и родители невесты едут лавочки сматреть, сматреть хазяйствъ жениха, как живут, богатъ ли, беднъ ли, есть ли скатина», — рассказывает одна подмосковная старушка (Иванова 1966, 346).

Уже из этого беглого ознакомления с русскими деревенскими реалиями можно как будто перекинуть мостик от прямого к переносному значению оборота *печки-лавочки*. Это символы повседневного житей-бытья, когда домашние разделяют и пищу, и ночлег, и неминуемые горести и радости.

Но можно заглянуть и глубже.

В русских плачах и причитаниях часто повторяется оборот «бела-бурсова лавочка». И это не случайно. Ведь лавка — это одновременно и смертный одр в крестьянской избе. На нее кладут и с нее выносят покойного, провожая его в невозвратное путешествие «на тот свет». Более того, «столы дубовые и белые лавочки» в погребальной символике обозначают освященное ритуалом место покойного, «становящееся центром дома и поэтому подменяющее наименование дома вообще» (Седакова 1983, 248). Значит, смертная лавка — это и смертный одр усопшего члена семьи.

До сих пор в некоторых говорах сохранились фразеологические следы погребального обряда, связанного с лавкой: перм. *растянуться подоль лавки* 'умереть', дон. *лежать на смертной лавке*, ворон. *быть на сторонней лавке* 'быть мертвым', ряз. *с лавки стащить (снести)* 'похоронить' или ирк. *умереть не на своей лавочке* 'умереть на чужбине' (СРНГ, Подюков 1982). В этом смысле лавка (лавочка) выступает антиподом печи как дарительницы тепла, огня, жизни. *Печки-лавочки*, следовательно, — это и дружба на всю жизнь, и брак на всю жизнь, и все великое и малое, что сопровождает человеческую жизнь на всем ее протяжении.

Как видим, диффузность, а точнее — синкретизм, единство противоположных значений, которые свойственны употреблению оборота *печки-лавочки* В. Шукшиным, вытекают из самых глубин русского народного быта и его фольклорно-обрядовых переосмыслений. Один из лучших советских писателей лишь сохранил эту народную традицию, сплавил разноплановую символику выражения в единую фразеологическую амальгаму и тем самым сделал его не только символом родной деревни героя фильма, но и мерилom истинной духовности и патриотизма русского человека.

РОГАТЫЙ БЫК, ЗАМОРЕННЫЙ ЧЕРВЯК И КОФЕ ПО-МОСКОВСКИ С ПТИЧЬИМ МОЛОКОМ

Любой язык — весьма разнородный сплав своего и чужого, исконного и заимствованного, глубинно народного и «поверхностно» книжного. В разные периоды истории нашего литера-

турного языка реакция на эти разные стихии была иной — от всеядного приятия «чужого» до чопорно-пуристического отставания «своего». В языке, как и вообще в культуре того или иного народа, довольно трудно провести четкую границу между своим и несвоим. Собственно говоря, не существует какой-то яркой и уникальной приметы, по которой национальное можно сразу же и безошибочно отделить от интернационального. И тем не менее национальное существует. «Национальные особенности — достоверный факт, — подчеркивает акад. Д. С. Лихачев. — Не существует только каких-то единственных в своем роде особенностей, свойственных только данному народу, только данной нации, только данной стране. Все дело в некоторой их совокупности и в кристаллически неповторимом строении этих национальных и общенациональных черт. Отрицать наличие национального характера, национальной индивидуальности — значит делать мир народов очень скучным и серым» (Лихачев 1981, 64).

Кристаллами, из которых складывается «неповторимое строение» национальной речи давно уже считают и фразеологизмы. Б. А. Ларин в своем неопубликованном докладе «О втором „Древнерусском словаре“», прочитанном 8 марта 1961 г. в Межкафедральном словарном кабинете Ленинградского университета, назвал эти единицы «сгустками и самородками народной мысли, опытом мудрейших, самоцветами слова безвестных и тем не менее чудо-умельцев, гениев русского языка». В этой характеристике подчеркнута и естественность, «самородность» речевой среды, в которой кристаллизуются фразеологические самоцветы.

К такому же выводу приходят все, кто долго и глубоко изучал образные обороты. Английский лингвист Логан Смит, например, оценивая долю национального в английской идиоматике, указывает тот же источник — народную речь: «Хотя наши идиомы включают... много выражений, взятых из народной речи других европейских стран, все же по своему характеру, юмору, по своим образам и ассоциациям они (английские идиомы. — В. М.) являются глубоко национальными, передающими запах почвы, на которой они выросли, простор полей и пастбищ и дыхание деревень, откуда берут свое начало все формы национального языка и национального искусства и куда для пополнения своих жизненных сил они должны вновь и вновь обращаться» (Смит 1959, 173). Именно «дыхание деревень» создает национальное своеобразие «печек-лавочек» каждого языка. По такому дыханию мы и узнаем «дух народа», меру его духовности.

Фразеология — сокровищница языка, хранящая древнейшие слова, отжившие свой век грамматические формы и забракованные временем и литературной нормой синтаксические конструкции. Консервируя форму, она консервирует и содержание —

национальные обычаи, поверья, исторические предания, образное видение мира. Вот почему новое направление современной русистики — лингвострановедение, ставящее целью при обучении языку дать всестороннее представление и о культуре (Верещагин, Костомаров 1983), взяло фразеологию на вооружение. Более того: в лингвострановедческом отношении лишь три языковые единицы — слово, фразеологизм и афоризм — обладают «способностью к накоплению внеязыковой информации», ибо именно в их семантике «может вычленяться область, называемая фоном» (Верещагин, Костомаров 1980, 303; 1981, 38). А поскольку некоторые исследователи и афористику считают фразеологией в широком смысле слова, то доля ее участия в создании «фоновых знаний» (т. е. сведений, присутствующих в сознании человека и той общности людей, к которой он принадлежит) чрезвычайно велика. Естественно поэтому, что на последнем конгрессе Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы немало докладов было специально посвящено лингвострановедческим аспектам фразеологии (Дьерке 1982; Дьякова, Соколова 1982; Кармен 1982; Мокиенко 1982).

При конкретном «овеществлении» такой фоновой информации на занятиях по русскому языку преподаватели, однако, нередко сталкиваются с неожиданными трудностями. И самая главная, пожалуй, — переоценка национальной специфичности русской идиоматики. Нередко преподающий действует по логике: раз идиома — значит нечто «кондово» русское. А эта логика далеко не всегда объективна.

Типичный пример. На стене в одной из аудиторий — рисунок: русский мужик в косоворотке, подвязанной веревочным пояском, держит за рога огромного быка. Под рисунком подпись: «Взять быка за рога». С комментария этого «специфично русского» оборота начинаются занятия в одной из групп иностранных учащихся.

На большинство иностранных студентов, однако, такая пропаганда русской «реалии» не производит никакого впечатления. И не удивительно — ведь оборот *взять быка за рога* интернационален, он известен практически всем европейским языкам: англ. *take the bull by the horns*, нем. *den Ochsen beim Horn fassen*, фр. *prendre le taureau (la bête) par les cornes*, ит. *prendere il toro per la corna*, исп. *coger al toro por las cuernos* и т. д. — и в прямом, и в переносном смысле абсолютно соответствуют русскому. Вот почему вместо нашего мужика на рисунке вполне можно было бы изобразить и испанского тореадора, и американского фермера или даже какого-нибудь худосочного человечка с невыраженными национальными чертами, как это сделано в словаре М. И. Дубровина и художника В. И. Тильмана «Русские фразеологизмы в картинках» (М., 1980, с. 40). От рисунка, однако, интернациональное не

превратится в национальное — лучше внимательнее взглядеться в другие языки, проверяя все, что кажется специфичным и сугубо национальным, «на зуб» сопоставления.

И часто сопоставление открывает удивительные вещи. То, что с детства казалось несомненно своим, стало в нашем языке по-настоящему русским относительно недавно, а то, что производило впечатление чужого, выросло на почве родного, своего.

Кажется, к примеру: определенно Русью «пахнет» выражение *птичье молоко*. Ведь *птичье молоко* кровно вросло в русский фольклор, став в нем таким же народным символом сказочного изобилия, как и пресловутые *молочные реки с кисельными берегами*. Русская пословица гласит: *Птичьего молока хоть в сказке найдешь, а другого отца-матери и в сказке не найдешь* (ДП, 387). Известны и поговорки о птичьем молоке: *Все есть у богатого, опричь птичьего молока; В Москве все найдешь, кроме птичьего молока*, — такое мог некогда сочинить лишь бедняк-крестьянин или деревенский житель, для которого попасть в Москву не меньшее событие, чем для шукшинского героя поездка на курорт. Неудивительно поэтому, что один из исследователей русской фразеологии С. И. Гужанов (1978, 21) прямо относит выражение *птичье молоко* к «исконно русским фразеологизмам».

Но достаточно заглянуть в словари других языков, чтобы убедиться, что оно не специфично наше. Во всех славянских языках, например, полный семантический параллелизм с русским (ср. бел. *пта́шша малако*, укр. *птиши́не молоко*, болг. *птиче мляко*, пол. *ptasie mleko*). Тогда, быть может, это фразеологизм, доставшийся нам из праславянского прошлого? Так, например, считал один из болгарских этимологов Хр. Василев (1970, 348).

Оказывается, тем не менее, что этот оборот известен и многим другим индоевропейским и неиндоевропейским народам, например грекам, итальянцам, испанцам, французам, литовцам, латышам, эстонцам, татарам, башкирам, туркменам, венграм, албанцам и многим другим. Широко распространено было это крылатое выражение и в древнем мире: у римлян *куриное молоко* было символом благосостояния, а в комедии Аристофана «Птицы» герои бахвалятся, что *птичьего молока* у них хоть отбавляй (Тимошенко 1897, 52—53; Gerhardt 1975). Как интерпретировать этот древнейший фразеологизм, попавший в язык и фольклор столь многих народов, — вопрос особый и очень трудный для однозначного решения. Но принадлежность его к русскому языку и отражение в нем праздного мечтания о сладкомолочной жизни несомненны.

Разумеется, долгая жизнь в русском фольклоре и народной речи оставила сугубо национальные отметины на этом древнем выражении. Пословицы, которые приводились, и укорительный

оттенок сочетания *ему только птичьего молока не хватает* 'у него все есть, а он еще на что-то жалуется', пожалуй, несколько специфичны именно для русского употребления. А вхождение его в кондитерскую номенклатуру сделало это выражение в какой-то мере и словом-реалией, с которым страноведам приходится считаться, тем более, что оно постоянно перекликается с фразеологическим значением оборота, составляя определенную трудность для понимания текста.

Так, старший научный сотрудник Института эволюционной морфологии и экологии животных АН СССР С. Клумов, рассказывая о жизни пингвинов в Антарктике и о том, как отец кормит своих пингвинят «самым настоящим птичьим молоком, которое вырабатывается у него в пищеводе и желудке», обыгрывает и кондитерское, и буквальное значения русского интернационализма:

«...На вывеске большими неоновыми буквами сверкала надпись: «Кондитерская», а на улице стояла очередь. Проходя мимо, я услышал разговор:

— Простите, вы за чем стоите?

— За «птичьим молоком».

— Да нет, я серьезно вас спрашиваю.

— А я серьезно и отвечаю. Привезли очень вкусные торты — «Птичье молоко».

Ну, а если действительно, совсем-совсем серьезно, с позиций современной науки? Что ж, есть птичье молоко! Самое настоящее, без всяких кавычек» (О братьях наших меньших.— Правда, 1979, 20 окт., с. 6).

Как видим, основания для утверждений о том, что *птичье молоко* не миф, а реальность, у героев комедии Аристофана и советского научного работника разные. И тем не менее столь удаленные друг от друга во времени и в пространстве авторы играют на одной и той же языковой ассоциации: птичье молоко, благодаря своей «обычной необычности» и редкости должно быть исключительно вкусным.

Доказать, что оборот *птичье молоко* в каком-либо из современных языков — заимствование из другого, практически невозможно. Да и фольклорная «обкатка» свидетельствует, что это, по-видимому, какая-то древняя универсалия, которая мигрировала уже в древности. Но в нашем языке гораздо больше случаев, когда путь заимствования фразеологизма обозначен достаточно четко, хотя на первый взгляд его чужеродность разглядеть и нелегко.

Вот шутовское выражение *заморить червячка*, образ которого кажется прозрачным. *Червячок*, *червяк* — метафорическое наименование желудка, *заморить* — придавить, притупить, утихомирить его голодные позывы. Так обычно и воспринимается в обиходе буквальный смысл этого фразеологизма. Шуточная прозрачность его охотно обыгрывается каламбуристами, напри-

мер авторами «Толкового фразеологического словаря» Клуба Двенадцати стульев: *заморить червячка* — сварить компот (Лит. газ. 1972, 18 окт.).

Более точные сведения о значении глагола *заморить*, однако, заставляют несколько усомниться в истинности такого восприятия. Корень *мор-* указывает на то, что значение 'подавить, притупить' для слова *заморить* — вторичное, переносное. Исходным же, как свидетельствуют и материалы исторических словарей русского языка, является 'постепенно довести до смерти голодом, лишениями, плохим обращением': «Лутчих людеи на пытках запытал и в темнице голодною смертию заморил» (Якутский архив, 1645 г. — СРЯ XI—XVII вв., V, 243). Если слово *червяк*, *червячок* при таком толковании глагола *заморить* по-прежнему объяснять как метафору со значением 'желудок, кишки', то исходный смысл выражения выглядит противоречиво. 'Довести до смерти, умертвить, уничтожить собственный желудок' — такое первичное значение не совсем увязывается с представлением об удовлетворении чувства голода, характерным для фразеологизма *заморить червячка*.

Единственное известное в русской этимологической литературе объяснение этого оборота поэтому, видимо, и отталкивается от совершенно иного, прозаического образа. Авторы недавно опубликованного по частям «Краткого этимологического словаря русской фразеологии» Н. М. Шанский, В. И. Зимин и А. В. Филиппов дают такую справку к фразеологизму *заморить червячка* 'слегка закусить': «Собственно русский. Скорее всего, связан с представлением о гельминтах (паразитах в кишечнике)» (КЭФ, 1980, № 1, 74). Такое толкование кажется на первый взгляд неправдоподобным, даже фантастичным. Ведь трудно себе представить, чтобы паразитов в кишечнике умерщвляли, «замаривали» поглощением пищи: скорее наоборот, это необходимо для их существования.

Впечатление неоправданности такого толкования, однако, уменьшается при семантическом анализе употреблений фразеологизма *заморить червячка* в литературном языке прошлого века. Сейчас он употребляется исключительно в значении 'перекусить, слегка утолить голод'. В прошлом же и в начале нашего века он был известен и в несколько ином значении — 'выпить натошак водки или вина': «Отец Лаврентий... отвернувшись от собеседника, стал вместе с другими замаривать червячка путем двух рюмок под запал» (А. И. Елеонский, Огорчение); «— А как, Пал Егорович, насчет червячка заморить? — спрашивает Николай Стаматич, указывая глазами на водку» (Ал. П. Чехов, Из детских лет А. П. Чехова); «— Ох, изморился я, отцы... Жарыны!.. Кваску бы испить, Аграфена Филипповна?.. — А ты ступай в кабинет ко мне, — предлагал Nicolas. — Там найдешь, чем червячка заморить» (Д. Н. Мамин-Сибиряк, Приваловские миллионы).

Такое же значение было характерно и для различных перифразировок этого оборота, например, *винный червяк сосёт за сердце кого* 'кому-либо очень хочется выпить спиртного': «Сосет его за сердце винный червяк. За стакан водки руку на отсечение бы с радостью отдал» (А. Мельников-Печерский, В лесах). В языке русской классической литературы оба значения фразеологизма *заморить червячка* могли употребляться и в какой-то степени недифференцированно, как единое, синкретичное — 'перекусить и выпить спиртного натошак': «Перехватив кое-что, чтобы, как говорится, червячка заморить, и выпив одну рюмочку водки, господин Голядкин уселся в креслах» (Ф. М. Достоевский, Двойник); «— Ну вот, почтеннейший,— сказал Тетеркин, придвигая к себе суповую чашку,— как мы эдак, знаете, червячка заморим да выпьем по стаканчику, так я вам кой-что порасскажу о вашем деле» (М. Н. Загоскин, К. П. Мирошев).

Эту семантическую недифференцированность и в то же время «конкурентность» двух значений отразил и словарь В. И. Даля, первым зафиксировавший в русской лексикографии фразеологизм *заморить червячка*. В IV томе В. И. Даль толкует это выражение только как «перекусить на голодуху», а в I — как «выпить или закусить на голод». Возможно, в этом различии толкований I и IV томов нашла отражение динамика семантического развития фразеологизма в русском языке прошлого века, его движение от значения 'выпить и закусить натошак' к 'перекусить, слегка утолить голод'.

Значение 'выпить натошак спиртного' делает связь оборота *заморить червячка* с умерщвлением паразитов в кишечнике более правдоподобной. Шутливый образ этого оборота в таком случае приобретает реальную двуплановость: это и медицинское применение спирта, дезинфицирующего кишечник и якобы тем самым убивающее глистов, и в то же время — иносказание о потреблении алкоголя натошак.

Признание такой исходной мотивировки фразеологизма *заморить червячка*, как видим, требует в первую очередь аргументации большей древности значения 'выпить спиртного натошак' по сравнению со значением 'перекусить', т. е. доказательств исконности первого значения. Русские источники, в которых это выражение зафиксировано лишь с прошлого века,—его, например, не отмечает фразеологический словарь XVIII века (Палевская, 1980) — не дают для такой аргументации достаточного материала. Обратившись к другим языкам, легко убедиться, что характеристика оборота *заморить червячка* как «собственно русского» в «Кратком этимологическом словаре русской фразеологии» неверна.

В восточнославянских языках этот оборот, правда, фиксируется лишь с XX века и лишь в значении 'перекусить, слегка утолить голод': бел. *замарыць чарвяка* (*чарвячка*), укр.

заморити черв'яка (черв'ячка). Абсолютное тождество структуры и значения, отсутствие вариантов, поздняя фиксация словарями и некоторые другие особенности (см. ниже) позволяют предположить, что белорусские и украинские фразеологизмы — заимствования из русского.

Выражения с аналогичной мотивировкой известны и западнославянским языкам. В литературном польском языке широко употребителен оборот *zalać (zakropić) gobaka* 'залить горе водкой или вином' (букв.: залить (спрыснуть) червячка), а в арго известен в том же значении фразеологизм *moszuc gobaka* (букв.: мочить червя). В чешском имеются выражения *otrávit* (*utopit*, *zapít*, *umoit*, *zabít*, *připálit*) *červa* 'поглощением алкоголя улучшить свое настроение и аппетит и заглушить угрызения совести' (букв.: отравить (утопить, запить, уморить, убить, прижечь) червя) и диалектное *otrávit chrobáka* 'выпить с самого утра натошак чего-либо спиртного'. В словацком распространены фразеологизмы *otrávit* (*zapít*, *utopit*) *červa* (*červíka*) 'залить горе' (букв.: отравить, залить, утопить червя/червячка). Как видим, у западных славян эти обороты связаны исключительно с поглощением алкогольных напитков, что подтверждает предположение о первичности для нашего оборота значения 'выпить алкоголя натошак'.

К каким же истокам возводят выражения о червяке западнославянские историки языка?

Особый очерк о польском фразеологизме *zalać gobaka* написал акад. Ю. Кржижановский. Он связывает этот относительно поздний оборот с более древним выражением *zalać krzeczka*, который уже с XVII века начал выходить из употребления. Буквально этот оборот значит 'залить крота', а перенсно — 'упиться, напиться допьяна'. В его основе — прозрачная метафора: как норы вредителей-кротов обильно заливают водой, так и горло пьяниц заливается пивом и водкой. Выражение *zalać gobaka* (*залить червя*) сменило в XVIII—XIX веках архаичный оборот *zalać krzeczka*. Смысл образа, лежащего в основе выражения *zalać gobaka* Ю. Кржижановский не раскрывает до конца. «Как себе этого червя представляли, ответить нелегко,— пишет он.— Это мог быть человеческий глист, частый у детей, от которого лечат различными травяными отварами... а могло быть и нечто иное, скажем, тот самый психический паразит, который вошел в пословицу «У каждого есть свой червь, который его точит» и от которого можно найти лекарство в другой пословице — „Терпи горе — пей мед, утри нос — и все пройдет“» (Krzyżanowski 1975, III, 48). Не исключает польский исследователь и связи этого выражения с практикой домашней гигиены, бытовавшей в прошлом: тараканов, клопов, моль и других паразитических насекомых прежде часто уничтожали, заливая их крутым кипятком. Поскольку же алкогольные напитки именуются «горячительными», то образ

«заливания червяка» стал применительным и к употреблению алгоколя.

Материал восточно- и западнославянских языков, таким образом, еще не дает достаточных оснований для ответа на вопрос об исходном значении оборота *заморить червячка*. Продолжим поэтому поиски иноязычных фразеологических соответствий.

В южнославянских языках фразеологизмы, близкие по форме и образности к *заморить червячка*, отсутствуют. Это свидетельствует о том, что названные славянские обороты не могут быть очень древними. Учет же времени их фиксации в словарях и других источниках заставляет признать, что они появились у восточных и западных славян относительно недавно. В русском, как уже отмечалось, они записаны лишь с прошлого века, а в белорусском и украинском — совсем поздно. Примерно в то же время их начинают фиксировать и в западнославянских языках. Так, фундаментальный трехтомный сборник польских пословиц и поговорок под редакцией Ю. Кржижановского, педантично регистрирующий время появления того или иного оборота в литературном языке, называет первой литературной фиксацией фразеологизма *zalać gobaka* лишь 1847 год. В названном уже очерке Ю. Кржижановского, правда, приводится кабацкая песня XVIII века, в которой этот оборот также употреблен. Вторая половина XVIII века, следовательно, самый древний хронологический рубеж появления фразеологизма *заморить червячка* в славянских языках.

В романских же языках, где аналогичный оборот распространен очень широко, этот рубеж отодвигается до раннего средневековья. Показательно единство значения и синтаксической конструкции этого оборота в романоязычной зоне: фр. *tuer le ver* 'выпить натошак рюмочку водки или белого вина' (букв.: убить червя), исп. *matar el gusanillo (gusano)* 'выпить стопку водки перед завтраком' (букв.: убить червячка (червя или гусеницу)), португал. *matar o bicho* 'выпить рюмочку натошак' (букв.: убить червя) и др. О древности и широкой активности этого оборота в романских языках свидетельствуют и возможные вариации слова *червяк* — например, французское арготическое *tuer le colimaçon* (убить улитку). Показательно и обновление состава древнего испанского выражения в латиноамериканских странах: в Чили оно известно и в форме *tatar el pirgüín* (убить червяка, гусеницу), где *pirgüín* — слово араукарское, индейское по происхождению. При возможных вариациях лексического состава, однако, романские фразеологизмы о червяке имеют исключительно стабильное значение — 'выпить натошак спиртного'.

Эта семантическая одноплановость обуславливает и единство этимологического объяснения романских выражений. Французские историки языка уверенно связывают оборот *tuer le ver*

со старинным народным поверьем, согласно которому от глистов можно избавиться, выпив натошак водки или белого вина (Назарян 1968, 273). Известный собиратель испанских пословиц и поговорок М. Гарсиа также возводит оборот *matar el gusanillo* к народномедицинским обычаям испанцев, избавлявшихся от кишечно-полостных паразитов и бактерий с помощью спиртовых настоев, проводя, таким образом, своего рода дезинфекцию желудка. Это выражение, замечает он, свидетельствует о медицинской мудрости испанских предков, задолго до открытия Луи Пастера на практике познавших вред бактерий, вызывающих серьезные заболевания (Garsia 1943, 450).

Учитывая приведенные факты, можно заключить, что славянские выражения, в том числе и русское *заморить червячка*, — заимствования из романской фразеологии. Скорее всего, это калька французского выражения *tuer le ver*. Хотя калькирование обычно является дословным переводом, в данном случае для польского и русского языков передача фразеологизма не была, строго говоря, дословной. В польском глагол *tuer* 'убить, умертвить' был переведен словами иного тематического плана — *zalać* 'залить' или *zakropić* 'спрыснуть, окропить водой', потому что французский фразеологический прототип здесь подвергся скрещению с древним польским оборотом *zalać krzeczka* 'упиться, залить глотку вином'. Эта контаминация исконно польского и заимствованного выражений привела к обновлению образности и сделала польский фразеологизм национально специфичным.

При всей бесспорности заимствования, однако, о национальном колорите русского выражения *заморить червячка* можно говорить с еще большим основанием. Калька с французского здесь, правда, почти дословна. Но выбор глагола *заморить* для передачи французского *tuer* сыграл в конечном счете решающую роль в семантическом преобразовании русского выражения. Причем следует подчеркнуть, что выбор именно этого глагола в данном случае столь же не случаен, как и выбор польского глагола *zalać* 'залить': он был подготовлен длительной традицией русского употребления.

Уже с XI века глагол *заморить* постоянно сочетается в русском языке с существительным *голод* и приобретает специализированное значение 'изнурить голодом, непосильной работой и под.': «Гладом заморить бѣсы» (XI в.); «Тогда пущена бысть дивьяя львовица гладом заморена пьрвѣ да снѣсть и [Василия] (XIII в.); «Не заморить господь гладом душа праведных» (XV—XVI вв.) (Ср. I, 928; СРЯ XI—XVII вв., V, 243). Сочетание *заморить голодом*, правда, имеет иную семантическую направленность, чем выражение *заморить червячка*: в первом случае речь идет об умерщвлении кого-либо посредством принудительного голодания, в то время как во втором — об утолении острого чувства голода. Тем не менее для семан-

тического сдвига 'выпить рюмку спиртного натошак' —> 'легко перекусить' это различие сочетаний *заморить голодом* и *заморить червячка* не оказалось важным: важнее была тесная привязка глагола *заморить* к понятию «голод», а не «желание выпить спиртного», «жажда». Немалую роль сыграло и то, что в русской народной речи (в частности, в архангельских и обских говорах) имеется оборот *заморить выть* 'утолить голод, перекусить' (*выть* — 'чувство голода, аппетит') и некоторые менее употребительные фразеологизмы, например пск. *заморить комара*, омск. *кишкй затравить*, перм. *заманивать гбод* 'легко перекусить', 'перекусывать', которые усиливали притяжение нового фразеологического заимствования к «пищевым», а не «питьевым» ассоциациям.

Наконец, семантическое преобразование фразеологизма *заморить червячка* на русской почве не могло не стимулировать ассоциативно-метафорической связью «червь» ↔ «кишки», «желудок». Эта связь в русском языке ощущается не только из-за внешнего подобия кишок толстому червю, но и благодаря созвучию разных по происхождению, но схожих по форме слов *червь* и *чрево*, *черево* 'внутренности живота', 'живот', 'потороха', 'желудок' и под. А представления о кишках и желудке во фразеологии русского и многих других языков сопрягается, как правило, не с желанием выпить спиртного, а с чувством голода: рус. *кишки марш играют, в кишках марш играет*; болг. *червата ми свирят рамазан, стомаха ми свирят рамазан* (у меня кишки, желудок играют рамазан); чеш. *žaludek mi vrčí polku* (желудок у меня урчит польку); лат. *latrans stomachus* (лающий желудок), кабард. «у меня свербят кишки» и под.

Все названные причины и обусловили, по-видимому, своеобразное развитие фразеологизма *заморить червячка* в русском языке. Восходящее к бытовым медицинским поверьям романских народов, это выражение было заимствовано русским языком в начале прошлого века из французского со значением 'выпить натошак рюмку водки или вина'. Ряд сочетаний глагола *заморить*, связанных с представлением о голоде, и привычные для русских ассоциации, однако, довольно быстро привели к тому, что это значение вскоре стало периферийным, а затем и вообще исчезло из употребления. Так фразеологизм *заморить червячка* утратил семантическую связь со своим французским прототипом и стал специфичной, национально окрашенной русской идиомой. Национальное и интернациональное здесь слилось в нерасторжимое целое.

Обороты *взять быка за рога*, *птичье молоко* и *заморить червячка* показывают, как много в нашем языке фразеологических интернационализмов, различимых лишь под микроскопом сопоставления с другими языками. Исследования последних лет убедительно показали, что процесс интернационализации

глубоко пронизывает не только лексические, но и фразеологические фонды современных языков. Ее истоки и источники — античная история, литература, мифология, библия, научно-технические, культурные, а следовательно, и языковые контакты, которые в нашу эпоху стали особенно интенсивны (Солодухо 1982, 133—135). Масса устойчивых оборотов оказывается именно интернационализмами, которые уже давно глубоко вросли в плоть русского языка.

Вот лишь наугад выбранные фразеологизмы такого типа: *ни рыба ни мясо* (ср. англ. neither fish nor flesh, нем. nicht Fisch nicht Fleisch, фр. ni chair ni poisson, итал. né carne né pesce, исп. ni carne ni pescado); *между небом и землей* (англ. between heaven and earth, нем. zwischen Himmel und Erde, фр. entre ciel et terre, итал. né in cielo né in terra, исп. entre el cielo y la tierra); *закладывать (заливать) за галстук* (нем. einen hinter die Binde gießen, фр. s'en jeter un coup (un verre) derrière la cravate); *наострить уши* (англ. prick up one's ears, нем. die Ohren spitzen, швед. spetsa öronen, фр. pointer les oreilles, итал. tendere l'orecchio, исп. aguzar los oídos); *пуд соли съесть с кем-либо* (англ. eat a peck of salt with smb., итал. mangiare un moggio di sale insieme); *говорить на ветер* (англ. speak to the wind, нем. in den Wind reden, швед. prata i vädret); *жить как кошка с собакой* (нем. wie Hund und Katze, швед. som hund och katt, фр. comme chien et chat, итал. come cani e gatti, исп. como perros y gatos); *промочить горло* (англ. wet one's whistle, нем. sich die Kehle anfeuchten (ölen), швед. fukta strupen, фр. se rincer la sifflet, итал. rinfrescar il gorgazzule, исп. remojar la garganta); *снять с себя последнюю рубашку, прижать к стенке, витать в облаках, вогнать в гроб, биться головой об стенку* и др.

Фразеологам, сталкивающимся с таким обилием межъязыкового материала, трудно разобраться, в каком конкретном языке возникло и в какой именно язык потом вошло то или иное из подобных выражений. Так, обиходное *бросать камешки в чей-н. огород* известно и немцам (Steine in den Garten werfen) и французам (jeter des pierres dans le jardin de qn.). У первых оно означает 'причинять вред, делать пакость, подкладывать свинью кому-н.', у вторых — 'язвить, говорить колкости кому-н.' Судя по тождеству значений, русский оборот, скорее всего, заимствован из французского, и, видимо, давно, ибо уже в середине прошлого века Н. А. Добролюбов записал поговорку «Это — камень в наш огород» в Нижегородской губернии. Но вот французские и немецкие историки языка не могут разобраться в том, за каким же языком остается приоритет в создании этого выражения. Хотя при этом и те и другие единодушны в расшифровке его образа: оно восходит к зловердному обычаю бросать в сад или огород своего врага

камни, чтобы засорить землю, сделав ее неудобной для обработки.

Что ж, действительно, раз так поступали когда-то и французы, и немцы, то поди докажи, кто первый бросил этот фразеологический камешек в языковой огород соседа. Как поется в популярной песенке «Цыганка-молдаванка» Новеллы Матвеевой:

По дороге позабыли,
Кто украл, а кто украден, —
И одна попона пыли
На коне и конокраде...

Такая «попона пыли» плотно осела на многих фразеологических интернационализмах за века кочевий из одного языка в другой. Сдунуть пыль, а точнее — аккуратно стереть слой за слоем, помогает лишь скрупулезный этимологический анализ.

Иногда, правда, адрес заимствования как будто так и начертан на самом устойчивом обороте.

Вот недавний репортаж из ГДР, опубликованный в «Правде»: «Было около четырех. Приближалось «священное» для всех жителей ГДР время — так называемая кофейная пауза. С 4 до 5 часов пополудни улицы пустеют, зато в кафе и барах негде яблоку упасть. Кофе здесь пьют, как говорится, и стар и млад. Причем способы его приготовления различны. В Карл-Маркс-штадте, например, есть кофе «по-московски», составные части которого, помимо, разумеется, кофе, — водка, ликер и вино. Я коренной москвич, но все же не рискнул попробовать этот экзотический напиток. На этот раз директор местного музея Эрхард Хейне угостил нас обычным «мокко» и рассказал о фронауерском молоте» (С. Байчаров. Ганс-молотобоец. — Правда, 1983, 26 марта, с. 5).

Кофе по-московски, правда, не совсем фразеологизм. Это, скорее, устойчивое словосочетание номенклатурного характера с «географической» привязкой. Но оно весьма показательно с точки зрения интересующей нас проблемы. Во-первых, оно — несомненное следствие интернационализации словарного состава. Во-вторых, оно яркое предостережение от скоропалительных адресных ярлыков на том или ином обороте даже тогда, когда этот ярлык бросается в глаза.

Не случайно московский корреспондент так решительно отмежевывался от «столичного» напитка. Москвичам он действительно неизвестен. Кофе à la Москва — наименование в рекламных целях, нечто вроде «чешского пива», которое иногда продают в наших южных городах, чтобы повысить спрос на тамошний кисловатый напиток. Подобных ложно маркированных по национальному признаку сочетаний в разных языках предостаточно. Автору этих строк довелось однажды участвовать с одним чешским коллегой в поисках так называемого «русского яйца» (*ruské vejce*) — блюда, название которого

вызвало лишь недоумение официантов в московских ресторанах. На проверку оказалось, что имеется в виду яйцо под майонезом, причем приготовленное особым, специфически чешским способом. Точно так же татары мало знают о «татарском бифштексе», изготавливаемом в Польше из сырого мяса, французы — о французском салате из яблок, яйца и ошпаренного лука с майонезом, который готовят во многих русских семьях, а русские, в свою очередь, — о «русском салате» (*salade russe*) французов. Последнее блюдо, как ни странно, соответствует нашему винегрету, обозначение которого мы заимствовали именно из французского языка в XVIII веке. Там, однако, слово *vinaigrette* имеет другое кулинарное значение — 'соус из уксуса, масла, соли', почему, видимо, и понадобилось французам особое название для нашего «настоящего» винегрета.

Наблюдения за подобными кулинарными казусами важны и для фразеологии в узком смысле слова — идиоматики. Ведь из таких полутерминов могут развиваться образные выражения, и тогда появляется необходимость их последовательного истолкования, чтобы не впасть в какую-нибудь националистическую ошибку. Так, не зная, что за французским оборотом *salade russe*, который сейчас означает и мешанину, неразбериху, беспорядок, и всякую всячину, и ссору, перебранку, первоначально было закреплено именно терминологическое значение, можно воспринять негативно прилагательное *русский* в этой идиоме. Однако на проверку оказывается, что никакой отрицательной оценки русского национального характера здесь исконно не содержится, ибо и само слово *salade*, без прилагательного *russe* во французском языке развивает переносное значение 'мешанина, неразбериха'. Точно так же и в русском языке слова *винегрет*, *каша* и *кавардак*, обозначавшие прежде лишь разные кушанья, семантически развивались в этом же направлении. И в нашем случае, следовательно, сначала был просто 'винегрет', который по рекламным соображениям был поименован русским салатом, а лишь потом — типичная метафора 'смешанная пища' → 'неразбериха'.

Описанные случаи еще раз показывают, к каким заблуждениям может привести поверхностный взгляд на фразеологический образ. Вредны обе крайности — и приятие интернационального за сугубо национальное, и псевдонациональная трактовка того, что представляется четко обозначенным географически. Словом, равно нелепы и русский мужик в позе испанского тореадора, и «русский салат» в виде беспорядочно суетящейся группы наших соотечественников на какой-нибудь улице Парижа. Нелепы потому, что и первая, и вторая картины порождены ложным представлением о национальной приуроченности соответствующих выражений.

Ценность фразеологического материала для демонстрации фактов национальной культуры несомненна. Важно только, чтобы эти факты — прежде чем пускать их в лингвострановедческий оборот — были строго выверены лингвистически, испытаны на этимологический «зуб».

К сожалению, сделать это нелегко. Специфика развития фразеологии заключается в том, что она — в отличие от других лингвистических дисциплин — начиналась не со сравнительно-исторических штудий, а со стилистических, структурно-семантических или сопоставительных (чаще в плане теории перевода) наблюдений. Историко-этимологический аспект до сего дня остается ахиллесовой пятой теории и практики фразеологии.

Во многих научных исследованиях и популярных книгах о лексике и фразеологии, в учебных пособиях для русских и иностранцев можно найти толкования идиом, не выдерживающие проверки языковыми фактами. Тем не менее такие «объяснения» кочуют из книги в книгу со времен сборников «крылатых слов» С. В. Максимова, М. И. Михельсона, С. Займовского и в лучшем случае лишь «освежаются» некоторыми живописными деталями исторического или этнографического порядка. А ведь ученые давно уже установили ненадежность этих источников, отметив, что именно с лингвистической точки зрения многие историко-этимологические объяснения русских выражений просто фантастичны. Так, уже в кратком отзыве акад. А. И. Соболевского на книгу С. В. Максимова «Крылатые слова», вышедшую в 1891 году, подчеркивается, что толкования автора «объясняют крылатые слова очень мало и в большинстве случаев состоят из кстати и некстати рассказанных анекдотов, а его исторические и филологические сведения отличаются сомнительным достоинством» (Макс., 391). Не менее строго мнение Б. А. Ларина, который упомянутые сборники называл «совсем анекдотическими и полуанекдотическими книгами» и при этом подчеркнул, что «здесь подлинных разысканий по истории слов не было, а измышляли для широкой публики или для учащихся забавную этимологию в самом средневековом стиле» (Ларин 1940, 19).

Эти и подобные отзывы заставляют соблюдать особую осторожность при выборе материала для лингвострановедческих целей. Акад. В. В. Виноградов, давший образцы глубокого исторического анализа многих русских оборотов (*перемывать косточки, родиться в сорочке, под мухой, на мази* и др.), констатировал определенную гадательность подобных истолкований, ибо здесь «очень часто приходится довольствоваться лишь более или менее правдоподобными догадками» (Виноградов 1954, 3).

От чего же зависит правдоподобность таких догадок?

В первую очередь — от добротности языкового и экстралингвистического материала, привлекаемого для их аргументации. Одним из важнейших «материальных» ресурсов исторического анализа, как показал Н. И. Толстой, является материал народных говоров — русских и славянских, до недавнего времени почти не привлекавшийся историками фразеологии (Толстой 1973). Лишь обильная «материальная» база может если не полностью застраховать, то, во всяком случае, предостеречь исследователя от умозрительных гипотез, основанных на «здравом смысле», фантазии или современном языковом опыте. Наш языковой опыт способен осовременить древнюю внутреннюю логику фразеологизма подобно тому, как нынешние театры осовременивают Шекспира или Гоголя. Такое осовременивание оправданно как творческое обновление старого произведения или древнего образа, как авторское преобразование в широком смысле. Но оно не может претендовать на отражение объективной исторической реальности. За разгадкой истинной внутренней логики выражения необходимо в первую очередь обращаться к языковым, а лишь потом к историческим, культурным, этнографическим и подобным фактам.

В языке, особенно в многообразных вариациях народной речи, оседают многочисленные рудименты исходного образа, который в своем движении к литературному языку мог помутнеть или даже окончательно померкнуть. Чтобы вскрыть логику этого образа в историческом плане, необходимо отказаться от «предрассудков» его современного литературного употребления, характеризующего те или иные фразеологические варианты как окказиональные, индивидуальные, локальные и под. Окказиональный вариант при детальном лингвогеографическом анализе может оказаться не менее древним, чем литературно нормированный, он может стать ключом к разгадке всего выражения или закономерным отражением исконной его мотивировки. Широта распространения в русских диалектах и славянских языках, моделируемость внутреннего образа и структуры — важные аргументы при доказательстве исконности того или иного варианта. Исходный вариант и исконный образ фразеологизма отыскивается методом структурно-семантического моделирования, которому посвящена особая книга (Мокиенко 1980).

Проблема диагностики исходного варианта фразеологизма, однако, весьма сложна уже потому, что в принципе сама попытка сведения всех фразеологических единиц к единственной, «исконной» — это почти констатация окказионализмов на основе оборота, ставшего нормированным.

Действительно, поскольку большинство фразеологизмов при своем возникновении были свободными сочетаниями, то свободная заменяемость компонентов была их исконным свойством.

Следовательно, у истоков устойчивого сочетания могло и даже должно было быть не одно, а несколько оборотов, взаимозаменяемость компонентов для которых — обычное явление. В этом плане эволюция фразеологизма предстает как движение от вариантного многообразия к компонентному единообразию, «консервированности», от «антинормы» — к норме, а не наоборот. В процессе этого движения и кристаллизуется фразеологическая модель, формируется ее внутренняя логика.

Все сказанное можно проиллюстрировать на примере конкретного историко-этимологического анализа, направленного на раскрытие значимых для лингвострановедения фактов во фразеологии.

Возьмем для этого группу оборотов, которые наиболее часто привлекаются языковедами и преподавателями русского языка для демонстрации связи фразеологии с жизнью народа, — группу «исторических» фразеологизмов, в которых видна «специфика российского исторического развития»: *вольный казак, Мамеево побоище, как Мамай прошел, казанская сирота, во всю Ивановскую, плетение словес* и т. д. (Верещагин, Костомаров 1982, 94). К ним можно отнести и те обороты, которые отражают представления о различных сферах жизни России: военного происхождения (*кликнуть клич, разводить туры на колесах, брать на пушку*), связанные с прежним делопроизводством (*бить челом, положить под сукно, отложить в долгий ящик*), с развитием техники (*на всех парах, дать зеленую улицу, довести до белого каления*) и под.

Несомненно, многие из таких оборотов прямо связаны с историческими событиями или реалиями.

Вольный казак таит в себе не только память о беглых крепостных, скрывавшихся от царских властей на окраинах России и добровольной пограничной службой покупавших себе свободу, но и чисто языковую метку вольности: ведь тюрк. *казак* значит буквально 'вольный человек'. Такими казаки оставались во все времена.

Казанская сирота напоминает о взятии войсками Ивана Грозного столицы татарского Казанского ханства в октябре 1552 года. Татарские князья-мурзы, стремясь приспособиться к новой власти, переходили в христианство и слали царю челобитные, в которых именовали себя по традиции «сиротами», жалуясь на свою якобы горькую участь. Народ это самоуничижительное наименование превратил во фразеологическую насмешку, которая получила сейчас расширительное значение. Так теперь говорят о людях, прикидывающихся несчастными, беспомощными, обиженными, чтобы разжалобить кого-либо, вызвать сострадание.

В оборотах *Мамеево побоище* и *как Мамай прошел* — память о славном сражении на Куликовом поле в 1380 году, которое положило начало освобождению от ордынского ига.

Мамай — фактический правитель на большой территории Золотой Орды с 60-х годов XIV века — прошел со своим войском, как смерч, до нынешней Тульской области, чтобы позорно бежать после разгрома в Крым и найти там смерть.

Прямая привязка этих оборотов к истории России не вызывает сомнений и подтверждается данными русской народной речи. Даже относительно простое по форме и содержанию выражение *вольный казак* имеет немало вариаций. В говорах, например, записаны сравнения свободных и независимых людей с казаком, которые, видимо, и породили наше литературное выражение: ворон. *вольный как казак* (Ройз. Хаз. Сл., 292), ирк. *ходит как вольный казак* 'о молодом человеке, ни от кого не зависящем' (РАСл. Ольх.). Сам оборот *вольный казак* записан и в Нижегородской (ППЗ, 120) и в Вологодской губерниях, причем фиксация его на Вологодчине достаточно древняя — XVIII век, да еще в составе пословицы: «Купленной холоп, а не купленной волной казак» (Сим., 215). В русских сборниках пословиц и поговорок известно даже разночтение, вызванное ложным звуковым сходством слов *казак* и *коза*. Пословица, записанная на Псковщине в XVIII веке, читается: «Лакома овца к соли, а казак к воли» (Шап. 1959, 319). А та же пословица на Вологодчине звучит: «Лакома овца к соли, а коза к воли» (РПетр. 1880, 87; Сим., 185)¹. Можно было бы назвать и много других пословиц, так или иначе отражающих вольнолюбивый и боевой дух казачества: «Бог не без милости, казак не без счастья» (ДП, 54), «Казачи при порогах, что ини[иные] при дорогах: зацепят всякого, кто поедет мимо» (Ермаков 1894, 32). Все это — языковая почва, на которой вырос исконно русский и по-настоящему «исторический» оборот *вольный казак*.

По-настоящему историчны и обороты *казанская сирота* или *Мамаево побоище*. В то же время они легко входят в ткань живой народной речи. Вот, например, как одна из героинь В. Шукшина употребляет первое выражение, в составе которого варьируется слово *сирота* и меняется порядок слов: «— У вас же дети! — вдруг нервно возвысила голос Малышева. — Чего вы сиротинками-то казанскими прикидываетесь?» (Бессовестные).

А вариации оборота о Мамае в русских говорах — также явное свидетельство их широкого и давнего употребления: олон. *здесь как будто Мамай воевал* (ППЗ, 154), ниж. *как будто после Мамаева побоища* (ППЗ, 125), *словно шел Мамай с войной, точно Мамай со своей силой прошл* (Мих. 1912, 810). Ср. омск. *Буйло воевал 'о беспорядке'* (Пахотина 1973, 19). Следо-

¹ См. современное детское восприятие: «Мать причесывает четырехлетнюю Люду и нечаянно дергает ее волосы гребнем. Люда хнычет, готова заплакать. Мать говорит в утешение:

— Терпи, казак, атаманом будешь!

Вечером Люда играет с куклой, причесывает ее и повторяет

— Терпи, коза, а то мамой будешь!» (К. Чуковский. От двух до пяти. Минск, 1983, с. 19—20).

вательно, принцип предварительной устноречевой обкатки исконно русских фразеологизмов, о важности которого говорилось выше, здесь также соблюден неукоснительно.

Посмотрим, нет ли в ряду общепризнанных фразеологических «историзмов» отклонений от этого принципа. Приглядевшись, такие обороты найти можно.

Таков, как ни странно, оборот *отложить (положить) в долгий ящик*.

Напрасно мы будем искать его вариации или прототипы в диалектных словарях или паремиологических сборниках — он проявляет удивительную жесткость лексического состава и употребляется исключительно нормативно. Единственные «узаконенные» модификации, о которых мы еще упомянем, можно было найти в прошлом веке — вместо глагола *положить* тогда могли употребить *попасть* или *пойти*, а вместо *долгий* — *длинный* или — реже — *дальний*. Однако эти варианты — весьма незначительные — никак нельзя назвать речевыми, ибо они употреблены лишь в литературном языке. Все это — возможный сигнал неисконного происхождения оборота *положить в долгий ящик*, поскольку именно кальки, дословно переводимые сочетания, обычно сохраняют удивительную стабильность состава и неизменность формы в языке, который их воспринял.

Предположить такое — поистине «как ни странно»! Ведь выражение о ящике — «классический» исконно русский оборот с ярко выраженной привязкой к нашей истории. Национальная самобытность его издавна подчеркивается и составителями словарей, и этимологами, и популяризаторами науки о языке. Так, в предисловии к книге Э. А. Вартаньяна писатель Л. В. Успенский пишет, что «поговорки, вроде *на всю Ивановскую кричать, погибоша, аки обре* или *зарубить на носу*, возникли, разумеется, у нас дома: никто из иностранцев и не слышал ни про коломенские верстовые столбы (смотри *коломенская верста*), ни про долгие ящики (смотри *в долгий ящик положить*); если они о них и знают, то только от нас» (Варт., 10).

Столь уверенное отнесение фразеологизма о долгом ящике к исконно русской идиоматике обусловлено в первую очередь традиционной этимологической интерпретацией, связывающей его с конкретным периодом русской истории — правлением царя Алексея Михайловича (1645—1676). По этой версии, царь велел прибить долгий, т. е. длинный, ящик на столбе у своего дворца в Коломенском. В этот ящик опускались челобитные, которые Алексей Михайлович ежедневно прочитывал (до его правления челобитные на имя царя обычно оставлялись на гробницах царских предков в Архангельском соборе). Ящик был длинным якобы из-за вытянутых в длину свитков, на которых писались все документы до правления Петра Первого, заменившего их листами голландского образца. Ответы царских волокитчиков на челобитные и рассмотрение ими жалоб были очень нескорыми,

что будто бы и обусловило переносный смысл выражения — 'надолго задержать решение какого-нибудь дела', 'дать делу неопределенно длительную отсрочку'.

Такое «историческое» толкование фразеологизма в качестве единственного давно уже отражено словарем В. И. Даля: «при Алексее Михайловиче был долгий ящик для опускания в него просьб» (Даль IV, 683). Не сомневаются в тесной исторической связи выражения *отложить в долгий ящик* с обычаем, установленным Алексеем Михайловичем, и такие крупные историки русского языка и русской этнографии, как Ф. И. Буслаев, М. И. Михельсон, С. В. Максимов. Из современных лингвистов или популяризаторов языкознания эту трактовку принимает большинство.

Другая группа паремиологов и историков русского языка, подчеркивая исконность этого выражения и не отвергая его связи с «долгим ящиком» Алексея Михайловича, приводит одновременно и второе объяснение. Оно возводит фразеологизм к некоторым деталям судейского делопроизводства, якобы бытовавшего в допетровской Руси. Вот как, например, толкует оборот один из паремиологов прошлого века: «Долгий, продолговатый ящик был устроен царем Алексеем Михайловичем при дворце в Коломенском, в этот ящик желающие могли опускать челобитные на имя царя, который ежедневно сам прочитывал их. Хотя из царских теремов решение по таким челобитным выходило скорое, но, пройдя через руки бояр и дьяков, дело *волочилось*, и слухи про московскую волокиту, несмотря на устройство этого ящика, остались те же, а самый ящик из длинного превратился в долгий. Но вероятнее под долгим ящиком разуместь *рундук*, служивший в старинных приказах одновременно и скамьею для сидения, и архивным помещением, в котором дьяки сохраняли все бумаги. В последнем смысле *положить в долгий ящик* — соответствует нынешнему выражению: *положить под сукно*» (Ермаков 1894, 26). К сутяжническим традициям прежнего судопроизводства относит выражение *положить в долгий ящик* и И. И. Иллюстров (1910, 239).

Примерно такого же мнения придерживается и Э. А. Вартанян. Подвергая сомнению связь фразеологизма *отложить в долгий ящик* с рассмотрением челобитных 300 лет назад Алексеем Михайловичем, он пишет: «Трудно, однако, поручиться за точность этого объяснения: ведь говорим мы не „опустить“ или не „положить“, а „отложить в долгий ящик“ (жирный шрифт Э. А. Вартаньяна. — В.М.). Можно думать, что выражение наше, скорее, могло родиться позднее, в „присутствиях“ — учреждениях XIX века. Тогдашние чиновники, принимая разные просьбы, жалобы и ходатайства, несомненно, сортировали их, раскладывая по разным ящикам. „Долгим“ мог называться тот, куда откладывались самые неспешные дела. Понятно, что такого ящика просители боялись» (Варт., 37).

Критическое отношение Э. А. Вартаньяна к традиционной этимологии кажется логически оправданным. Лингвистическая аргументация предлагаемого толкования, однако, недостаточно корректна. Уже в прошлом веке выражение могло употребляться и с глаголом *положить*, и с глаголами *попасть* или *пойти*: «Владыко может прислать свое благословение через две недели или через месяц, или еще положить бумагу Ялуторовского протопопа в длинный ящик» (И. Д. Якушкин М. А. Фонвизину, апрель — июнь 1846 г.); «Вероятно, дело это (об убийстве. — В. М.) попало бы в очень длинный ящик, если бы где-то в Ишимском округе не попался какой-то пьяный целовальник... который признал, что...» (И. Д. Якушкин И. И. Пущину, 28 августа 1841 г.); «А потом за тем да за сем — и пошло дело в длинный ящик» (М. Е. Салтыков-Щедрин, Благонамеренные речи)¹. Подобные употребления, в том числе и с глаголом *положить* вместо *отложить*, можно найти и в современной публицистике: «В Америке немало дальновидных людей, которые представляют себе, к каким тяжелым последствиям может привести возврат к политике, несовместимой с разрядкой. Характерна в этом отношении реакция в США на попытки положить в долгий ящик Договор ОСВ-2» (Правда, 1980, 8 января, с. 5). Следовательно, опираться при критике традиционной версии лишь на отрицание возможности варьирования глагольного компонента *отложить*, действительно наиболее употребительного для данного выражения, все-таки нельзя.

Однако и сторонники второй интерпретации подчеркивают национальную специфичность и исконный характер оборота *отложить в долгий ящик*. Более того, у Э. А. Вартаньяна, как мы видели, рождение этого фразеологизма именно на основании критического подхода к этимологии предшественников датируется уже XIX, а не XVII веком, что делает его русскую паспортизацию еще более «историчной». Не случайно и последний научно-популярный справочник по этимологии русских фразеологизмов, признавая одинаковую возможность двух вышеназванных толкований, квалифицирует наше выражение как собственно русское (КЭФ, 1979, № 1, 49—50).

Но обращение к материалу других славянских языков показывает ошибочность этой констатации, принятой в русской исторической фразеологии. Для восточнославянской зоны, правда, можно предполагать заимствование непосредственно из русского.

В украинском языке этот оборот известен в двух лексических вариациях: *відкладати (відкласти) в довгий ящик* и *відкладати (відкласти) у довгу шухляду*. В белорусском языке выражение неизвестно в литературном употреблении, но зафиксировано в

¹ Иллюстрации из кн.: Гусейнов Ф. Г. Русская фразеология. Баку, 1977, с. 97.

зоне, граничащей с русской: *адкладаць у доўгій ящик, адклад (адкладанне, дакладыванне) у доўгій ящик* (Ю. 1972, 31—32). Уже само тождество структуры и значения при отсутствии активной вариативности может стать, как убедительно показал Н. И. Толстой (1973), свидетельством заимствованного характера фразеологии, в данном случае заимствования из русского языка. Для белорусского аргументом в пользу этого является и отсутствие в основном языковом массиве слова *ящик*, с которым зафиксировано это выражение в народных говорах Мстиславины. Для украинского таким свидетельством является несколько фактов. Во-первых, выражение *відкладати в довгий ящик/у довгу шухляду* не отражено диалектным словарем Б. Д. Гринченко. Во-вторых, одно из первых употреблений этого оборота в литературном украинском языке принадлежит И. П. Котляревскому (1769—1838), причем в форме, весьма близкой именно русскому фразеологизму — *одкладовать в довгий ящик*: «Наталка. Так я сказала уже, що все для тебе (матери. — В. М.) зробию, тільки щоб не спішили з весіллям. Виборний. А нащо же одкладовать в довгий ящик; адже ми не судді» (Наталка-Полтавка). Видимо, указанные выше варианты были следствием все более органичной адаптации русского выражения в украинском языке.

Показательно, что и украинские историки языка вслед за С. В. Максимовым прямо связывают выражение *відкладати в довгий ящик/у довгу шухляду* с русскими бюрократическими порядками рассмотрения челобитных во времена Алексея Михайловича (Скрипник 1973, 157; Медведёв 1977, 94).

Правда, при сопоставлении русского и украинского фразеологизмов в историческом плане возникают некоторые трудности. Они связаны с наличием лексического варианта *в довгий ящик — у довгу шухляду*. Первое существительное сейчас семантически соответствует русскому *ящик*, хотя в народной украинской речи оно имело иные значения — 'кузов телеги', 'жестянка, кружка' (Гр., IV, 546). Значение же слова *шухляда* весьма точно и специализированно: оно обозначает не ящик вообще, а выдвижной ящик стола. Тем самым украинский материал дает большие возможности для опровержения традиционной этимологии, связывающей выражение о долгом ящике с царствованием Алексея Михайловича: слово *шухляда* показывает, что речь идет, возможно, о канцелярских столах, куда откладывались на длительный период бумаги, не требующие оперативного решения.

Быть может, украинское *відкладати у довгу шухляду* — случайный, национально специфичный вариант, не имеющий отношения к истории нашего оборота? Оказывается, нет: поиски полного структурно-семантического соответствия приводят к устаревшему чешскому выражению *do dlouhé truhly něco založit* 'забыть что-либо, отложить что-либо до другого случая' (Čel., 625). Слово *truhla* здесь значит 'сундук, ларь', т. е. абсо-

лотно то же, что и восточнославянское *ящик* в приведенных выше выражениях. Собственно говоря, древнечешское и современные русское и украинское выражения — абсолютные фразеологические эквиваленты, ибо и их семантика, и внутренняя форма, и структура полностью совпадают.

Ареальный отрыв русско-украинского оборота от чешского мог бы означать типологическое сходство, если бы не их исключительное структурно-семантическое тождество. Причины последнего можно вскрыть лишь более детальным историческим и лингвистическим анализом.

В первую очередь важна хронологическая фиксация русского и чешского выражений в соответствующих источниках.

Для русского оборота первой фиксацией можно считать пока лишь середину XVIII века: в рукописном сборнике пословиц А. М. Богданова, составленном в 1741 году, он отмечен в форме *в долгий ящик* без толкования (ППЗ, 144). В русских лексикографических источниках он фиксируется лишь в начале XIX века: «Словарь Академии Российской» толкует сочетание *откладывать дело в долгий ящик* как «откладывать, отсрочивать, медлить с исполнением по делу какому». Это же определение и форма повторяются и в других словарях XIX века.

Уже первая фиксация выражения свидетельствует о том, что сочетание с глаголом еще недостаточно нормировано. Не было в XVIII—XIX веках и строгой кодификации прилагательного, характеризующего компонент *ящик*. В литературе XVIII века, например в пьесе А. Княжина «Жених трех невест», выражение употребляется в форме *откладывать в длинный ящик*: «Любо-мысл. Не я, слава богу! Все дела, как кочки, переломал; а чтобы сговором не мешкать и не откладывать в длинный ящик; так я могу ехать и привезти сюда невесту». В XIX веке известны варианты и *в длинный ящик*, и *в дальний ящик*: «А потом за тем да за сем — и пошло дело в длинный ящик» (М. Е. Салтыков-Щедрин, *Благонамеренные речи*); «Он только день отъезда откладывал в дальний ящик» (А. Ф. Писемский, *Тюфяк*).

Уже отмечалось, что выражение *откладывать в долгий (длинный, дальний) ящик* почти не фиксируется русскими диалектными источниками. Из локально привязанных сборников пословиц и поговорок фиксируют его записи А. Бутурлина (1849—1865 гг.), которые делались в Нижегородской губернии: «Не для чего откладывать дело в дальний ящик» (ППЗ, 144). Важно при этом отметить, что в данном сборнике немало пословичного материала литературного происхождения. В современных диалектных источниках оборот о долгом ящике также почти не встречается. Единственная запись в КПОС, например, отражает его контаминированный, семантически искаженный вариант *пускаться в долгие ящики*: «Я не буду пускаться в долгие ящики» (Плюсский район, д. Должицы). Значение этого ва-

рианта — 'много говорить, тратить время на долгие разговоры' — очень резко отличается от семантики литературного фразеологизма.

Примерно такова же сфера употребления выражения *відкла-дати в довгий ящик/у довгу шухляду* и в украинском языке. Начиная с первой половины XIX века оно употребляется лишь в художественной литературе и почти не отражено паремиологическими и диалектными источниками. Все это свидетельствует о книжно-литературных истоках этих оборотов в восточнославянской зоне, скорее всего — о заимствовании.

Заемствованный, инославянский характер оборотов этой же мотивировки подтверждается и украинским материалом, ибо украинское *шухляда* восходит в немецкому слову *Schublade* 'выдвижной ящик стола'.

Сложнее обстоит дело с рус. и укр. *откладывать в долгий ящик*, *відкладати в довгий ящик* и др.-чеш. *do dlúhé truhly založiti*. Последнее выражение фиксируется чешскими памятниками уже с XVI века в разнообразных лексических и морфологических вариациях: *do dlouhé truhly založiti* 'положить в длинный сундук', *v dlouhé truhle zůstat* 'остаться в длинном сундуке', *do dlouhé truhlicě klásti* 'класть в долгий ящик', *do dlouhé truhlicě zamíkat* 'замыкать в долгий ящик' (Flajšhans, II, 681). Переносный смысл этих оборотов — тот же, что и рус. *отложить в долгий ящик*. В XVII веке эти выражения уже исчезают из чешского литературного употребления.

По происхождению, как верно отмечает В. Флайшганс, древнечешские фразеологизмы являются кальками из нем. *in die lange Truhe legen* (букв.: положить что-либо в долгий сундук) 'откладывать решение какого-либо дела на неопределенный срок'. Это немецкое выражение, зафиксированное старыми немецкими сборниками пословиц и поговорок, также стало устаревшим и в современном языке не употребляется. Толковый словарь Якоба и Вильгельма Гриммов фиксирует его в различных глагольных вариациях — *in die lange Truhe legen (spielen, schießen, bringen)* — и подчеркивает, что оно было употребительным лишь до начала XVIII века, являясь абсолютным синонимом широко известного и в современном языке оборота *etwas auf die lange Bank schieben* (Grimm, XI, 1327). Первые контексты, в которых это выражение употребляется, зафиксированы словарем Гриммов с 1481 года. Здесь же дается и историко-этимологическое толкование внутренней формы фразеологизма, основанное на значении слова *die Truhe* — 'сундук, ларь'. Такие ящики-рундуки в средневековом германском судопроизводстве обычно использовались для хранения актов и дел, которые не решались сразу, а откладывались на неопределенное время.

У некоторых немецких исследователей значение слова *Truhe*, правда, объясняется несколько иначе. Так, известный паремнолог Ф. Зайлер подчеркивает, что оно означало 'сундук для си-

дения' — Sitztruhen (Seiler 1922, 351). Такой интерпретацией этот ученый пытается логически связать выражение *etwas in die lange Truhe legen* с оборотом *etwas auf die lange Bank schieben*.

Последний фразеологизм, где слово *Bank* значит 'скамья, лавка', также возводят к средневековому немецкому судопроизводству. За судьями и судебными заседателями обычно располагались длинные скамьи в виде больших сундуков. На них раскладывались папки с судебными делами, а те из дел, которые были не важны и не требовали незамедлительного решения, откладывались, «отталкивались» (*schieben* 'толкать, подвигать') на самый конец этой скамьи (Borchardt, Wustmann, Schoppe, 51; Seiler 1922, 251; Küpper, I, 89).

Выражение *etwas auf die lange Bank schieben* также имеет достаточно древнюю фиксацию в немецкой литературе: толковые словари регистрируют его примерно с 1500 года (Grimm, I, 1108). Кроме того, это выражение имело и свой фразеологический антоним *etwas durch die Bank schnellen* (букв.: бросать что-либо через скамью) 'отделяться от чего-либо'.

Чешские паремиологи, как мы видели, уверенно относят древнечешский оборот *do dlúhé truhly založiti* к германизмам. В русской же паремиологической традиции, наоборот, усиленно подчеркивается национальная специфичность и самобытность выражения *отложить в долгий ящик*. Лишь один источник — словарь М. И. Михельсона — приводит немецкий эквивалент *etwas auf die lange Bank schieben*, объясняя смысл русского оборота о долгом ящике. Немецкое и русское выражения трактуются М. И. Михельсоном как самостоятельные фразеологические параллели, история которых никак не связана друг с другом. Об этом свидетельствует прежде всего историческая интерпретация русского оборота в духе предшествующей «национальной» традиции: «У дворца царя Алексея Михайловича, в Коломенском селе, был сделан в столбе длинный ящик, куда клались челобитные, царем быстро рассматривавшиеся, но остававшиеся без движения, благодаря волоките в канцеляриях» (Мих. II, 77—78).

Проделанный выше анализ славянского материала позволяет, однако, с уверенностью признать и русский и чешский фразеологизмы калькой с немецкого. Относительно поздняя фиксация (XVIII в.) по сравнению с немецким источником (XV в.), исключительно литературно-книжное употребление (особенно на раннем этапе), отсутствие большого числа вариантов в живой речи, жесткость семантики и структуры — все это признаки фразеологической кальки.

Судьба этого германизма у восточных и западных славян, однако, различна. В чешском языке оборот *do dlúhé truhly založiti*, распространенный в XVI веке, в дальнейшем полностью исчез из употребления. В этом процессе сыграл свою роль

прежде всего общий упадок чешского литературного языка после поражения чехов в битве с баварскими войсками при Белой Горе (1620 г.) и утраты самостоятельности Чехии. В период же национального возрождения (XIX в.) даже включение в словарь Й. Юнгмана и в славянский паремиологический сборник Ф. Челаковского не помогло возродить этот фразеологизм, потому что сам немецкий прототип к тому времени стал архаизмом и не мог быть источником или стимулятором калькирования.

Русский фразеологизм *отложить в долгий ящик*, как показывает внутренняя форма и предложное управление, также имел своим источником не современный немецкий оборот *etwas auf die lange Bank schieben*, а бытовавшее вплоть до XVIII века выражение *etwas in die lange Truhe legen*. Характерно, что в русский язык он вошел именно в 1-й половине XVIII века, в период активного возрождения литературного языка на национальной основе. Благодаря реформам Петра I этот период сопровождался и «бурным процессом освоения „внешних“ лексических заимствований из западноевропейских языков, политехнизацией языка, осложнением функций содержания деловой, официально-канцелярской речи» (Виноградов 1938, 91). Наряду с такими лексическими заимствованиями-канцеляризмами в русский, а позднее и в украинский язык попал и фразеологизм о долгом ящике, символизировавший медлительную чиновничье-бюрократическую процедуру средневекового немецкого судопроизводства. Этот символ был вскоре переосмыслен в русских традициях допетровской эпохи и стал трактоваться как реликт волокитства при рассмотрении челобитных во времена Алексея Михайловича. Именно это переосмысление по «бюрократической смежности» двух столь разных эпох русской истории и сделало этот фразеологизм ярко национальной идиомой.

Для русского языка в послепетровский период оппозиция «свое: чужое» не была непримиримой, несмотря на все усилия пуристов. Новые иноязычные элементы активно усваивались вместе с новыми реалиями и понятиями. Острой борьбы между «своим» и «чужим» быть не могло, ибо первое было уже достаточно конкурентоспособным, чтобы органически впитывать второе без опасности раствориться в нем. Хотя билингвизм и был характерен для образованного сословия России XVIII века, однако он не был обязательным условием заимствования лексики и фразеологии, а главное — условием активизации процесса заимствования. Поэтому фразеологическая калька с немецкого *in die lange Truhe legen*, к XVIII веку уже устаревшего, могла восприниматься и без билингвистического фона. Буквально переведенный русскими словами, этот оборот быстро утратил связь со своим прототипом и зажил новой, русской жизнью. Именно этим можно объяснить устойчивую привязку данного выражения и В. И. Далем, и всеми русскими паремиологами и историками

фразеологии к челобитным в адрес Алексея Михайловича: такое этимологически неверное толкование ярко отражает национальное восприятие фразеологического заимствования. Подобно многим лексическим германизмам петровских времен (типа *парикмахер, вахтер, почтмейстер*), этот фразеологический архаизм, утраченный немецким языком, продолжает активно жить в русском.

Корни большинства фразеологических заимствований в славянских языках уходят в почву национального возрождения XVII—XVIII веков. Чтобы обнажить эти корни, необходимо не только установить относительно надежную фиксацию фразеологизмов во времени и отыскать их конкретный иноязычный прототип, но и понять специфику взаимодействия «своего» и «чужого» в конкретных культурно-исторических условиях развития литературного языка.

ИВАНОВСКАЯ ПЛОЩАДЬ ИЛИ ИВАНОВСКАЯ МОЧЬ?

Методика структурно-семантического моделирования фразеологии эффективна и тогда, когда она становится инструментом проверки сомнительных гипотез о происхождении исконно русских оборотов.

Вот еще один фразеологизм из тех, которые единодушно признаются «отражателями» русской истории и культуры, — *во всю ивановскую*. Сомневаться в том, что он по-настоящему русский, невозможно уже потому, что в него входит такое национально-колоритное имя, как Иван. Но проверить его «историчность» чисто лингвистическим методом все же не мешает.

Любители русской истории и словесности издавна используют оборот *во всю ивановскую* для подтверждения в принципе верного тезиса о том, что язык отражает конкретно-историческую реальность. Этот оборот действительно удобен с такой точки зрения, если признать давно известную легенду о связи его с колокольной Ивана Великого в Кремле.

Вот один из последних лингвострановедческих очерков на «ивановскую» тему, в котором сквозь призму традиционного толкования фразеологизма просвечены многие интересные и не подлежащие сомнению факты русской истории. Он — часть книги В. Б. Муравьева «Московские литературные предания и были», в которой собрано много сведений о прошлом и настоящем нашей столицы. Такие сведения, однако, не всегда ведут к правильному этимологическому решению.

«— А ну валяй во всю ивановскую!

Скажут так, и каждому ясно, что это значит громко, во весь голос и к тому же еще лихо, по-молодецки.

Выражение „во всю ивановскую“ происходит из старинного термина колокольных звонарей „звонить во всю колокольную фамилию“, что означало звонить во все колокола, имеющиеся

на колокольне. Поскольку колокольни имели названия, то по ним именовалась и „колокольная фамилия“.

„Колокольная фамилия“ колокольни Ивана Великого в Москве называлась Ивановской.

„Иван Великий“ был самым высоким сооружением Москвы; возносясь своей золотой могучей главою над всем городом, он был виден отовсюду.

Уже само название колокольни — не официальное, а народное — „Иван Великий“ — определяло ее место и значение в сознании москвича и всякого русского человека. Она была символом Москвы и тем самым России.

В народе было распространено поверье, что, пока стоит „Иван Великий“, будет стоять и Россия. В 1812 году Наполеон приказал взорвать колокольню. Взрывом были разрушены пристройки, взрывной волной сорвало крест, но сама колокольня уцелела. В этом москвичи видели счастливый знак, и когда в 1813 году вновь зазвонили колокола на Ивановской колокольне, то в Москве был праздник: звон „Ивана Великого“ возвещал возрождение Москвы.

„Ивана Великого“ изобразил М. Ю. Лермонтов в стихотворении „Два великана“ как символ России, противопоставленный Наполеону:

В шапке золота литого
Старый русский великан
Поджидал к себе другого
Из далеких чуждых стран

„Иван Великий“ был не только самой большой колокольней в Москве, но и обладал самым большим количеством колоколов и к тому же самыми крупными колоколами.

На его звонницах размещалось около 30 колоколов. Наиболее крупные имели свои имена: Большой, или Праздничный, в 65 тонн, Реут, или Ревут, в 32 тонны 760 килограммов, Вседневный в 13 тонн; Медведь в 7 тонн; Лебедь в 7 тонн, и так до Безымянного, который весил 1 тонну 71 килограмм.

Можно представить, какой стоял гул, когда звонили во всю ивановскую „колокольную фамилию“! (Муравьев 1981, 74—75).

«Неоспоримая» достоверность фактов, излагаемых по поводу оборота *во всю ивановскую*, имеет магическую силу. Вот уже более ста лет в этом «историческом» объяснении не сомневаются ни языковеды, ни этнографы, ни историки. Правда, связывая оборот с историей Кремля, некоторые толкователи предпочитают не «колокольную», а «площадную» версию. Уже И. М. Снегирев (1854, 188) при объяснении выражения *катай во всю ивановскую* подчеркивает, что Ивановская — это «площадь или улица в Московском Кремле» у Ивана Великого, и замечает мимоходом, что «простой народ в Болгарии доселе называет всех русских Иванами, а греки, там живущие, Россию — Ивановщиной».

На Ивановской площади, по рассказам многих популяризаторов русской фразеологии, дьяки громко, во всеуслышание оглашали царские указы (Варт., 133; Альп., 10; Шанский 1963, 79; Маслов 1975, 145, и др.). Такие рассказы также нередко уснащаются весьма любопытными подробностями. Вот еще одна зарисовка средневекового московского быта и в какой-то мере новый семантический поворот в истории нашего выражения: «Иногда здесь (На Ивановской площади. — В. М.) наказывались дьяки за взятки и лихоимство; наказание это состояло в том, что их выставляли на позор, обвешанных украденными вещами: мехами, соленой рыбой и проч.; а в иных случаях еще били их нещадно кнутами и батогами, отчего они кричали во всю Ивановскую площадь» (Ермаков 1894, 25).

Наконец, в некоторых районах России пытались — по аналогии с Ивановской площадью в Москве — объяснить наш оборот на основе своих местных реалий. В Поволжье, например, его связывают с Ивановской ярмаркой в селе Кресты бывшего Шадринского уезда. В прошлом веке она по торговому обороту была на 3-м месте после Нижегородской и Ирбитской (СРЯ, IX, 25).

Итак, не сомневаясь в конкретно-исторической привязке к Ивану Великому или Ивановской площади, толкователи оборота предлагают три объяснения его исходного смысла:

- звонить во всю Ивановскую «колокольную фамилию»;
- громко кричать «во всю Ивановскую площадь», оглашая царские указы;
- громко вопить «во всю Ивановскую площадь», подвергаясь телесным наказаниям.

Все они основаны на убеждении, что первичное значение было обязательно «слуховым», т. е. характеризовало громкость звучания. Начнем поэтому с языковой проверки именно этой изначальной посылки.

Кроме громкости крика, оборот *во всю ивановскую* уже давно характеризует мощный храп или крепкий сон: «Девка тут же сидит и храпит во всю ивановскую» (И. С. Тургенев, Уездный лекарь); «Постелимся на печи да и захрапим во всю ивановскую» (М. Е. Салтыков-Щедрин, Благонамеренные речи); «Не войду, некогда! Спит во всю ивановскую» (Ф. М. Достоевский, Преступление и наказание).

В словарях зарегистрированы и такие употребления, которые весьма далеки от звуковой ассоциации. «Фразеологический словарь русского языка» под редакцией А. И. Молоткова совершенно объективно выделяет для подобных случаев особое значение 'очень быстро, со всей силой и т. п. (делать что-либо)': «— Эй, извозчик, вези прямо к обер-полицмейстеру! Ковалев сел в дрожки и только покрикивал извозчику: „Валяй во всю ивановскую!“» (Н. В. Гоголь, Нос); «Был немец громом в землю

вжат; [Врага железный жар знобил:| По бронеколпакам сер-
жант| Во всю ивановскую бил» (А. Недогонов, Гильза).

В русской литературе можно найти еще больший «отрыв» выражения *во всю ивановскую* от колокольного звона или думных дьяков, зачитывающих царские указы: «Во всю ивановскую трачу деньги, которые получил за своего „Иванова“» (А. П. Чехов — Цит. по: Молочко 1974, 127); «Давно ли проезжал я по этой Червленной балке! Тогда терны цвели во всю ивановскую, белой кипенью вся балка взялась!» (М. Шолохов, Поднятая целина); «Тогда Мишка приналег на насос и стал качать во всю ивановскую, а я стал Аленку поливать краской» (В. Драгунский, На Садовой большое движение).

Сталкиваясь с таким семантическим многообразием, исследователи фразеологии того или иного писателя попросту характеризуют подобные случаи как отклонение от литературной нормы — индивидуально-авторские преобразования. «Ставя фразеологизм в необычное сочетание, — подчеркивает, например Л. И. Щоцкая, — писатели наделяют его свойством свободной сочетаемости. „Корней Горюнов дал барину своему уходить, *проскакав* с ним *во всю ивановскую* без одной двадцать станций“ (В. И. Даль, Бедовик) „*Спит* себе *во всю ивановскую*“» (Щоцкая 1971, 346). Сочетание нашего оборота с глаголами *проскакать* и *спать*, следовательно, вторично, индивидуально по сравнению с *кричать во всю ивановскую*.

Те фразеологии, которые обращаются к большему конкретному материалу, объективно опровергают такие утверждения. Так, Ф. Г. Гусейнов находит в литературе XIX века не только примеры употребления нашего оборота именно в значении 'очень быстро', когда он сочетается с глаголами движения, быстрого перемещения, но и соединение его с глаголами *погулять*, *боронить* или *стараться*: «Продамся за тысячу, за две, проучу их, погуляю *во всю ивановскую*» (И. Т. Кокарев, Сибирка). Анализируя эти употребления, он приходит к выводу, что в данном случае можно констатировать не расширение сочетаемости, а, скорее, сужение (Гусейнов 1977, 26—29). Иными словами, для XIX века оборот *во всю ивановскую* имел более широкий, чем теперь, круг глаголов, с которыми он вступал в связь. Впрочем, приведенные выше примеры (*качать во всю ивановскую* из В. Драгунского) показывают, что и сейчас такая сочетаемость весьма широка.

Тот факт, что наше выражение не прикреплялось прочно к глаголу *кричать*, подтверждается и словарными данными. Даже в словаре В. И. Даля, который по традиции считал его исходным вариантом «колокольное» *звонить во всю ивановскую* 'во все колокола и во весь мах', приводятся и такие его «окружения», как *скакать*, *валить*, *кутить во всю ивановскую* (Даль II, 5), *дуть во всю ивановскую* (Даль I, 503) и *катать во всю иванов-*

скую (Даль II, 96). Последнее сочетание он характеризует как «шибко гнать, едучи».

Наблюдения над сочетаемостью во фразеологии во многом тождественны наблюдениям над семантикой. В нашем случае это особенно очевидно. Ведь если признать, что уже в момент рождения оборота *во всю ивановскую* он мог сочетаться и с глаголами движения, и с глаголами *храпеть* или *спать*, и с другими, то традиционная версия о связи его с колокольным звоном или громким оглашением указов оказывается под угрозой. Это означает, что искони наш оборот просто обозначал интенсивность, высшую степень проявления какого-нибудь действия, а потому с конкретным звоном или криком на конкретной московской площади не имеет ничего общего.

И действительно, если обратиться к пока самому старому известному материалу о нашем выражении — извлечениям из литературы XVIII века, то мы с удивлением обнаружим, что он активнее отражает именно значение 'очень быстро' и только потом — 'очень громко', а второе значение связано не столько с криком, сколько... именно с храпом: «К о р ы с т о л ю б. А зимою, нарядясь оборотнями, на извощиках самых хватских гоняют по Залыберью во всю ивановскую» (И. Соколов, Судейския именины, 1781 г.); «То ты, как хочешь, работай, Проворней исполняй все дело; во всю ивановскую смело; Не спи никак и не зевай» (Н. П. Осипов, Вергилева Енеида, вывороченная наизнанку, в 12 песнях, 1808 г.); «Добравшись люди до постели Во всю ивановску храпели, Как водится всегда в ночи» (там же) (Палевская 1980, 129).

Не правда ли, странная вещь: чем ближе хронологически к истокам оборота *во всю ивановскую*, тем дальше от «площадной» мотивировки, которая ему приписывается? Ведь если кричать во всю площадь (или звонить во все колокола) еще кажется вполне логичным, то храпеть во всю площадь, а тем более гонять, работать или скакать на лошади во всю площадь выглядит весьма причудливо, если не сказать абсурдно. Не случайно поэтому в некоторых популярных книгах (например, Э. Вартастьян) «реконструируется» для этого выражения именно предлог *на*.

Итак, языковые факты показывают: привязка оборота *во всю ивановскую* к истории Кремля вторична, она — плод народной этимологии, легенда, порожденная языком.

Если это так, то что же здесь было первичным?

Прежде чем ответить на этот вопрос, посмотрим, в какие синонимические отношения вступает оборот *во всю ивановскую*. Это, в соответствии с методикой структурно-семантического моделирования, первый этап этимологического анализа фразеологии.

Подберем в рамках современного литературного языка одноструктурные синонимы с местоимением *весь* на две интересующие

нас семантические темы: 'быстро, сильно (об интенсивности перемещения)' и 'громко, оглушительно (о крике, плаче, храпе)'. В первый ряд войдут известные *во всю мочь, во всю мощь, во всю силу, во весь дух, во всю прыть, во весь опор, во все лопатки, во все корки* (прост.). Во второй — *во все горло, во весь рот, во всю глотку, во весь голос, во всю мочь, во всю (в полную) силу*. Словари давно уже отмечают синонимию некоторых из этих оборотов с нашим выражением. Так, в словаре В. И. Даля под глаголом *дуть* даны сочетания *дуй во весь дух!* и *дуй во всю Ивановскую!* (Даль I, 503).

Обращение к диалектному материалу показывает, что эти два синонимических ряда — исконно русские, ибо вышли из недр народной речи. Кроме уже приведенных, мы находим в говорах или просторечии такие обороты нашей структурно-семантической модели:

1. 'Быстро, сильно (об интенсивности перемещения движения)': обск. *пустить во весь мах* 'изо всей силы, с маху, размахнувшись' (СРГО Доп. I, 262), олон. *во всю меть (бежать)* 'очень быстро (о коне)' (СРНГ, XII, 78), горьк. *во всю силушку* 'изо всех сил' (БС 1975, 27), сиб. *изо всех рысей (ехать, бежать)* 'прилагая все силы' (Федоров 1980, 55), горьк. *бежать во всю пору* (Захаров 1976, 176), пск. *во все духи, во все охапки (бежать, ехать, мчаться), во все прузы (бежать)* 'очень быстро' (КПОС), арх. *бежать во все ноги* (АОС I, 145), *плясать во все жилки* (Даль II, 552) и под.

2. 'Громко, оглушительно (о крике, плаче, храпе)': пск., горьк., перм., урал. *во всю голову, во всю головушку (кричать)* (БС 1975, 27; СРНГ, X, 164—165; Ивашко 1975, 111), урал., перм. *во злу головушку кричать* 'очень сильно кричать или плакать' (СРНГ, XI, 290), *в известную голову, в известный голос (кричать)* 'кричать во весь голос, изо всех сил' (СРНГ, XII, 104), кар. *петь во всю голо́вушку* (ККС), смол. *во всю мя́лицу* (кричать), дон. *во всю губу́* (кричать), печ. *во всю челюсть (кричать)* (КПОС), пин. *во всю пасть (кричать)*, морд. *во весь кады́к (кричать)* (СРГМ, II, 70), прост. *во все хайло* (XVIII век — Палевская 1980, 80), олон. *во весь крик (закричать)* (СРНГ, X, 165), пск. *во весь гвалт (кричать, плакать, петь)* (КПОС).

Нужно отметить, что для второго фразеологического ряда характерна и замена предлога *в* на *на*: пск. *на весь рот, на всю глотку, на всю голову (кричать, плакать, петь)* (КПОС), прост. *на весь голос* (XIX в), смол. *на все бандáлы (раскричаться)* (ССГ, I, 119), перм. *на всю вёслину*, пск. *на весь изгал, на весь гай, на всю блажь, на всю блаженную (кричать)* (КПОС), прост. *храпеть на всю насосную завертку* и под.

Комментируя этот материал, можно заметить, что при всем кажущемся разнообразии он весьма однороден. Практически

он укладывается в строгие семантические рамки двух доминантных мотивов:

1. 'Перемещаться или кричать с очень большой силой'. Сюда входят прежде всего обороты со словами *мочь, мощь, сила, силушка*, которые характеризуют и интенсивность движения, и силу голоса. Но к этому мотиву можно отнести как специализированно «двигательные» выражения со словами *дух, мах* или *рысь, опор, прыть* и т. п., так и специализированно «звуковые» обороты со словами, характеризующими силу голоса, — *крик, блажь, гай, вёслина, изгал*.

2. 'Перемещаться или кричать, интенсивно используя для этого соответствующие органы тела': *во все лопатки, во все ноги (бежать)* или *во все горло, во всю голову, во всю пасть (кричать)*.

Эти мотивировки покрывают и те из названных выражений, которые содержат в своем составе непонятные нам диалектизмы, например: *меть* 'галоп, рысь' (олон. *во всю меть*), *пру́за* 'сила, скорость, пружинистость' (пск. *во все пружы*), *мя́лица*, *мя́лка* 'рот, глотка, горло' (смол. *во всю мя́лицу*) или *гай* 'рев, крик, шум' (пск. *на весь гай*). Характерно, что и в других славянских языках можно найти подтверждение закономерности таких мотивировок. В чешском, например, для обозначения силы крика употребляются выражения со словом *горло*: *křičet co hrdla měl*, *co hrdla stačí*, *z plna hrdla*.

Из перечисленных выражений лишь одно, узкодиалектное — пермское *на всю вёслину* — в какой-то степени приближается к «пространственной» мотивации, ибо *вёслина* здесь — образование от *весь, весьце* 'село' (Даль I, 187; Прокошева 1973, 123—124). Как видим, даже этот регионализм показывает неправомерность предлога *во* в обороте *во всю ивановскую*, если исходить из традиционной «площадной» версии. Ярославское же *во всю подселенную кричать* 'очень громко' (ЯОС, 11), вероятно, позднее образование.

Итак, языковой материал дает основания предположить, что выражение о 'всей ивановской' — не «индивидуально-историческое» словосочетание, отразившее московскую реалию, а всего лишь один из осколков фразеологической модели с интенсифицирующим значением. В этом случае *ивановская* — определение не к существительным *площадь* или *колокольня*, а к словам *мочь, сила* или *силушка*. Ведь если реконструировать в качестве прототипа именно *во всю ивановскую мочь (силу)*, то тогда понятно, почему уже в XVIII веке наш оборот имел и значение 'быстро', 'сильно', 'громко' и т. д.: с самого начала интенсивность, сила действия была запрограммирована соответствующими существительными. Не случайно семантическая амплитуда выражения *во всю мочь* полностью совпадает со значениями оборота *во всю ивановскую*: «Лошадь несла его во всю мочь» (Д. В. Григорович); «Я также кричал во всю мочь и бежал»

(С. Аксаков); «Дождь... жарит во всю мочь по драночной крыше» (М. М. Пришвин) (иллюстрации БАС, V, 12).

Посмотрим, дает ли язык основания для аргументации этого предположения.

Фактов распространения оборотов данной модели уточняющим определением, действительно, немало. Вот лишь некоторые из них, зафиксированные словарем XVIII века (Палевская 1980, 175, 259, 282): «Ямщик по обыкновению своему поскакал во всю лошадиную мочь» (А. Н. Радищев); «Детина на коне, имея ум незрелый, Скакал день целый, Во всю коневью мочь» (В. И. Майков); «Выехав из замка, поскакал я во всю конскую прыть» (М. В. Попов); «Я побегу от вас во всю конскую рысь к моим деревенским красавицам» (А. Н. Радищев).

Особое разнообразие определений, естественно, отличало оборот *во всю мочь*: уже само существительное с широким значением давало возможность соответствующим прилагательным характеризовать как животных (*во всю коневью* или *лошадиную мочь*), так и людей: «При сих словах вздохнула девка, Во всю девичью мочь, И отошла» (А. П. Сумароков, Подьяческая дочь); «Супруга веревжит во всю супругу мочь» (А. П. Сумароков, Супруг и супруга).

Среди подобных употреблений находим и такие, которые вплотную приближают нас к разгадке прилагательного *ивановский*: «В то же мгновение свита Катерины Львовны взлетела ей на голову и по ее спине, закрытой одною сурою рубашкою, загулял во всю мужичью мочь толстый конец вдвое свитой веревки» (Н. С. Лесков, Леди Макбет Мценского уезда). *Во всю мужичью мочь* — это уже лексический вариант оборота, социально определяющий нашего Ивана.

Второе свидетельство — еще более конкретно, хотя оно имеет несколько иную синтаксическую форму — *изо всей дурацкой мочи*:

Стало в третий раз смеркаться.
Надо младшему собираться;
Он и усом не ведет,
На печи в углу поет
Изо всей дурацкой мочи:
«Распрекрасные вы очи!»

Речь идет об Иванушке-дурачке из сказки П. П. Ершова «Конек-горбунок». Сочетание оборота *изо всей мочи* с прилагательным *дурацкий* — явно не авторская находка, ибо и более ранние русские писатели отразили его как народно-просторечный вариант:

Дурачество, разинув рот,
В безмерной радости, не видя, где Эрот,
Стрельнуло изо всей дурацкой мочи —
И вышибло ребенку очи

(А. П. Сумароков, Амур, лишенный зрения).

Синтаксическое различие оборотов *во всю ивановскую* (*му-жицью*) *мочь* и *изо всей дурацкой мочи* не существенно, ибо их значения и лексический состав практически тождественны. Подтверждением их общности является употребление П. А. Вяземским сочетания *дурачиться во всю ивановскую*, которое перекидывает мостик между поведением русского сказочного героя и его именем. Это подтверждение встретилось в одном из писем писателя (Фонштейн В. М. «Письма — это самая жизнь...» О дружеских письмах П. А. Вяземского. — Русская речь, 1983, № 1, с. 30).

Наконец, показательное нанизывание эпитета *ивановский* на обороты данного ряда. Так, в Каргополе записана фраза: «Рыцять во всю голову, во всю ивановску» (СРЯ, IX, 25), где *ивановска* — уточнение к *голова*.

В том, что именно Иванушка-дурачок вошел в нашу поговорку, нет ничего удивительного: это самый любимый персонаж русского фольклора. Несть числа различного рода Иванам в русских сказках: Иван-царевич, Иван-Горох, Иван Зорькин, Иван Медвежье Ухо, Иван Сучич, Иван Сторожевич, Иван Бурлак, Иван — Белая Епанча, Ивашка — Белая Рубашка... И везде это народный герой, отличающийся ловкостью, добротой, простодушием с некоторой долей лукавства (Кондратьева 1983, 51). Заглянув в русские сказки, мы тут же убедимся, что именно Иванушка-дурачок совершает там все действия, запечатленные во фразеологизме *во всю ивановскую*: он своей мощью побеждает самых сильных и коварных врагов, стремительно переносится через горы и доли, молодецким криком заставляет клониться к земле травы и леса. Вот, например, как три Ивана из сказки «Иван Быкович» соревнуются в своей «ивановской мочи»: «Вышли они на широкий царский двор. „Ну, братцы, — говорит Иван-царевич, — давайте силу пробовать: кому быть бóльшим братом“. — „Ладно, — отвечал Иван Быкович, — бери палку и бей нас по плечам“. Иван-царевич взял железную палку, ударил Ивана — кухаркина сына да Ивана Быковича по плечам и вбил того и другого по колена в землю. Иван — кухаркин сын ударил — вбил Ивана-царевича да Ивана Быковича по самую грудь в землю; а Иван Быкович ударил — вбил обоих братьев по самую шею. „Давайте, — говорит царевич, — еще силу попытаем: станем бросать железную палкуверху; кто выше забросит — тот будет бóльший брат“. — „Ну что ж, бросай ты!“ Иван-царевич бросил — палка через четверть часа назад упала, Иван — кухаркин сын бросил — палка через полчаса упала, а Иван Быкович бросил — только через час воротилась. „Ну, Иван Быкович! Будь ты большой брат“» (Аф., I, 279).

В другой сказке — «Об Иване-богатыре, крестьянском сыне» — герой испытывает свою силу тем, что, воткнув кол посреди огорода, поворачивает им всю деревню, отрывает рукой железную дверь. Он же демонстрирует поистине космические

скорости, ибо его богатырский конь «подымается выше леса стоячего, что пониже облака ходячего, доли и горы между ног пускает, великие реки хвостом устилает, из ушей своих выпускает густой дым, а из ноздрей кидает пламя великое» (Аф., III, 362). Современный приверженец мифов о пришельцах из космоса мог бы усмотреть в этом описании следы НЛО. В той же сказке Иван — крестьянский сын показывает и полную мочь своего голоса, ибо в чистом поле «кричит своим богатырским голосом: „Гей ты, сивка-бурка, вещая каурка! Стань передо мной, как лист перед травой!“». Да и храпят сказочные Иваны именно «во всю ивановскую», подтверждая тем самым, что сошествие у них чиста, а душа спокойна.

Итак, фразеологизм *во всю ивановскую* образовался от более пространного оборота *во всю ивановскую мочь (силу)* путем субстантивации прилагательного и усечения соответствующего существительного (ср. *пускаться во все тяжкие* и под.). Процесс субстантивации мог быть и еще более последовательным и «дальнобойным»: из сочетаний такого типа образовалось наречие *вовсю* 'изо всех сил, очень сильно'.

Прилагательное *ивановский*, следовательно, первоначально относилось не к площади или колокольне Ивана Великого, но к герою русского фольклора — Иванушке-дурачку. Замена прилагательного *Иванов* на относительное *ивановский* достаточно типична для разговорного языка (ср. *Васильев — Васильевский остров*).

Как видим, лингвистический анализ привел нас к выводу об исконности выражения о «всей ивановской», хотя это — иная исконность, чем утверждалось ранее. Но и в этой интерпретации оно содержит не менее важные для лингвострановедения факты. Ведь за ним — несбъятные по своему диапазону сюжеты об Иване-дураке и Иване-царевиче, которые каждый русский узнает с самого раннего детства. В его значениях до сих пор еще теплится отражение тех достоинств, которые приписываются нашему герою: недюжинная сила, умение преодолевать большие расстояния и непреодолимые препятствия, молодецкая удаль и богатырское здоровье.

«Герой фольклора — „дурак“, презиаемый даже отцом и братьями, всегда оказывается умнее их (враждебных сил. — В. М.), всегда — победитель всех житейских невзгод», — писал М. Горький, подчеркивая оптимистический настрой русского устного творчества (Горький 1937, 450). И в том, что своего любимого героя народ называет дураком, нет ничего обидного: «Старшие братья называются умными в том значении, какое придается этому слову на базаре житейской суеты, где всякий думает только о своих личных интересах, а младший — глупым в смысле отсутствия в нем этой практической мудрости: он простодушен, незлобив, сострадателен к чужим бедствиям до забвения собственной безопасности и всяких выгод... Народная

сказка всегда на стороне нравственной правды, и по ее твердому убеждению выигрыш постоянно должен оставаться за простодушием, незлобием и сострадательностью меньшего брата. Очевидно, что эпическая поэзия истинно разумным признает одно добро, а зло хотя и слывет таковым между людьми, но вводит своих поклонников в безвыходные ошибки и нередко подвергает их неизбежной гибели: следовательно, оно-то и есть истинно неразумное» (Аф., III, 400—401). Для знатока русской народной словесности А. Н. Афанасьева, как и для многих русских людей, этот сказочный герой — олицетворение нравственного начала нашего народа. Жить во всю ивановскую — это и биться с заклятым врагом в чистом поле, и щедро делиться с друзьями последней рубашкой, и мчаться по первому зову на помощь своей любимой, махнув рукой на все, чему придают большое значение «умные», здравомыслящие старшие братья.

Во всю ивановскую — яркая национальная метка, оставленная фольклором в нашем языке. Это своеобразный фразеологический символ того, что у нас принято называть русской душой, русским духом или широкой русской натурой. Экскурс в истоки этого выражения подтвердил мысль, более ста лет назад высказанную знатоком русского народного быта и языка Ф. И. Буслаевым. Предупреждая об опасностях, которыми чреваты «пристегивания» той или иной поговорки или пословицы к конкретным историческим событиям, он писал: «...Делим историю народных речений не по событиям, отмеченным в притчах собственно исторических, а по характеру быта, вообще во всех пословицах и поговорках отразившемся. Только при таком воззрении, думаем, история народных изречений станет на собственной, твердой почве» (Бусл. 1854, 167). Действительно, во многих случаях корни национального колорита пословиц и поговорок не в их «историчности», которая может на поверку оказаться просто историческим анекдотом, а в народном быту. При этом быт, о котором пишет Ф. И. Буслаев, — это не только повседневность «хлеба насущного», но и все, что составляет «бытие», т. е. жизнь народа во всех ее проявлениях. В том числе и в сказках об Ив́ановых — во всю ивановскую! — деяниях.

ПАРЕНАЯ РЕПА, СБРАСЫВАНИЕ СО СЧЁТОВ И РОЖДЕНИЕ В СОРОЧКЕ

Разумеется, не каждый фразеологизм русского языка требует столь детализированного этимологического комментария и пересмотра традиционного толкования, как *положить в долгий ящик* или *во всю ивановскую*. В золотом фонде нашей идиоматики немало и таких выражений, которые либо более прозрачны по исходному образу, либо менее проблематичны по своей историко-этимологической интерпретации. Но комментирование

и самого прозрачного по образу оборота нередко может дать повод для описания ярких русских реалий.

Вот два таких выражения — *проще (дешевле) пареной репы* и *сбрасывать со счётов*. Их образная сущность понятна. Но за этой понятностью стоят факты, типичные некогда для русского деревенского и городского быта.

Первое свидетельствует о роли репы как продукта питания. Действительно, до появления в России картофеля она была самым распространенным видом овощей и так же, как редька, входила в повседневный рацион крестьянского населения. Репу ели и в сыром виде, но чаще парили — ставили в русскую печь в закрытом глиняном горшке, и она запекалась там в собственном соку, «распаривалась». Ели пареную репу обычно с квасом.

Пареная репа была также и наиболее частым «постным» блюдом. Не случайно в одном из антицерковных сатирических произведений XVIII века — «Калязинской челобитной» — монахи жалуются на своего архимандрита, который заставляет их есть «репу пареную да редьку вяленую».

Обыденность репы, простота ее приготовления, так же как и ее дешевизна, вошли в пословицы и поговорки: *Репой да брюквой люди не хвалятся; Капуста да репа брюху не крепя; Пареная репа из избы выживет; Служил семь лет, выслужил семь реп [да и тех нет]*.

Из всех таких деталей и выросла переносная семантика русского выражения о пареной репе.

В обороте же *сбрасывать со счётов* «заложена информация» о бытовой системе счета, которая и сейчас применяется в некоторых наших магазинах и бухгалтериях, удивляя своей простотой и эффективностью иностранцев. Наши счета, состоящие из деревянной рамки с поперечными проволочными стержнями, на которых нанизано десять костяшек, ведут свою родословную от так называемого «дошаного счета», который был распространен на Руси с XVI века. Это был прибор, представляющий собой деревянную рамку с натянутыми на ней веревочками, на которых нанизаны костяшки для счета. Хотя по своему принципу такой прибор напоминает собой абак — счетную доску, применявшуюся для арифметических вычислений в Древней Греции, Риме и средневековой Европе, «дошаный счет» считается чисто русским изобретением. Не случайно в некоторых европейских странах конторские счета до сих пор называют «русскими счетами». Их впервые вывез из России один французский математик, возвратившийся из русского плена после Отечественной войны 1812 года (Уразов 1956, 22).

Вычисляют на счетах, как известно, передвигая по проволочному стержню нужное количество костяшек — «откладывая» их на счетах. Когда же вычисление закончено и необходимо подготовить прибор к дальнейшей работе, костяшки «сбрасы-

вают со счётов» — поворачивают рамку так, чтобы все костяшки оказались справа.

Кстати, хорошо зная, что такое русский счет и конторские счета, сами русские не всегда увязывают выражение именно со счетным прибором. Поэтому в нашем языке распространяется его вариант — *сбрасывать со счёта*, который внутренне бессмыслен. Вот почему знание истинного образа оборота не только напоминает о русской реалии, но и помогает следить в данном случае за правильностью речи.

Разумеется, этимологический экскурс и рекомендации по правильному употреблению того или иного слова и выражения — далеко не одно и то же. Язык развивается, меняются значения слов и их форма. Поэтому то, что с чисто этимологической точки зрения неверно, со временем может так укорениться в обиходе, что бессмысленно настаивать на жесткой регламентации «исконного» варианта, как это нередко делается писателями-популяризаторами вроде Б. Т. Тимофеева. Так пришло и с вариантом *сбрасывать со счёта*, который уже признается допустимым в русском литературном языке (ТСВЯ, 436). Эта рекомендация подкрепляется и ссылкой на такого мастера слова, как К. Г. Паустовский: «Каждый раз, когда я думал об этом слове, мне хотелось сбросить со счета лет двадцать» (Золотая роза). Акцентологическая же инерция этимологии нашего оборота, однако, остается пока неизменной: словари по-прежнему рекомендуют ударение *со счётов*, а не *со счетов*, которое иногда можно услышать в живой речи (БАС, XIV, 1322; СО, 720).

Опираясь на истинную мотивировку идиом, добытую либо путем глубинных этимологических разысканий, либо «открытым способом», можно реконструировать в итоге целую картину «русского мира», отраженную зеркалом фразеологии. Вот лишь основные идеографические рубрики этой картины, которые можно использовать и в преподавании русского языка как иностранного, и при более глубоком осмыслении родной речи нашими соотечественниками.

1. Природа, животный и растительный мир: *на чем свет стоит, свет клином сошелся на ком, выйти сухим из воды, как с гуся вода, как курица лапой, где раки зимуют, убить бобра, медведь на ухо наступил кому, белены объелся, ободрать как лику* и др.

2. Анатомия человека и жесты: *на глазах, хоть глаз выколи, сломя голову, водить за нос, высасывать из пальца, сложа руки сидеть, на руку, чувство локтя, на большой палец* и др.

3. Бытовые представления: а) реалии повседневной жизни прошлого — *задать баню кому, не ко двору, дым коромыслом, из кулька в рожжку, закусывать удила* и др.; б) трудовые процессы в крестьянской жизни — *через пень колоду, хоть пруд пруди, не мытьем, так катаньем, попасть впросак* и др.; в) единицы измерения (меры времени, длины, веса; денежные

единицы) — не по дням, а по часам, бёз году неделя, ни свет ни заря; как аршин проглотил, мерить на свой аршин, за семь верст киселя хлебать, от горшка два вершка, с три короба, ни алтына за душой, ломаного гроша не стоит и др.; г) игры, развлечения, спорт — бить баклуши, играть в бирюльки, поставить на попá, жив курилка, биться об заклад, играть в жмурки и др.; д) народная кухня и пища — печь как блины, седьмая вода на киселе, калачом не заманишь кого, тертый калач, заварить кашу, мало каши ел кто, молочные реки и кисельные берега и др.

4. История: в бегах, в нётях, ни бельмеса не смыслить, как Мамай прошел, Мамаево побоище, коломенская верста, казанская сирота, узнать всю подноготную, ни к селу, ни к городу, гол как сокол и др.

5. Социальные отношения: а) семья и родственные связи — свой брат, наш брат; Иван, не помнящий родства, и др.; б) этикет — милости просим, бить челом, ломить шапку перед кем, прийти к шапочному разбору, не поминай лихом, с легким паром, не солоно хлебавши и др.; в) профессии — пока суд да дело, судить да рядить, тянуть канитель, звонить во все колокола, наклеивать ярлык, получить добро, тянуть лямку, под сурдинку, вывести на орбиту, выйти на орбиту, закручивать гайку, сбрасывать со счётов, зеленая улица, без сучка без задоринки и др.

6. Духовная культура: а) обряды, суеверия, верования — бабушка надвое сказала, к чертовой бабушке, бес попутал, как в воду смотрел, ни дна ни покрышки, вбивать осиновый кол, перемывать косточки, с легкой руки, типун тебе на язык и др.; б) религиозные представления, связанные с христианством, и старославянская книжность — ад кромешний, тьма кромешина, бездна (кладезь) премудрости, еле можаху, как на духу, как зеницу ока, земля обетованная, камень преткновенения, одним миром мазаны, один как перст, притча во языцех, воздать сторичей, как у Христа за пазухой и др.; в) письменность, книжное дело — ни аза, от аза до ижицы, с азов, буква в букву, для галочки, филькина грамота, от доски до доски, прописать ижицу, с красной строки, брать на карандаш, плести словеса, ходить фертом и др.; г) художественная литература — кисейная барышня, с открытым забралом, медовый месяц, лебединая песня, путевка в жизнь и др.

7. Фольклор, народная речь, юмор: на авось, не ахти какой, по щучьему велению; тише воды, ниже травы; красная девица, кровь с молоком, рожки да ножки, ни слуху ни духу, вверх тормашками, за тридевять земель, при царе Горохе, ворон считать, дать берёзовой каши, когда рак на горе свистнет и др.

Предлагаемый указатель строится на материале словника (составлен В. П. Фелицыной), который насчитывает около 400 фразеологизмов. Таков объем учебного лингвострановедческого словаря для иностранцев, созданного ею совместно с автором этих строк.

За каждой рубрикой этой идеографической схемы — живой кусок русской жизни в ретроспективе, за каждым выражением — отдельная история, чаще всего уходящая корнями в народный быт.

Не случайно, говоря о лингвострановедении, о русских реалиях, о национальной специфичности нашей фразеологии, приходится все время думать о ретроспективе. История языка здесь не только помогает точно измерить упрятанные в его недрах сокровища, но и ясно оценить все нюансы его современного употребления. Образ фразеологизма редко сглаживается полностью; чаще он лишь несколько меркнет — как в случае с *печки-лавочки* — или переключается на другие «исторические» ориентиры — как в случае с *во всю ивановскую*. Но так или иначе этот фразеологический образ оживляет наше повествование и в какой-то степени регулирует наше речевое поведение. «В основе всякого литературного языка лежит накопленное веками „сокровище“ фраз, словосочетаний, комбинаций фраз, изречений, пословиц и т. п., — писал Л. В. Щерба. — Но это „сокровище“ оказывается гораздо большим сокровищем, чем обыкновенно думают. Обычно его понимают как сумму накопленной данным народом мудрости; между тем в языковом материале, унаследованном от старших поколений, заложены в виде возможностей и линии речевого поведения наследников этого сокровища» (Щерба 1957, 132). Следовательно, не только мы используем фразеологическую сокровищницу, но и она «использует» нас, заставляя соблюдать некоторые законы, о которых мы в процессе речи, быть может, и не подозреваем.

Для того чтобы в полной мере ощутить такую «фразеорегулировку», необходимо — в который уже раз! — сопоставление с другим языком.

Вот колоритный русский оборот «с двойным дном» — *родиться в сорочке*. С одной стороны, он характеризует удачливого, везучего человека, с другой — благодаря прозрачности значений составляющих его слов — явно намекает на то, что этот человек появился на свет не в костюме Адама.

В историко-лингвострановедческом ракурсе эти две стороны связаны с русской мифологией. По суеверным представлениям, новорожденный с сорочкой — околуплодным пузырем, перепонкой, покрывающей его тело или голову, — будет всю жизнь счастливым (Виноградов 1948, 3). Этот факт как будто мало влияет на употребление оборота в речи, однако его влияние обнаружится, как только мы поинтересуемся, во что же искони «одеты» счастливики других народов.

Это суеверное представление является едва ли не своеобразной универсалией духовной культуры разных народов и потому отражено в идиоматике многих языков: пол. *w czepku się urodził* (родился в чепце), фр. *être né coiffé* (родиться причесанным), венг. *bubokban született* (родиться в пленке), монг. (с XII в.)

еҕеge-in degel-tü töre (родиться в отцовской дели, т. е. шубе) и под. Универсальность эта, однако, — лишь универсальность «в принципе», ибо конкретноразговорное воплощение этой универсалии у русских весьма своеобразно. Именно такое своеобразие и препятствует упрощенному толкованию данного оборота в художественной речи и накладывает ограничения на восприятие лингвострановедческой информации учащимися.

Легко себе представить, например, ассоциативные смещения при толковании стихотворения А. В. Кольцова «Косарь», где этот оборот, использованный в несколько трансформированном виде, является «идейным стержнем»:

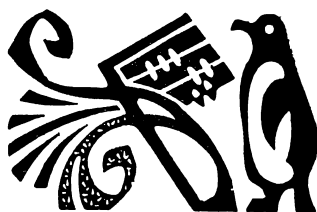
Не возьму я в толк...
Не придумаю...
Отчего же так —
Не возьму я в толк?
Ох, в несчастный день,
В бесталанный час
Без сорочки я
Родился на свет.

Иностранец-«буквоед» имеет полное право удивиться: о чем здесь сокрушается юный косарь, если все люди являются на божий свет «в чем мать родила»? Это *без сорочки*, действительно, где-то перекликаясь с другим русским оборотом — *остаться в одной рубашке*, — делает русское «везенье — невезенье» окрашенным по-особому: бесталанность косаря — это не только невезучесть, но и крайняя нищета, сопровождающая его с самого рождения.

Возможности варьирования позволяют постоянно оживать буквальный смысл этого оборота, обыгрывать двойной план: «Андрей Витальевич родился в сорочке, которая росла вместе с ним и никогда не изнашивалась» (Известия, 1979, 1 янв.). Разумеется, такие случаи особенно трудны для адекватного восприятия русской идиоматики иностранцами.

С подобной трудностью сталкивается и русский переводчик, передающий аналогичный английский оборот *to be born with a silver spoon in a mouth* 'родиться счастливым' (букв.: родиться с серебряной ложкой во рту), внутренняя форма которого остроумно обыграна Дж. Голсуорси: «*Little Jone had been born with a silver spoon in a mouth which was rather curly and large*». Переводчица М. Богословская вынуждена передать эту идиому русским свободным образным словосочетанием, не воссоздавая семантического и стилистического оживления внутренней формы оригинала: «Маленький Джон родился с серебряной ложкой во рту, довольно большим и подвижным» (Шадрин 1969, 6—7). При таком переводе восприятие текста, которое весьма типично и для случаев, когда иностранный учащийся сталкивается впервые с русской идиоматикой и воспринимает фразеологизм буквально, не только искажает его рисунок, но и полностью лишает фразеологизм его привычности, «обкатанности» в языке.

Задачи лингвострановедческого комментирования фразеологии многосторонни. Это и демонстрация семантического многоцветья образных оборотов, и выявление их специфики в художественном тексте, и умелая группировка в синонимические ряды, и сопоставление с иноязычной идиоматикой. Но такое комментирование всегда рискует остаться больше «лингво-», чем «страно-», если оно не будет оплодотворено историко-этимологическим толкованием. Лишь такое толкование позволит доискаться до самых глубин национальной специфики русской фразеологии, до самых ее «печек-лавочек».





ГЛАВА II

ПОНЯТНОЕ В НЕПОНЯТНОМ И НЕПОНЯТНОЕ В ПОНЯТНОМ

Темные слова и значения в составе фразеологии

ОЦЮШ КАЙБАС, АБЦУГ И БЕКРЕНЬ

Много лет исследователи творчества Пушкина пытались разгадать одну дорожную запись, сделанную поэтом осенью 1833 года во время поездки в Оренбургскую губернию. Собирая там материалы для «Истории Пугачева», Пушкин записал:

«Пугачев повесил академика Ловица в Камышине...

Оцюш кайбас, бог. Панин. Дом Пустынникова, Смышляевка».

Первая половина записи разгадана давно, ибо она отражена в восьмой главе «Истории Пугачева» и касается одного из эпизодов крестьянской войны против крепостничества.

Немало известно и о второй половине записи. Так, граф П. И. Панин, стоявший во главе войск, посланных Екатериной II против пугачевцев, останавливался именно в доме Пустынникова в селе Смышляевке, расположенном недалеко от Самары.

Загадкой оставалась фраза *Оцюш кайбас*, которая в академических изданиях сочинения А. С. Пушкина либо вовсе не комментировалась, либо трактовалась как непонятная. Эту загадку недавно разгадал мордовский пушкинист И. К. Инжеватов. Им

установлено, что запись сделана поэтом в сентябре 1833 года, во время посещения мордовского села Смышляевка. Этот факт подтверждается, в частности, и другой записью, опубликованной в книге «Рукою Пушкина. Несобранные и неопубликованные тексты», изданной в 1935 году: «Готовы с живого шкуру содрать. Слова Мордвина. 16 сент.».

Подобные факты говорят о том, что в болдинскую осень Пушкин встречался с мордовскими крестьянами, интересовался их бытом, этнографией, фольклором. «Оцюш кайбас» — прямое свидетельство такого интереса. Правда, эта фраза, воспринятая им на слух, несколько искажена: на самом деле это три мордовских слова *Оцю Шкай паз*, именующие самого почитаемого из семидесяти семи языческих богов мордвы. *Оцю* — всемогущий, великий, наивысший, *Шкай паз* — имя бога, который в древних мордовских мифах и песнях выступает в роли творца мироздания, носителя добра и света на земле. Наверное, слушая эти песни и мифы 16 сентября 1833 года, Пушкин и занес в свою записную книжку «слова Мордвина» — «оцюш кайбас, бог». Понятные поэту, они ждали своей расшифровки около полутора столетий.

Конечно, история пушкинской фразы во многом индивидуальна, случайна, вызвана предельно конкретным эпизодом из жизни Пушкина. Тем не менее она в какой-то мере показательна для «понимания причин непонимания» многих темных мест в нашем языке.

Во-первых, Пушкин, воспринимавший эту фразу на слух, сместил границы слов — он принял ее за двусловное целое: общая характеристика «бог», которой, по сути дела, расшифровано это словосочетание, была достаточна для того, чтобы вставить незнакомые мордовские слова в какие-то понятийные тематические рамки. Точно так же и мы, сталкиваясь с непонятным словосочетанием, зачастую не знаем, где границы его отдельных частей. Это легче всего наблюдать у детей, начинающих осваивать язык и именно потому творчески преобразующих все, что в этом языке им кажется непонятным.

«— Дедушка, а как жевали Добрана?»

— Какого Добрана?

— Ну, ты в сказке читал: «Стали они жить, поживать да Добрана жевать».

Этот диалог со своим внуком приводит писатель Н. Носов в «Повести о моем друге Игоре». По сути дела, в такой внутренней перестройке фольклорного (и уже потому в некоторой степени архаизированного) сочетания *добра наживать* также отразилась нечеткость восприятия отдельных частей целого — в случае, если в этом целом встречается какой-то «закодированный», непонятный элемент.

Во-вторых, причина того, что пушкинская дорожная запись столь долго оставалась неразгаданной, — недостаточность

контекста, окружающего фразу «оцюш кайбас». Контекст почти ничего не дает для ее понимания; вторая половина записи скорее похожа на перечисление разных лиц или объектов: «Панин. Дом Пустынникова, Смышляевка». В таком контексте, естественно, слово *бог* во фразе «Оцюш кайбас, бог» воспринимается отнюдь не как толкование непонятной мордовской фразы. Да и для убедительной констатации факта, что эта фраза именно мордовская, как мы видели, понадобилось целое источниковедческое изыскание. Чем неяснее контекст или речевая ситуация, в которой употреблено непонятное словосочетание, тем гуще туман непонятности.

Наконец, что особенно важно, непонятность пушкинской записи вызвана просто иноязычностью этой фразы. Иноязычные, инородные элементы в языке, а в особенности в составе фразеологии намного увеличивают долю непонятности, затемняют смысл сочетания даже тогда, когда какая-то часть его ясна. Так, выражения *в ажуре*, *войти в раж*, *с первого абцуга*, *выпить на брудершафт* или *набекрень* для большинства русских требуют особого комментария именно потому, что в их состав входят заимствования.

Оборот *в ажуре* восходит к французскому сочетанию *a jour* 'вовремя' (букв.: в данный день), в речи бухгалтеров имеющему специализированное значение — 'подытоженный по сегодняшний день'. Характерно, что для «большей ясности» этого выражения на русской почве понадобилось дублирование французского предлога *à* русским *в*. Такая тавтология превратила словосочетание *à jour* в русское *ажур*.

Французское слово *rage* 'бешенство, ярость', образованное от глагола *ragier* 'злиться, приходить в ярость' вошло в состав оборота *войти в раж*.

Выражение *с первого абцуга* 'тотчас, немедленно, тут же' часто употреблялось в языке русских классиков прошлого века: «Репетилов пришел — и с первого абцуга сказал нам речь: вы, говорит, меня не беспокойте, и я вас беспокоить не буду» (М. Е. Салтыков-Щедрин, В среде умеренности и аккуратности. Господа Молчалины). Слово *абцуг* непонятно именно потому, что оно немецкое, да к тому же еще и узкоспециальное. *Abzug* — это метание карт при игре в банк (азартная карточная игра), распространенной в Европе. *Первый абцуг* вначале обозначало первую пару карт при метании направо или налево, первую раздачу, распасовку карт.

Выражение *выпить на брудершафт* было заимствовано из немецкого языка в прошлом веке вместе с древним застольным обычаем, по которому двое пьют вино, взявшись об руку и устанавливая таким способом взаимную дружбу и обращение на ты. Буквальное значение слова *Bruderschaft* — 'братство' — полностью проясняет смысл всего оборота: 'выпить за взаимное братство, дружбу с кем-либо'. В прошлом веке этот оборот чаще

употреблялся в форме *выпить брудершафт с кем-либо*: «Давайте, господа, выпьемте все по-студенчески круговую, брудершафт» (Л. Толстой, Юность). Такая беспредложная форма обусловлена прямым калькированием немецкого сочетания (также беспредложного) *Bruderschaft trinken* — буквально 'пить братство'. Постепенно, в процессе вживания этого выражения в русский язык, оно стало употребляться с предлогом *на*, видимо под влиянием сочетаний *на ты*, *на вы с кем-либо*.

Иноязычное слово в силу своей непонятности может так вращаться в русскую языковую ткань, что граница «своего и чужого» становится столь же размытой, как в пушкинской записи *оцуюш кайбас*. Так, существительное *бекрень* мы уже отдельно не употребляем: оно имеет смысл лишь в составе наречия *набекрень*, характеризующего сдвинутые набок, к уху головные уборы: «[Она] поправила свою шляпку, сбившуюся набекрень» (К. Федин, Первые радости). В XVIII—XIX веках, однако, оно писалось еще раздельно, например в Словаре Академии Российской (1789), в словарях Даля, Михельсона. В украинском, белорусском и польском языках эти выражения до сих пор пишутся раздельно: бел. *на бакір*, укр. *на бакір*, пол. *na bakię*. Ср. рус. диал. (зап.-рус.) *шапочка на бакир* 'набекрень'. Еще большую степень «врастания» слова *бекрень* в русскую языковую стихию отражает глагол *набекренить* 'сдвинуть шапку набекрень'.

Большинству русских непонятно, что, собственно, значит таинственное слово *бекрень*, укравшееся в наречии *набекрень*. Даже этимологи отнюдь не единодушны в его толковании. Одни (особенно польские и белорусские) связывают это слово и соответствующее выражение с немецкой морской командой *Back kehrl!* 'Поворачивай левый борт!' Другие соотносят *бекрень* с тюркским словом *bögrü*, *bögrü* 'кривой' или даже турецким *bekri* 'пьяница'. Некоторые настаивают на его русском происхождении возводя *бекрень* к глаголу *кренить* (Фасмер, I, 147). Этому, однако, противоречат приведенные белорусские, украинские и польские соответствия, которые никак с этим глаголом не могут быть соотнесены.

Убедительнее всего, видимо, связь этого выражения с реконструированным этимологами голландским глаголом **bekrenge* 'склонять в сторону', известным в жаргоне моряков и оттуда попавшим в русский (первоначально тоже морской) обиход.

Нужно сказать, что несмотря на этимологическую затемненность сочетание *носить шапку набекрень* и само наречие *набекрень* весьма прочно укоренилось в русском языке. Уже в 1782 году его свободно склонял по всем русским правилам Р. Г. Державин в своей знаменитой «Фелице»:

Или, как то наскучит мне,
По склонности моей к преме-не,
Имея шапку на бекрене,
Лечу на резвом бегуне.

Более того, оно фразеологизировалось — образовало переносное значение в обороте *у него мозги набекрень* 'о человеке бестолковом, с придурью, со странностями': «Он думал, что у кухонных девчат мозги набекрень, так же, как береты» (В. Панова, Спутники). Такое шутовское переосмысление произошло еще в прошлом веке, о чем свидетельствует просторечная поговорка *глаза вразбежку и мозги набекрень* и употребление этого оборота Тургеневым: «Да что ваш русский человек, который не только шапку, да и мозг-то свой носит набекрень» (Биографические очерки). Характерно, что и здесь, как и у В. Пановой, двуплановость этой фразеологической шутки специально акцентируется.

Считается, что оборот *мозги набекрень* прямо связан с обычаем носить головной убор набок: это якобы вызывало насмешки и «считалось странным, было отклонением от правил ношения головных уборов, которым, как известно, придавалось большое значение. Человек, носивший шапку набекрень, казался поэтому не вполне здравомыслящим; такая манера до сих пор вызывает некоторую иронию» (КЭФ — Доп., 67). Такое объяснение, однако, не подтверждается фактами. В литературном языке прошлого века нет этого иронического оттенка по отношению к головным уборам, сдвинутым набекрень:

И вдруг растрепанную тень
Я вижу прямо пред собою...
Жестокий ментик за спиною
И кивер чудо набекрень

(Пушкин, Недавно я в часы свободы...)

Нет его и в современном употреблении: «Я, как обычно, лихо заломив бескозырку набекрень, ехал на красивом гнедом коне Игривом» (А. А. Игнатьев, 50 лет в строю). Поэтому вероятнее всего понимать исходный образ нашего оборота более просто: речь идет о мозгах, сдвинутых набок, перекошенных, подобно шапке, сдвинутой набекрень. Ср. подобные обороты, характеризующие чудаковатых, «с сумасшедшинкой», людей: *он со сдвигом, с вывихом, у него сдвиг по фазе, он тронутый* и под.

О вживании слова *набекрень* в русский язык говорит и его переносное употребление у Тургенева: «Он иногда сам не знал, что такое говорил, и весь был, как говорится, набекрень, но все-таки слыл за весьма приятного собеседника» (Петушков). Это вводное «как говорится» — свидетельство определенной устойчивости и известности в речи прошлого века оборота *быть набекрень* 'быть не таким, как все, иметь странности, причуды, быть чудаковатым'.

У мордовского наименования бога Шкай паза, записанного Пушкиным, не было столь благоприятных условий для вживания в русскую речь, как у французских и немецких по происхождению слов *ажур, раж, абцуг, брудершафт* или голландского

бекрень. Последние стали поэтому частью русской идиоматики, а мордовское *оцюш кайбас* так и осталось раритетом даже для пушкинистов. Тем не менее все эти слова и словосочетания объединяет загадочность внутреннего смысла. Разгадать эту загадку позволяет лишь знание соответствующего языкового источника.

ФИКОБИЛИНЫ, КУБРА, КОНДРА И ГЛОКАЯ КУЗДРА

Загадочность слова, словосочетания или предложения может быть вызвана и другой причиной — специализированностью, узкой профессионализацией текста, в котором они употребляются. В сущности, каждая профессиональная среда создает свой особый код, пробиться сквозь который непосвященным весьма трудно. Раскроем, к примеру, книгу современного биохимика В. Л. Кретович «Основы биохимии растений» (М., 1971). На с. 276 прочтем: «Фикобилины фикоэритринов называются фикохритробилинами, а фикобилины фикоцианинов — фикоцианобилинами».

Этот текст, несмотря на исключительную насыщенность специальными терминами, еще относительно прост: каждый русский во всяком случае поймет, что речь идет об уточнении наименования каких-то биохимических единиц. Другой биологический текст, где автор уже не уточняет терминологии, а просто излагает суть дела, покажется обычному читателю гораздо более загадочным, несмотря на достаточно большое число «нормальных» русских слов: «Имеются основания полагать, что карапакс у эвмалокострак отсутствовал, что говорит против происхождения эвмалокострак как от филлокарид, так и от кари-доидов»¹.

Как бы мы ни переводили с интернационального научного языка на русский подобные термины, они не станут для нас намного понятнее. Для понимания таких текстов нужно быть просто-напросто специалистом.

Профессиональная специализация свойственна не только научной речи. Она может играть столь же активную «кодирующую» роль и в речи отдельных социальных групп, объединенных каким-либо общим занятием. Такое кодирование особенно активно, если в нем по разным причинам появляется необходимость. Так, в дореволюционной России особый профессиональный клан составляли офени-коробейники — мелкие торговцы, странствовавшие по деревням и разносившие различные товары: мануфактуру, галантерею, лубочные книжки и картинки, пряники и другие сласти. У них был особый тайный офенский

¹ Текст записан на одной из конференций по биологии старшим научным сотрудником биологического факультета Ленинградского университета В. А. Стефановым

язык — искусственный жаргон, насыщенный заимствованными (прежде всего из греческого) или заново созданными словами. Грамматика при этом в целом оставалась русской. Вот, например, запись образца офенского языка владимирских коробейников, опубликованная в 1822 году в «Трудах общества любителей российской словесности» (кн. 1, ч. 1, т. XXIV): «Масовской курёхой стремыжный пендюх прохандырили трущи. Лохи биряли клыги и гомза. Кубы биряли бряеть и в устреку кундяков и егреньт. А ламонные карюки курещали курески, ласые лашата грошались.

А здебешний бендюх прихлят касы, и масы стехнем стоду чунаться».

Что значит эта тарабарщина?

Как видим, понять этот офенский рассказ о прохандыривших трущах гораздо труднее, чем биохимический текст о фикобилинах. Необходим специальный перевод. Его приводит для данного отрывка известный советский «офенолог» В. Д. Бондалетов: «Нашей деревней третьего дня проходили солдаты. Мужики их угощали брагою и вином. Женщины подавали кушать и в дорогу им дали пирогов, и яиц, и блинов. А красные девки пели песни, малые же ребята смеялись.

А сегодня пожалуют священники, и мы будем богу молиться» (Бондалетов 1974, 78).

Подобной специализацией отличаются и другие профессиональные жаргоны. Особыми словами пестрят, скажем, заговоры деревенских знахарей: «Отговариваю от раба божия (имярек) щипóты и ломóты, потягóты и позевóты, уро́ки и призо́ры, ставовó и ломовó, нúтренно, спóево, зако́жно и жили́нко!» Здесь, несмотря на искусственность некоторых образованных для заговора слов, можно все-таки понять общий смысл текста: этому помогает известный каждому русскому корнеслов, на базе которого создана лексика типа *потяготы* — *позевоты* или *нутренно* — *закочно*.

Иногда подобная специализация может быть нарочитой. Так, в русских народных загадках специально используются «темные слова» для большего кодирования смысла разгадки:

Сидит дендра
На пендре
И кричит на кондру:
«Не ходи, кондра,
В пендру:
В пендре рындра и мяндра».

Расшифровку этой калужской загадки, записанной в начале века, не смогли дать даже составители «Словаря русских народных говоров» (вып. VII), где слово *дендра* толкуется как 'дед'.

В другой загадке рассказывается о том, как волк унес овцу, а свинья стала хрюкать, после чего мужики увидели, что произошло, и отняли овцу:

Пришел шуру-муру,
Унес чики-брыки;
Мякинники увидели —
Житейникам сказали;
Житейники шуру-муру догнали,
Чики-брыки отняли.

Немало специально «затемненных» слов и в разных вариантах народной загадки о корове:

Четыре чётёрки, две растопырки,
Один бухтырь, два ухтарка,

Четыре ходаста, два бодаста,
Седьмой хлебестун.

Тихень да михень,
Да промеж ног черепень,
Да в обе руки по сосочку.

Встречаются подобные слова и в таком виде малого фольклора, как скороговорки. Одну из них приводит В. И. Даль в своем словаре: «Кубра на кубру щи варила, а пришедши Вакула (или кубра, бакура, букара), да выхлебала» (II, 210). Кубра при этом толкуется как 'шалун, шутник, проказник'.

«Эффект непонимания», производимый такими словами, как *фикобилины*, *трущи* или *ку́бра*, конечно, имеет различную силу в зависимости от того, кто воспринимает соответствующие тексты или отрезки речи. Естественно, что всегда может найтись специалист (в широком смысле слова), способный полностью расшифровать такие слова или предложения. Многое зависит от широты распространения последних. Границы полного понимания скороговорки о *кубре*, например, не выходят (точнее, не выходили) за рамки Новгородчины, поскольку В. И. Даль сопровождал слово *кубра* пометой *новг.* и с тех пор ни один диалектолог не зафиксировал его за этими пределами.

Бывает, впрочем, и так, что слово, имевшее первоначально предельно ограниченное распространение, вдруг или постепенно становится популярным. Такова была история с известной всем лингвистам «глокой куздрой», придуманной ленинградским профессором Л. В. Щербой для демонстрации «чисто» грамматических возможностей языка. На вступительной лекции по «Введению в языкознание» он попросил написать первокурсника загадочную фразу: «Гло́кая ку́здра ште́ко будлану́ла бо́кра и курдя́чит бокрё́нка». Недоумевающим студентам, которые утверждали, что они ничего не могут понять из этой фразы, Л. В. Щерба показал, какую смыслообразующую роль играют в предложении русские суффиксы и окончания. Действительно, несмотря на «темноту» отдельных слов каждому ясно, что речь

здесь идет о том, что какое-то существо женского пола быстро совершило что-то с существом мужского пола, а затем что-то совершает с его детенышем.

Лингвистическую загадку Л. В. Щербы запустил в широкий читательский мир популяризатор науки о языке писатель Л. В. Успенский (1962, 324—329). Благодаря известности его книги «Слово о словах» *глокая куздра* стала довольно широко употребляться — во всяком случае, трудно найти филолога, который не знал бы этой крылатой фразы. На недавнем юбилее Л. В. Щербы в Ленинградском университете профессор А. И. Моисеев даже сделал целый научный доклад, посвященный судьбе *глокой куздры*. Оказывается, что это сочетание обросло уже многочисленными вариантами, его обновляют, искажают, образуют подобные фразы по щербовской модели... Так, И. С. Улуханов в одной из своих статей уже характеризует глагол *курдячить* как просторечный, ибо он образован по стереотипной для русского просторечия словообразовательной модели (Улуханов 1975, 73), другой лингвист *бокренка* называет уже *букренком* (Пилинский 1975, 35), а третий вместо глагола *будланула* употребляет его метатезу *булданула* (Слюсарева 1975, 80). Все подобные факты свидетельствуют об активном «вживании» в языковое употребление щербовского оборота. Важно и то, что в процессе такого вживания *глокая куздра* получила даже нечто вроде переносного значения: 'что-то непонятное, невразумительное, искусственно образованное'.

Конечно, щербовской *куздре* повезло в современном русском языке гораздо больше, чем новгородской *кѹбре*, которая так и не вышла за границы малоизвестной скороговорки, или калужской *кондре*, оставшейся в лоне редкой загадки. Тем не менее все эти слова роднит общая «грамматическая понятность» при затемненности лексического значения. Кроме того, все эти слова выкованы в горниле узкоспециального или локального употребления и именно поэтому производят впечатление непонятности.

СТРИКУСЫ И ДЕБРЬ КИСАНЮ

Язык хранит немало элементов, которые с точки зрения современного общего употребления кажутся непонятными или хотя бы невыясненными. Чаще всего непонятное, как мы видели, — результат отрыва слова, словосочетания или предложения от какого-то более пространного текста, где они были прежде естественными и потому вполне понятными. Обычно это связано с развитием языка, в процессе которого его отдельные элементы устаревают и потому становятся непривычными, другие же остаются в языковой системе почти неизменными и потому прозрачны по смыслу. Элементы первого рода и требуют особо тщательного филологического комментирования. Одна из древнейших задач филологии — именно толкование текста, на-

пример «Илиады» Гомера. Эта задача остается важнейшей и в современной филологии. «Понимание и толкование текста, — подчеркивал акад. В. В. Виноградов, — основа филологии и вместе с тем основа исследований духовной, а отчасти и материальной культуры» (Виноградов 1959, 4). При таком толковании самым привлекательным и вместе с тем наиболее трудным является комментирование так называемых темных мест.

В истории русской литературы и русского языка немало случаев, когда подобное комментирование отдельного пассажа древнего текста становилось предметом бурных дискуссий. Многие части «Слова о полку Игореве» до сих пор еще подвергаются серьезному пересмотру. В «Словаре-справочнике „Слова о полку Игореве“» (вып. I—V, М.; Л., 1965—1978), который является настоящей энциклопедией «Слова», не только регистрируются такие разночтения, но и приводится обильный материал из других письменных памятников, русского фольклора, данные диалектных словарей в пользу или в опровержение той или иной версии.

Вот одно из наиболее загадочных мест «Слова»: «Скочи [Всеслав] отъ нихъ [киевлян] лютымъ звѣремъ въ плѣночи из Бѣлаграда, обѣсися синѣ мыглѣ утрѣже ваззни, с три кусы отвори врата Нову-граду, разшибе славу Ярославу, скочи влъкомъ до Немиги съ Дудутокъ» (Сл.-спр., вып. 3, 40). Непонятно здесь сочетание *ваззни с три кусы*. Неясно, во-первых, каково первое слово — *воззни* или *вазни*. Во-вторых, надо ли между первой и второй частью сочетания ставить запятую (в древнерусском тексте знаков препинания не было). И, наконец, писать ли остальную часть этой фразы отдельно или слитно — *стрикусы*.

Все это — отнюдь не формально орфографические вопросы для толкователей древнего памятника русской письменности. За каждым ответом стоит принципиально иное прочтение всего отрывка, чрезвычайно важного для всей поэмы.

Первые издатели «Слова», представившие его в 1800 году читающей публике под названием «Ироническая песнь о походе на половцев удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославича...» отразили наше сочетание в такой форме: «...утрѣ же воззни стрикусы отвори врата Новуграду». Этот отрывок сопровождается переводом — «...поутру же вонзив стрикусы, отворил он ворота Новгородские...»

Надо сказать, что перевод для первых читателей «Слова» был не более понятен, чем оригинал, ибо слова *стрикус* никто не мог бы отыскать ни в одном из русских словарей. Издатели поэтому сопроводили загадочное место и его перевод особым толкованием: «По смыслу речи *стрикусъ* не иное что, как стенобитное орудие, или род тарана, при осаде городских ворот употребляемого».

Долгое время такое объяснение принималось многими исследователями. Один из них, И. М. Снегирев, этимологически связал слово *стрикус* с глаголом *стрѣкать* 'колоть, бодать' и далее — с нем. *Streitárte* 'бердыши, древнее любимое оружие германцев и франков'. Эту идею в несколько измененном виде поддержал позднее видный русский языковед А. А. Потебня, связавший *стрикус* с новонемецким *streitaxt*, восходящим к древневерхненемецкому *strit-akis, strit-achus* 'боевой топор'. На основе этимологического сопоставления он усомнился в том, что при быстром набеге, когда не было времени на долгую осаду, Всеслав мог применять стенобитные орудия. Его прочтение спорного места таково: «И боевыми топорами отворил он врата Новгорода».

Спустя полтора века после первого выхода в свет «Слова» появилась принципиально новая интерпретация интересующего нас места. Ее предложил Р. О. Jakobson, назвавший традиционный перевод курьезным уже потому, что слово *стрикус* — и это подтверждается источниками — не зафиксировано ни в одном памятнике русской письменности и является, по-видимому, искажением какого-то иного слова или словосочетания. Он предполагает, что текст имел здесь вид «утрѣже вазни с три кусы», где *вазнь* 'удача; успех с помощью колдовства, нечистой силы' — древнее славянское слово, впервые зафиксированное уже в «Изборнике Святослава» (1073 г.), а *кус* — 'кусок, часть, ломоть', которое также широко представлено в древнерусском языке.

Смысл фразы, следовательно, — «урвал удачи с три клока». Такое прочтение в целом поддерживает и болгарский специалист по исследованию «Слова» Н. М. Дылевский, попытавшийся при этом конкретизировать, какие же именно три удачи «урвал» вещий Всеслав. Эти «вазни», несомненно, успехи весьма крупные: он занял Новгород, «расшиб славу Ярославу» и стал даже править стольным градом Киевом¹.

Казалось бы, толкованием Р. О. Jakobsonа точка над *i*, а вернее — над загадочными стрикусами, была поставлена. Тем не менее и это толкование подвергается справедливой критике. Известный советский этимолог О. Н. Трубачев, признавая слабое сближение загадочного слова **стрикусъ*² с германскими названиями боевого топора, убедительно отвергает и гипотезу Р. О. Jakobsonа: «Вторая версия имеет очень правдоподобную лексическую базу, но сомнительна фразеологически, так как постулирует большую древность явно позднего, по-видимому, нерусского фразеологизма, — пишет он. — Манера считать удачные события „на куски“, „штуки“ отдаёт современным жарго-

¹ Ссылки на литературу см.: Сл.-спр., вып. 3, 38–42.

² Звездочкой этимологи обычно обозначают реконструируемые формы слов.

ном и обращает на себя внимание широтой и переносностью употребления, напоминая прежде всего чеш. *kus* 'кусок', а также 'штука', 'вещь', которое и могло навести автора второй версии — Р. О. Якобсона на подобную реконструкцию; семантическое расширение и метафоризация в чешском — результат вторичного влияния немецкого *Stück*» (Трубачев 1974, 449).

Задолго до О. Н. Трубачева усомнился в толковании Р. О. Якобсона и академик Д. С. Лихачев. Соглашаясь с новой разбивкой загадочного отрывка на слова, предложенной американским русистом, известный специалист по «Слову» логично возражает против самой правомерности литературного образа «трижды урвать по кусу удачи»: ведь во всей древнерусской литературе не найти схожего или однотипного по образности выражения. Поэтому он предлагает изменить знаки препинания и читать данную фразу так: «Утръже вазни, съ три кусы отъвори врата Нову-граду» с переводом — «Урвал счастье, в три попытки [или «с трех попыток»] отворил врата Новгороду [т. е. занял город]». Как видим, здесь слово *кус* уже трактуется иначе — как 'попытка'.

Корень *кус*, действительно, связан с такими значениями (ср. *покушение*, *искус*), но сам Д. С. Лихачев подчеркивает отсутствие его фиксации в письменных памятниках. Отсюда осторожный вывод автора этой остроумной гипотезы: «Если бы в древнерусских текстах удалось найти слово *кус* в значении „попытка“, „покушение“, „искус“, то чтение этого места «Слова» можно было бы считать окончательно определенным» (Лихачев 1962, 587).

Таким образом, загадочные *стрикусы* оказываются сочетанием древнерусских слов — *с три кусы*, т. е. «с трех попыток». Слово же *вазни*, также, как мы видели, вызывавшее разночтения, — здесь род. пад. от древнерусского *вазьн* 'удача, успех'. Учитывая такое понимание этих темных слов, можно перевести наше загадочное место так:

«Из Белгорода в полночь [Всеслав] поскакал от них [киевлян], как лютый зверь, завесившись синей мглой. Утром же ему сопутствовала удача: он с трех попыток отворил ворота Новгорода, расшиб славу Ярославову и поскакал волком от Дудоток до Немиги». Для вящей точности следует добавить, что лютый зверь в этом отрывке — это не любой свирепый и кровожадный зверь: как доказал проф. Б. А. Ларин, древние русы называли так эвфемистически рысь (Ларин 1951). Возможно, именно с ней автор «Слова» и сравнивал коварного и осторожного князя Всеслава.

В приведенном отрывке, по сути дела, сконцентрированы основные факты биографии полоцкого князя Всеслава Брячиславовича — родоначальника полоцкой династии князей (ум. в 1101 г.). В жизни этого князя, как, впрочем, и многих других феодальных правителей того времени, удачи быстро сменялись

неудачами. Враждуя с сыновьями Ярослава Мудрого — Изяславом, Святославом и Всеволодом, он в 1067 году взял Новгород и предал его сожжению. Ярославичи, однако, разбили его 3 марта того же года на реке Немиге. Изяслав заточил Всеслава вместе с двумя его сыновьями в Киеве, но в 1068 году восставшие против Изяслава киевляне освободили их и посадили Всеслава на киевский престол. В 1069 году Изяслав, поддерживаемый польским королем Болеславом, вернулся в Киев. Всеслав, предвидя поражение, ночью, тайно от киевлян, бежал в Белгород, а оттуда — в свой удельный город Полоцк.

Как подчеркивает автор «Слова», отвага и хитроумие князя Всеслава не спасали его от напастей: «Хоть и вещая душа была в отважном теле, но часто он беды терпел». И не случайно вещий Боян именно о нем сложил поговорку: «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду, суда божіа ни минути». Действительно — ни хитроумному, ни искусному, ни тому, кто разбирается в гаданиях и умеет предсказывать судьбы людей по полету и поведению птиц («ни птицю горазду») невозможно избежать превратностей судьбы или кончины.

Немало споров вызывает и фраза «Слова» о «растекании мыслию по древу»: «Боянъ бо вѣщій, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашется мыслию по древу, сѣрымъ вѣлкомъ по земли, шизымъ орломъ подѣ облакы».

В «Словаре-справочнике „Слова о полку Игореве“» (т. III, 123—127) слово *мысль* в данном отрывке толкуется как «воображение, творческое воспроизведение, представление». Один из наиболее точных научных переводов «Слова» — прозаический перевод ленинградского специалиста по древнерусской литературе проф. И. П. Еремина — отражает совершенно иное понимание слова *мысль*: «Ведь Боян вещий, когда песнь кому сложить хотел, то белкою скакал по дереву, серым волком по земле, сизым орлом кружил под облаками» (Слово о полку Игореве, 5). *Мысль* здесь переводится, следовательно, как *белка*.

Два толкования древнерусского слова отражают ожесточенные дискуссии, разгоревшиеся вокруг этого темного места сразу же после опубликования «Слова».

Довольно быстро исследователи засомневались в том, что *мысль* здесь соответствует современному значению этого слова. В рецензии на перевод «Слова», сделанный А. Вельтманом, Н. Полевой писал уже в 1833 году: «Думаю, что здесь разумеется отнюдь не мысль, а что-то другое... не зверек ли, не птичка ли какая, ибо тут видима постепенность сравнений — облака, земля, дерево — орел, волк — мысль?» Такое же сомнение, как известно, высказывал и А. С. Пушкин, зачитывавшийся «Словом» и предложивший ряд собственных переводов отдельных его фрагментов. Это сомнение нашло «материальное» подкрепление в словаре В. И. Даля, где зафиксировано псковское *мысль* — 'белка'.

С тех пор делалось немало попыток уточнить «анималистическое» значение слова *мысль* — *мышь*. Одни подчеркивали, что это не просто белка, а белка-летяга, летучая векша, легко перепархивающая с ветки на ветку. Другие утверждали, что *мышь* — это особый вид лесной мыши — лесная мышь *Dugomys nitedula* Schreb., обитающая в южнорусской и северокавказской степи, которую в народе зовут *соней*, поскольку днем она крепко спит в гнездах, сплетенных в ветвях кустарников. Наконец, недавно О. Н. Трубачев усмотрел в этом слове реликт древнего индоевропейского *mūs-t(e)l- 'носящийся, летающий зверек', которое в одних языках (лат. *mustela*, осет. *mystulæg*) стало обозначением маленькой и юркой ласки, каменной куницы, а в славянском диалекте — белки-летяги (Трубачев 1974). При этом предполагается, что еще в раннепраславянском языке слово *müstlī имело также значение 'ласка'.

Казалось бы, и логика сравнений, окружающих загадочное *мыслию по древу*, и приведенные выше аргументы должны убедить нас в том, что *мысль* здесь — именно легкая, подвижная векша-летяга, перескакивающая с дерева на дерево. Не случайно популяризаторы науки о русском языке давно уже возвели такое толкование в единственно рекомендуемую норму. Писатель Б. Н. Тимофеев, например, категорично утверждает, что мы употребляем выражение *растекаться мыслию по древу* «неправильно»: ведь в современном языке оно приобрело устойчивое значение 'впадать в ненужное многословие, вдаваться в излишние подробности, отвлекаться от основной мысли'. А раз *мысль* в таком понимании — мысль, а не мышь-белка, то, согласно логике писателя, — это грубая ошибка (Тимофеев 1963, 294).

Мы видели, однако, что опытный коллектив редакторов словарной энциклопедии «Слова» и ее составитель В. Л. Виноградова впадают в ту же «ошибку», хотя в статье на слово *мысль* приводятся все «зверьковые» интерпретации данной фразы. Значит, что-то дает им «право на ошибку».

И действительно, с мыслью-белкой далеко не все так просто, как может показаться на первый «семантический» взгляд. Во-первых, слово *мышь* 'белка' является узким диалектизмом: оно было записано в прошлом веке только в Опочецком уезде Псковской губернии и дальше этой зоны обнаружено не было. Во-вторых, кроме фразы о вещем Бояне, который растекался мыслию по древу, аналогичное сочетание — в несколько иной форме — встречается и в другом месте «Слова», причем также в связи с Бояном: «О Бояне, соловію стараго времени! а бы ты сіа плъкы ущекоталъ, скача, славію, по мыслену древу, летая умоу подъ облакы, свивая славы оба полы сего времени» (Сл.-спр., III, 120).

Показательно, что в уже цитированном прозаическом переводе И. П. Еремина это место переводится совершенно иначе —

в том же смысловом ключе, что и у авторов «Словаря справочника»: «О Боян, соловей старого времени! Вот когда бы ты, соловей, эти полки щеком своим воспел, мыслию скача по дереву, умом летая под облаками, свивая славу давнего и нынешнего времени».

Причины для такого принципиально разного перевода выражений *мыслию по древу* и *по мыслену древу* проф. И. П. Ереминым вполне понятны: ведь во втором отрезке текста нет уже того ряда сравнений с животными, которые на первый взгляд подкрепляют образ белки. Здесь, наоборот, следующая за «мысленным деревом» фраза — «летая умомъ подъ облакы» — акцентирует древнее и обычное значение слова *мысль* — 'представление, воображение'. Вот почему нельзя, вслед за О. Н. Трубачевым, контекст *по мыслену древу* считать «позднейшим или испорченным местом».

Можно ли, однако, думать, что в случае с *растѣкашется мыслию по древу* речь идет о юрком зверьке, а во фразе *по мыслену древу* — о мысли?

Такое «раздвоение» слова *мысль* в одном тексте, да еще во фразах, прямо характеризующих творческую манеру вещего Бояна, конечно же, маловероятно. Вот почему исследователи обычно толковали эти фразы однозначно. Под *мысленным деревом* понимали и дерево жизни, и библейское дерево познания добра и зла, и дерево мудрости, и струнный музыкальный инструмент. Во всех этих гипотезах ученые исходят из буквального сочетания *дерево мысли*. Традиция этого толкования освящена именами таких авторитетных ученых, как А. Н. Веселовский, А. А. Потебня, Е. В. Барсов и др.

Итак, есть уже достаточно оснований считать, что в обороте *растѣкашется мыслию по древу* речь идет именно о поэтическом воображении, творческом представлении вещего Бояна. Самым веским аргументом, однако, могут служить многочисленные древнерусские контексты, в которых слово *мысль* именно в таком значении соединяется с глаголами движения или перемещения в пространстве. *Растѣкатися* в Киевской Руси значило и 'разливаться, течь в разных направлениях', и 'распльваться', и — переносно — 'расходиться, разбегаться'. В других памятниках письменности находим аналогичные сочетания слов: «мыслию паря, аки арелъ по воздуху» (Моление Даниила Заточника); «възиди мыслию на оно небо вышнее»; «мыслию прѣходимъ на вѣчную жизнь» (Златоструй); «къ творцу свѣтовому мыслию възлетѣти» (Шестоднев); «ползая мыслию, яко змия по камению» (Моление Даниила Заточника).

После критического пересмотра самых разных точек зрения на загадочную *мысль по древу* можно обратиться к одному из первых поэтических переводов этого места — переводу В. А. Жуковского. Творческое воображение поэта уже в 1817—1819 го-

дах, когда делался этот перевод, не усмотрело никакого противоречия в буквальном значении этого сочетания:

Вещий Боян,
Если песнь кому сотворить хотел,
Растекался мыслию по древу,
Серым волком по земли,
Сизым орлом под облаками.

Несмотря на трудности прочтения темных мест «Слова» вроде «стрикусов» или «мысли по древу», их загадки все же более или менее разгаданы. Но в этом памятнике есть и фразы, полная «тёмность» которых признается единодушно.

Вспомним «тёмный сон», который Святослав «видел в Киеве на горах», насыщенный образами и символами, предвещающими трагедию войска Игоревы: «Ночью этой, с вечера, накрывали меня, — сказал, покровом черным на кровати тисовой; черпали мне светлое вино, с горечью смешанное; сыпали мне из пустых колчанов половецких крупный жемчуг на грудь и величали меня. И кровля уже без князька в моем тереме златоверхом, и всю ночь с вечера серые вороны у Плеснеска на лугу граяли» (Слово о полку Игореве, с. 11).

Если мы сравним последнюю, особо зловещую часть текста о предвестниках смерти — воронах — в переводе И. П. Еремина, приведенном здесь, с оригиналом, то с удивлением увидим, что в нем пропущен довольно большой кусок: «Всю ночь съ вечера бусови врани възграяху у Плѣсньска на болони бѣша дебрьски сани [дебрь Кисаню?] и несошася къ синему морю».

Такой знаток древнерусской литературы, как И. П. Еремин, пропустил сочетание *дебрьски сани* и, возможно, относящуюся к нему фразу «и несошася къ синему морю» отнюдь не случайно. Это место — одно из самых темных во всем «Слове»: не случайно в «Словаре-справочнике» слова *дебрь*, *сани* и *Кисаню* взяты в прямые скобки — знак реконструкции, гипотетичности выводимой словоформы.

Одни исследователи (включая и первых издателей, и таких известных исследователей этого памятника, как А. А. Потебня, Н. К. Гудзий, Д. С. Лихачев) читают это сочетание как *дебрь Кисаню*, предполагая, что речь идет о названии какого-либо урочища недалеко от города Плеснеска. *Дебрь* в древнерусском языке — либо долина, ущелье, либо лес в такой долине, непроходимая чаща, либо глубокий овраг. Другие (Е. В. Барсов, В. Н. Перетц, А. С. Орлов) видят здесь иное сочетание слов — *дебрьски сани*, где относительное прилагательное *дебрьскъ* значит 'адский', а *сани* — 'змеи'. Отсюда перевод, предложенный акад. А. С. Орловым: «У Плеснеска на болоньи завелись во рвах или в рытвинах змеи и устремились к синему морю». Третьи, сохраняя словораздел этого сочетания в виде *дебрьски сани*, отталкиваются от *сани* 'зимняя повозка на двух полозьях'. При этом принимается во внимание древняя обрядовая функция

саней у славян — на них обычно несли и везли гроб покойного во время похорон. Не случайно в «Поучении» Владимира Мономаха употреблен оборот *сѣдя на санех*, переносно значащий 'приближаясь к смерти, находясь одной ногой в могиле'. В такой трактовке зловещий крик воронов является своеобразным траурным «музыкальным сопровождением» погребального обряда.

Все эти толкования кажутся равно логичными и равно гадательными. Вот почему Б. А. Ларин в статье «О народной фразеологии» имел все основания сказать по поводу этого темного места, перечислив предварительно некоторые из приведенных толкований: «Ни одна из этих поправок не проясняет текста, связь этих двух загадочных слов с остальной частью фразы остается невозстановимой» (Ларин 1959, 32). Признание невозстановимости связи между частями этого загадочного целого несколько не умаляет престижа филологии. В ней, как и в любой точной науке, должны оставаться свои неразгаданные тайны: без такой неразгаданности нет перспективы научного исследования, нет движения вперед.

ВООЧИЮ И ВОСВОЯСЯ

Непонятность текста часто может быть результатом устаревания того или иного слова, прежде широко известного, а потом забытого. Отдельные слова устаревают и исчезают потому, что они стали ненужными вследствие исчезновения предмета, явления, понятия, обозначавшегося этим словом. Другие, устаревая, отодвигаются на периферию употребления и могут стать важным источником стилистического оснащения современного языка. Поэты, например, широко используют архаизмы — синонимы обычных слов, чтобы придать поэтической речи особо высокое, торжественное звучание: *очи* вместо *глаза*, *ланиты* вместо *щеки*, *денница* — *заря* (утренняя). Один из советских поэтов, А. Марков, даже посвятил таким словам особое стихотворение — страстный призыв не забывать их:

Вернитесь, милые ланиты,
Не заменяют щеки вас!
И око, что на мир открыто.
Не то же самое, что глаз!
Вернитесь, светлые денницы,
Пред вами я склоню главу!
Весь список, что не мог вместиться
В мои стихи, вернись! — зову
Зову. Но, может быть, напрасно.
Они, как смолкнувший напев,
Как звезды, что давно погасли,
Навеки землю обогрев
(Вернитесь).

Призыв к «возвращению» *денниц* и *ланит* в современный язык понятен: ведь для художника слова предпочтение поэти-

ческого архаизма будничному, «обкатанному» слову — меткое и емкое стилистическое средство. А. Блок, собираясь работать над образом Гаэтана в пьесе «Роза и крест», записал: «Не глаза, а очи, не волосы, а кудри, не рот, а уста» (Блок, Соч., т. 12. Л., 1936, 81). Подобным противопоставлением этих синонимов А. Фадеев характеризует и Ульяну Громову из «Молодой гвардии», у которой «были не глаза, а очи». *Очи* — целый портрет его любимой героини. То же противопоставление — в стихах Риммы Казаковой:

У жены твоей —
очи,
и не губы —
уста...
Я люблю тебя очень!
Но пред нею —
чиста

(У жены твоей...).

Понятно и сомнение А. Маркова в том, что его призыв «вернуться», обращенный к таким устаревшим словам, будет эффективен. Действительно, такие слова зачастую угасают в языковой системе, как звезды.

Свет звезды, однако, может быть виден еще долго и после того, как она угаснет: ведь расстояние от нее до земли измеряется сотнями световых лет. Точно так же и устаревшие слова, — угаснув в одном языке как самостоятельно светящиеся тела, они продолжают мерцать в других языковых пространствах. Фразеологию в этом смысле можно назвать особой планетой, улавливающей свет таких угасших звезд.

Слово *око*, например, архаизировалось в русском языке относительно недавно, поскольку вытеснивший его теперь синоним *глаз* (первоначальное значение которого было 'камень, булыжник', 'каменный или стеклянный шарик'), стал активно употребляться в значении 'орган зрения' лишь после XVI века. У всех же остальных славян и балтов (ср. лит. *akis* и латыш. *acs*) это слово до сих пор — единственное широко употребительное обозначение органа зрения. Да и у других индоевропейских народов оно продолжает жить, претерпев необходимые фонетические изменения: тот же корень, например, имеет немецкое *Auge*, английское *eye*, латинское *oculus* или французское *oeil*.

В русском языке *око* было постепенно отодвинуто на периферию литературного употребления. Однако оно продолжает довольно активно употребляться в составе пословиц, поговорок и различного рода устойчивых сочетаний, где никому из нас не придет в голову заменять торжественное *око* на будничное *глаз*. Такова пословица *Око за око, зуб за зуб*, представляющая собой цитату из Библии, так называемый Моисеев закон: «Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб: как он сделал повреждение на теле, так и ему должно сделать». Здесь *око* — старо-

славянизм. Другая же русская пословица — *Хоть видит око, да зуб неймет* взята из народной речевой стихии и, видимо, сохраняет исконно русское слово *око*. Это, кстати говоря, видно и по глаголу *неймет*, явно просторечному.

Подобный параллелизм употребления архаичного слова *око* характерен и для других устойчивых оборотов, в которых оно сохранилось. Такие выражения, как *пуще ока своего* или *как зеницу ока хранить* (*беречь* и под.) 'очень бдительно, заботливо', *умственное* (*мысленное, духовное*) *око* 'ум, воображение', *недреманное око* 'бдительный, наблюдательный надсмотрщик' — результат книжной, письменной традиции на Руси. Оборот же *гнать* (*прогонять*) *с очей* связан с речевой стихией, а выражение *во мгновение ока* 'очень быстро' органично соединяет в себе и книжно-литературную и разговорно-речевую традиции.

Параллелизм «книжное : разговорное» на этом не кончается, поскольку некоторые выражения со словом *око* могут дублироваться оборотами с его синонимом *глаз*. Так, наряду с выражением *в мгновенье ока* у нас широко распространено и *глазом мигнуть* (*моргнуть*) *не успел*, основанное на абсолютно том же образном представлении. В русских народных говорах широко представлен исконно русский вариант книжно-старославянского сравнения *беречь как зеницу ока* — обск. *беречь как свой правый глаз*, ворон., пск. *глядеть* (*смотреть, беречь*) *как глаз во лбу*: «А такой-та купиш платок, беряжешь как глас ва лбу» (Островский р-н Псковской обл.). Да, собственно, и русские писатели обращаются с этими выражениями весьма свободно, смешивая две названные традиции и заменяя *око* *глазом*:

Я боюсь,
 чтоб шествия и мавзолей,
поклонений
 установленный статут,
не залили б приторным елеем
ленинскую
 простоту.
За него дрожу,
 как за зеницу глаза,
чтоб конфетной
 не был
 красотой оболган.

(В. Маяковский, Владимир Ильич Ленин).

За каждым из названных выражений — своя особая история, иногда далеко не равнозначная истории составляющих эти выражения слов. Так, оборот *как зеницу ока* представляет собой своеобразный дублет архаизмов, причем первое слово, будучи старославянским по происхождению (*зѣница*), уходит корнями в общеславянскую питательную среду. Именно поэтому ближайшими родственниками этого высокого по стилю старославянизма оказываются такие «низкие» исконно русские просторечные и диалектные слова, как *зѣнки* или *зѣньки* 'глаза', орл. *зѣнко*

'глаз', арх. *зено́* 'глаз, глазной хрусталик', твер. *зено́к* 'зрачок', смол., брян. *зёночка* 'зрачок', смол. *зёночки* 'глаза', костром. *зёны*, *зёныши* 'глаза' и под. Этимологически все они связаны с глаголами *зять*, *зевать* 'быть открытым', 'открывать'. От этих существительных в русской диалектной речи образовано немало выражений: твер. *зёники налить* 'напиться пьяным', смол. *зёночки скатились* 'глаза закрылись (о покойнике)', костром. *зёны вы́таращить* 'уставиться'. Да и просторечное *вытаращить* (*выпялить*) *зенки* 'уставиться' — стилистический антипод выпренного сравнения с *зеницей ока*. Важна, тем не менее, смысловая переключка старославянской и древнерусской *зѣнцы* с просторечными и диалектными *зенками*: в русских диалектах последнее слово может употребляться в пяти значениях — 'зрачки', 'белки глаз' (ворон.), 'верхние веки' (смол.), 'ресницы' (арх.) и даже 'глупый взгляд' (арх.).

Параллелизм значений 'зрачок' — 'глаз' характерен и для старославянского и древнерусского *зѣнца*. В «Хронике Иоанна Малалы» (XV в.), например, встречаем такое портретное описание: «Астѣ Ламониискыи великъ тѣломъ, плѣнь... кудрявъ, добробрадъ, бровистъ, чрънама зеницами». Как видим, речь здесь идет о человеке с черными глазами. На традицию такого употребления слова *зеница* и опирался, по всей видимости, М. Лермонтов, когда в стихотворении «Три пальмы» предпочел его нейтральному *глазѣ*:

И к пальме пустынной он бег устремил,
И жадно холодной струей освежил
Горевшие тяжко язык и зеницы,
И лег, и заснул он близ верной ослицы.

В современном языке такое расширительно-мегонимическое употребление слова *зеница* уже невозможно: постоянное сцепление его со словом *око* в сравнении *берець как зеницу ока* закрепило его в узкотерминологическом значении 'зрачок'.

Не менее своеобразна и история оборота *недремáнное (все-видящее) око*. Он восходит к церковной литературе, где употреблялся уже в XII—XIII веках. Сочетание *недремáнное око имущий* было названием иконы с изображением младенца Иисуса Христа, покоящегося на ложе с открытыми глазами. Др.-рус. *недремáнный* значит 'не спящий, не засыпающий' (Аш., 447—448).

На этой расшифровке история выражения, однако, не кончается. Современное значение и стилистический колорит его во многом обязаны М. Е. Салтыкову-Щедрину. В своей сатирической сказке «Недреманное око» писатель повествует о том, что в некотором царстве, в некотором государстве был обычай давать имя Прокурор новорожденным мальчикам с двумя оками — дремáнным и недремáнным. Такой Прокурор жил и «дреманным оком ровно ничего не видел, а недреманным видел пустяки». Естественно, все воры, душегубы, мздоимцы и лиходеи

ушли с недреманной стороны и укрылись под сенью дреманного ока Прокурора. А тот жил в благой вере, что преступники исчезли, и потому наказывал лишь жалобщиков. Вот почему это выражение чаще всего не отрывается от щедринского семантико-стилистического фона: оно обычно иронически характеризует бдительного наблюдателя из политического сыска царской полиции.

Можно вспомнить и историю устойчивых оборотов, в которых догорает былой свет древнего славянского слова *око*. Так, в сочетаниях *заочное обучение* или *учиться заочно* мы встречаем распространенное прежде соединение предлогов *за* со словом *очи*: буквально оно и означает 'за глаза', 'вне поля зрения', 'на большом расстоянии'. Еще в прошлом веке слова *заочный* и *заочно* не имели нынешнего терминологического значения, поэтому Пушкин в письме к жене легко обыгрывает еще живо ощутимую связь наречия *заочно* с *очи*: «Поздравляю тебя со днем твоего ангела, мой ангел, целую тебя заочно в очи — и пишу тебе продолжение моих походов» (26 августа 1833 г.).

Слово *око* «замаскировано» и в специальном юридическом термине *очная ставка* — допрос свидетелей или обвиняемых в присутствии других свидетелей или обвиняемых с целью устранения противоречий в показаниях или опознания личности.

Это же слово в особой грамматической форме закодировано и в наречии *воочию*, ныне употребляемом лишь в сочетании с глаголами *убедиться*, *увидеть* и под. Восточнославянское наречие *воочию* (др.-рус. *въочию*, укр. *воочію*) некогда было сочетанием предлога *в* с исчезнувшей ныне формой местного падежа так называемого двойственного числа, т. е. числа, «обслуживавшего» лишь существительные, обозначающие парные предметы или части тела: руки, ноги, глаза. Некогда эта форма могла употребляться со словом *око* и в другом предложном обрамлении, о чем свидетельствует старинная пословица из рукописного собрания Иоганна Вернера Пауса (XVIII в.): *Не тот тебе друг, кой в глаза льстит, но гот тебе друг, кой за очию добра творит* (ППЗ, 40). Здесь любопытна уже знакомая нам перекличка двух русских обозначений глаза.

Буквальное значение сочетания *въ очию* — 'в обоих глазах', т. е. в полной видимости, в поле зрения, хорошо видимо. Именно так употребляет его протопоп Аввакум в своем знаменитом «Житии» (1672—1673 гг.): «И кабаны и бараны дикие во очию нашу, а взять нельзя», т. е. мы видим диких животных очень близко, а поймать их невозможно. Собственно, современное наречие *воочию* — 'своими собственными глазами' не так уж и далеко от исконного смысла бывшего предложного сочетания.

В наречии *воочию* мы пусть и не сразу, но все же довольно легко различаем бывшие его слагаемые: предлог + падежная форма существительного. Но в русском языке немало наречий и наречных фразеологизмов, где такая связь полностью или почти

полностью утеряна. Вот наречие *восвояси*. Если, по аналогии с *воочию*, отнять здесь предлог *во*, превращенный временем в приставку, то останется слово *свояси*.

Слово? Что же тогда оно может (точнее — могло) означать? Заглянем в этимологические словари русского языка.

«Краткий этимологический словарь русского языка» Н. М. Шанского, В. В. Иванова и Т. В. Шанской (М., 1971, 93), подчеркивая, что *восвояси* — собственно русское слово, констатирует: «Возникло в результате сращения в одно слово сочетания *во своя вьси* — в свои деревни, домой». Другой современный справочник по русской этимологии, «Этимологический словарь русского языка» М. Фасмера (т. III, М., 1971, 584), членит это наречие на части и «слово» *-свояси*, толкует не менее кратко, но столь же определенно: «Из др.-рус. *въ свою*, вин. мн. ср. р. от **свой* и дат. ед. (dativus ethicus) *си* „себе“». Одно объяснение, следовательно, опирается на полнозначное слово *вьсь* 'деревня, селение' (ср. старославянское по происхождению выражение *по градам и вёсам* — 'по городам и селениям', 'повсюду'), другое — на комбинацию двух местоимений — притяжательного *свой* и возвратного *си* в падежных формах.

Какой из этих версий отдать предпочтение?

Ответ на этот вопрос может дать лишь обращение к достоверным источникам. Заглянем же в них. По данным «Этимологического словаря русского языка» под редакцией Н. М. Шанского (т. I, вып. 3. М., 1968, 169), слово *восвояси* — восточнославянское и впервые встречается в форме *въ своя си* в «Житии Нифонта» (1219 г.). Однако оба эти утверждения относительны. Прежде всего нельзя считать это выражение восточнославянским уже потому, что оно встречается во многих старославянских (а значит, южнославянских по происхождению) письменных памятниках. На это указывает, например, А. С. Львов в специальной статье (1971, 1, 85). Он приводит примеры из евангельских текстов, где *въ своя си* повторяется до трех раз, причем и в варианте *въ своѣ сі*, и без *си* — *въ своя*, например: «...И отъ того часа поять ю оученикъ тѣ въ своѣ сі»¹. Он также убедительно показал, что оборот *въ свою си* типичен в ряду подобных сочетаний: *сына си*, *самъ си*, *руку си*. Не случайно другие авторы (например, Хр. Илевски) называют такие словосочетания «славяно-балканскими» (Ilevski 1971).

Можно уточнить и время фиксации этого древнего оборота. По данным А. С. Львова, он отражен в древнейшем памятнике старославянской письменности русской редакции, содержащем недельные евангельские чтения, — в Остромировом евангелии (1056—1057 гг.). Но и эта временная граница не предел древности нашего выражения. В древнейшем памятнике русского

¹ Здесь и далее графика старославянских текстов дается в упрощенном варианте.

литературного языка X века — Договоре Олега с греками 911 года — есть место, в котором оговариваются обязанности греков и русских по отношению к купцам, потерпевшим кораблекрушение: «Аще вывержена будет лодья вѣтром великим на землю чюжую, и обряшуться тамо иже от нас Руси... Аще ли таковая лодья ли от буря [или] боронения земнаго боронима не можеть возборонитися в *своа си мѣста*, спотружаемся гребцем тоа лодья мы Русь, допроводим с куплею их поздорову». Это место комментирует Б. А. Ларин (1975, 41—42), предлагая читать вместо *возборонитися* — *возворотитися*. Тогда интересующая нас фраза имеет почти современный вид и значение — *возворотитися в своа си мѣста*, т. е. *восвояси*, к себе на родину.

Недавно на возможность подобных, более полных по составу, оборотов — *въ своя мѣста* и *въ своя си мѣста* — в русских летописях и других древних памятниках обратила внимание и Е. И. Янович (1974, 64—66). По ее мнению, такие обороты точнее передают значение древнегреческого сочетания, ставшего прототипом нашего *восвояси* — 'в те собственные (свои) владения'. Об этом же свидетельствуют и обороты типа *в дома своя*, *в свои земли*.

Приведенные факты весьма убедительно свидетельствуют, что вряд ли *си* в нашем выражении можно понимать как *вѣси* (*веси*) 'селения'. Этому противоречит существование в некоторых вариантах данного сочетания слова *мѣста*, которое могло появиться лишь как конкретизатор возвратного местоимения *си* — 'в свои собственные места'. «В свои деревни-места» звучало бы в таких контекстах бессмыслицей.

Объективность «местоименной» трактовки выражения *возвратиться восвояси* подтверждается и другими языковыми фактами. В. И. Даль, отстаивая в «Толковом словаре» именно эту гипотезу, приводил русские и старославянские падежные вариации местоимения *си*: *А что-то у нас во своясях* (или *восвоясьѣ*) *деется! Хорошо в гостях, а во своясях лучше, Насилу ноги во свояси унес*. Последнюю фразу он комментировал четко и ясно: «Здесь *си* вместо *себе*, сокращение» (Даль, IV, 154). Примеры народного употребления этого оборота можно умножить. Известны, например, старинные русские пословицы с аналогичным употреблением: *Пора восвоясы точить старые балясы* (Булсл. 1854, 132); *Лисица лжет, а на свой ся хвост шлет, а оба изверилися* (ППЗ, 30).

Весьма важным связующим звеном между старославянской традицией и живой русской речью являются довольно многочисленные случаи отражения формы *свояси* (чаще *своясы*) в диалектах (СРНГ, V, 130; КСРНГ): «Тут воротился Михайло, поехал во-своясы же» (арх.); «Погляжу я, блада, во-своясы, Сорву я у гуся крылья, Сощипну я у лебеди перьѣ, Полечу я, блада, во-своясы» (вят.); «Пора и во-своясы» (тобол.); «Уехал ва-своясы, в Растоф» (дон.); «Скоро вы во своя си поедете, до-

мой» (пин.). Подобные употребления показывают, что местоимение *си* и здесь играет роль своеобразной усилительной частицы, подчеркивающей обратимость движения «на себя». Аналогичные примеры можно найти и в других современных славянских языках: болг. *идвам (доходжам, дойда) на себе си* 'возвращаться в свое нормальное состояние, приходить в себя' (букв. — приходить в самого себя); чеш. *jdi si po svých* 'иди себе своим путем' (букв. — иди себе по своим). Почти полную аналогию ст.-сл. *свои си, себе си*, тесно связанным с нашими «свосями», можно найти и в латинском местоименном сочетании *suus sibi, se sibi* (Ilevski 1971). В таких случаях местоимение *си (si)* — также интенсификатор возвратного действия.

После всего сказанного понятно, почему современные советские и зарубежные этимологи убедительно поддерживают именно «местоименное» толкование оборота *отправиться воссяси*. Его древний исконный смысл — отправиться в свои собственные места или края, к себе домой, к себе самому. Никакой «веси» в недрах этого сочетания никогда не было.

ДО САМОГО ТЛА

В случаях с *воочию* и *воссяси* затемненность первоначальной основы во многом обусловлена архаизированными падежными формами соответствующих слов. Чаше, однако, мы встречаемся с такими наречиями и наречными фразеологизмами, в которых формы соответствующих слов реконструируются столь же легко и просто, как в примере Л. В. Щербы с *глокой куздрой*. Так, в многочисленном ряду наречий с приставкой *в-* мы можем легко отсечь этот бывший предлог и реконструировать существительные в соответствующих падежных формах. Такая реконструкция, как правило, объективна, поскольку она подсказана нашим языковым опытом.

Действительно, *вдоль* — от *доль* 'длина', *вдосталь* — от *досталь* 'достаток', *вдребезги* — от *дребезг* 'осколок, черепок', *вдруг* — от *друг* 'еще один, следующий' (ср. др.-рус. *въ съ другъ* 'тотчас, не медля', букв. — в этот самый раз), *вплоть* — от *плоть* 'тело', *впредь* — от ст.-сл. *прѣдъ* 'передняя часть, перед', *впрок* — от *прок* 'запас, остаток', 'польза', *всерьез* — от устаревшего *серьез* 'серьезность' (из французского), *вскользь* — от *скользь* 'скользкость', *вмятку* — от *мятка* 'некрутое состояние' (ср. глаголы *смясти, смятати* 'взбивать, крутить'), *второпях* — от мн. числа сущ. *торопь* 'поспешность' (ср. *торопь берет*) и под. Собственно, отсечение приставки *в-* дает нам здесь полноценное искомое слово. Остается лишь узнать, какое значение такое слово имеет.

Однако именно это «остается» зачастую и оказывается самым сложным, требуя особого этимологического разыскания. «Остаток» таких наречий может увести далеко за пределы

русского языка и открыть его глубинные пласты. В таком «остатке» кроется немало тонких смысловых нюансов, пренебречь которыми — значит не постичь до конца исходное значение словосочетания.

Вот коротенькое словечко — *дотла*. Оно в современном языке употребляется чаще всего в сочетаниях с глаголами *сгореть*, *выгореть* и под.: «Хату белые сожгли дотла, а имущество разграбили начисто» (Д. Фурманов, Красный десант); «Неспортивное веселье в Доме спорта закончилось драматически: после одной многолюдной и шумной попойки, то бишь помывки, баня занялась синим пламенем. Комплекс не сгорел дотла исключительно благодаря мужеству его рядовых сотрудников» (Правда, 1979, 2 ноября, с. 4).

В художественной литературе можно найти это слово и в сочетании с другими глаголами — *промокнуть*, *проиграть* и даже *прогулять*: «Мы устали, промокли дотла, | А кругом деревеньки не видно» (Н. А. Некрасов, На погорелом месте); «Но банкомет | Был нем и мрачен. | Хладный пот | По гладкой лысине струился. | Он все проигрывал дотла» (М. Ю. Лермонтов, Тамбовская казначейша); «Тогда только ушла от него [мужа] Мавра, когда он и дом и все, что в доме, дотла прогулял, не стало у него ни кола, ни двора» (П. И. Мельников-Печерский, В лесах).

Большой академический словарь, регистрируя эти употребления наречия *дотла*, определяет поэтому его значение обобщенно, расширительно — «до основания, совсем, полностью».

Переносное значение здесь весьма точно сохраняет смысл общеславянского слова **тъlo* 'основание, земля, почва', 'дно'. В «классических» старославянских текстах *тъlo* зафиксировано, правда, всего один раз — в Супрасльской рукописи в сочетании с предлогом *на* во мн. числе местного падежа: «Почто иштемъ градъ стояштиихъ на тълѣхъ...» *На тълѣхъ* здесь значит 'на земле'. Однако о широком распространении и древности этого слова свидетельствуют данные большинства славянских языков:

укр. *тло*, др.-рус. *тъlo*, *тъля* 'основание, дно', с.-х. *тлѣ*, *та́ла*, словен. *tlà*, *tál* 'почва, земля', чеш. *tla* 'потолок', пол., верхнелуж., нижнелуж. *tló* 'почва, основание'. В славянских языках немало и производных этого корня. Одно из них — *утлый* также зафиксировано в Супрасльской рукописи в сочетании *утлая ладья* 'дырявая, со щелями, без дощатого настила лодка'. Если учесть, что в старославянском слове *жтъль юс* большой имеет отрицательное значение — нечто вроде нашего *без*, то дословное значение слова *утлый* — 'без тла — без настила, основания, дна'. Корень *тло* имеет и слово *потолок*, которое в древнерусском значило также 'пол', 'земля'. *Сделать по тьлу* означало 'построить равновеликим полу', поэтому *потолок* — это буквально 'подобие тла, пола'.

Родственников славянского *тла* можно отыскать и в других индоевропейских языках. Таковы прагерм. *tila* 'обработанная

земля', др.-исл. *tel* 'почва', 'основание', лат. *tellūs*. 'земля' и *Tellus* 'богиня плодородия', др.-ирл. *talam* 'земля'.

Подобные параллели подтверждают исконность славянского слова и позволяют опровергнуть выдвинутое недавно предположение о том, что ст.-сл. *тъло* — заимствование из тюркских языков. «В старославянском языке, — пишет автор этого предположения Г. Е. Корнилов (1972, 55), — было слово *тъло* 'каменный пол', происхождение которого до сих пор не служило предметом специального исследования. Между тем, это одно из немногих слов, дошедших до нас из языка ближайших предков современных чувашей — тюрков-булгар, часть которых под предводительством хана Аспаруха основала Дунайскую Болгарию. Именно от аспаруховых болгар это слово, видимо, вошло в славянскую речь, а затем — в первый литературный (письменный) славянский стандарт. С *тъло* поэтому прямо соотносятся современные чув. *šol*, *šul*, *t'ol*, *t's'ul* 'камень, каменный', которым в других тюркских языках соответствуют формы, близкие к *taš* и *tas*».

Известный специалист по старославянскому языку А. С. Львов (1975) убедительно отвергает эту новую гипотезу, показывая, что ни фонетически, ни семантически ст.-сл. *тъло* никак нельзя возводить к языку аспаруховых болгар.

Показательно, что слово *тло* еще в прошлом веке воспринималось как самостоятельное. В «Словаре церковнославянского и русского языка» 1847 года *до тла* поэтому пишется раздельно. В начале нашего века в «Подробном орфографическом словаре» В. Зелинского (1909 г.) предлагается дефисное написание — *до-тла*. Слияние предлога с существительным *тло*, завершившееся в современном правописании, — результат утраты словом *тло* былой самостоятельности.

Итак, исконность общеславянского **тъло* несомненна. Остается выяснить, как и почему оно превратилось в русское наречие *дотла* и как закрепилась его связь прежде всего с глаголами *гореть* и *сжигать*.

Славянские параллели показывают, что *тло* охотно соединяется с различными предлогами и что эти соединения слов могут быть как свободными, так и устойчивыми, а их значения — как прямыми, так и переносными. В одном из языков южных славян — словенском, например, встречаем: *vgrēi ob tla* 'бросить об землю; повалить наземь', *pasti na tlà* 'упасть на землю', *nad tlí* 'над землей', *k tldm* 'к земле', *pri tléh* 'у земли'. Есть здесь и сочетание *do tál*, которое ближе к буквальному значению — 'до самой земли'. Примерно так же обстоит дело и в сербохорватском, где обороты *до тла*, *до тала* и — во мн. числе — *до самијех тли* еще сохраняют исконно «земной» смысл. Вот, к примеру, несколько предложений, извлеченных из знаменитого словаря Вука Караджича: *Паде тама од неба до тала* (Упадет тьма от неба до земли); *Скројио јој жути кавад до*

самијех тли (Он скроил ей желтый кáвад [вид верхней одежды] до самого пола) (Караджич 1898, 765).

Как видим, в южнославянских языках нет еще скрепленности сочетания *до тла* с какими-то конкретными, тематически ограниченными глаголами. В некоторых же западнославянских и восточнославянских языках она уже ощущается. В словацком и чешском языках имеются обороты *zhoriet' (spálit') do tla, do tla shořet (vyhořet)* полностью адекватные русским *сгореть (сжечь) дотла*. В русском, белорусском и украинском языках наречие *дотла* (бел. *датла*) сейчас употребляется в основном с глаголами *сгореть, сжечь*. Однако в народном обиходе и в некоторых литературных контекстах можно найти его сочетание и с другими глаголами. Так, в словаре В. И. Даля находим такие предложения: *Его обокрали до тла* и *Хлеб до тла погнил* (Даль IV, 408). В украинском словаре Б. Д. Гринченко встречается подобное употребление: *Налетіла сараньча і стяла* (т. е. срезала, уничтожила) *до тла*; *Нахвалялися вирізати до тла всіх ляхів* (Гр. IV, 268). Наконец, у современного белорусского поэта Петра Глебо́к этот оборот употреблен так:

Свабодна весць у Крэ́мль маскоў́скі
Ідзе з ся́ла і да́ ся́ла,
Як б'е́цца з вора́гам Паўло́ўскі,
Як нішчы́ць зграю́ іх да́тла.

Речь здесь идет о полном уничтожении бандитской шайки — зграи.

Итак, первоначальным значением наречия *дотла* было 'до самой земли, до самой почвы, до самого основания'. Постепенно это наречие стало синтаксически и семантически специализироваться, соединяясь по преимуществу с глаголами *сгореть, сжечь*. Причина такой специализации — в созвучности существительного *тло* с глаголом *тлеть* 'гнить, перегнивать', 'гореть без пламени, обугливаться, постепенно превращаясь в пепел'. У западных и восточных славян сочетание *сгореть дотла* под влиянием этого созвучия стало переосмысляться как 'сгореть до кучки сожженной земли, до горсточки пепла'.

Особо благоприятные условия для такой специализации были в русской диалектной среде. Во-первых, здесь известны обороты типа дон. *сгореть на пѣпел, погореть с пѣпелом* 'сгореть без остатка' или арх. *у поро́ху не остане́тся*, которые подкрепляют такую мотивировку. В последнем диалектном фразеологизме речь идет именно о пожаре, после которого не останется и пепелинки — *поро́ху*: «Сгорит этот дом, так и поро́ху не останется» (Онежский р-н). Во-вторых, в русских диалектах существовало особое слово *тлель* — термин огневого земледелия, обозначавший пахотные участки, которые создавались выжиганием (вытлеванием) дернового слоя земли на местах, поросших мелко-лесьем, мхом, сорняками. Это слово особенно активно употреблялось на русском Севере, в Белозерье, где оно фиксируется в

письменных памятниках с начала XVI века: «А Ермакъ... повель по рубежемъ на пань на осиновой... да за рыловою тлелью на ель на рубежь» (Чайкина 1975, 75—76).

Бытование этого существительного, явно производного от глагола *тлеть* 'гореть без огня', могло усилить ассоциацию *тла* с горящей землей. Определенная семантическая перекличка между *тлеть* и *тло* имеет несомненно более широкое распространение в славянских языках: в одном из западнославянских языков — кашубском — слово *tło* значит только 'под в печи' (Sychta V, 355), т. е. именно то «земляное место» в ней, где происходит тление, горение (ср. кашуб. *tłęc są* 'слабо гореть, тлеть'). Такое же значение слова *tło* можно обнаружить и в польских диалектах, хотя в польском языке оно имеет более широкое значение — 'земля, почва, основа'.

Показательно, что в русской народной речи ассоциация *тла* и *тления* выражена даже в специальном наречии, близком к *дотла*, — *истлѧ*. Его фиксирует В. И. Даль, сопровождая толкованием «дотла, влоск, вкорень, вконец, вовсе» и контекстом: «Злодеи нас истлѧ разорили» (Даль II, 60). Наречие *истла* Даль уверенно соотносит с глаголами *истлѣть* 'пожечь, погноить, дать истлеть, уничтожить в прах' и *истлѣться* 'быть предаваему тлению, медленному огню, гнили'.

Таким образом, несмотря на кажущуюся простоту разгадки первичного значения оборота *сгореть дотла*, его история достаточно сложна. В основе этого выражения лежит древнее славянское слово **tylo* 'земля, основание, дно'. В русском и в некоторых других языках, однако, это значение постепенно специализировалось: предложное сочетание *до тла* стало употребляться преимущественно с глаголами горения под воздействием звукового сближения с глаголом *тлеть*. Именно поэтому наречие *дотла* в современной речи так жестко ограничено в своей сочетаемости. Чтобы выяснить причины такого ограничения, придется доходить до самого утонченного этимологического «тла».

НАЧЕКУ И НАСМАРКУ

До сих пор мы рассматривали примеры архаизации, которой подвергаются прежде всего слова, имевшие длительную жизнь в книжном старославянском языке, ныне также ставшем архаичкой. Действительно, вытеснение этого книжного языка современным языком, демократизованным Пушкиным, отбросило многие элементы его словарного состава на периферию. Тем не менее это отнюдь не значит, что такая архаизация — единственный или даже самый активный источник появления «темных пятен» в русской лексике и фразеологии.

Возьмем еще одно наречие из коллекции предложно-падежных окаменелостей — *начеку*. Оно чаще всего употребляется в сочетании *быть начеку* 'быть наготове, настороже'. Если

подвергнуть это наречие операции «отсекновения предлога», которую мы проделывали с *воочию*, *восвояси* и *дотла*, то мы получим односложное словечко *чек*.

Что оно значит?

Первая приходящая в голову ассоциация — связь со словом *чекá* 'стержень, вкладываемый в отверстие на концах осей, болтов', известного прежде всего как предохранительный стержень гранаты. Но грамматическая характеристика этого слова противоречит такой ассоциации: выражение должно было иметь вид *быть на чекé*. В. И. Даль в своем словаре дважды подчеркивает ложность звуковой связи наречия *начеку* с *чекá*. Отвергая эту связь, он даже кодифицирует иное правописание: «*Начеку* или вернее *начикú*, не от *чеки*, а от *чик*: наготове, вготове, совсем» (Даль II, 496). В последнем томе его словаря наречие приводится в отдельном написании *быть на чикy*, а *на чеку* квалифицируется как «ошибочное». При этом само слово *чик* имеет, по Далю, довольно широкий диапазон значений — «бой, тор, езда, гон или толкотня», отсюда и костромское выражение *жить на чикú* «на большой, торной дороге, на бойком, торном месте» (Даль IV, 604).

Далевскую гипотезу недавно взял на вооружение советский популяризатор языковедения Л. И. Скворцов. Он отвергает распространенную у современных этимологов связь этого наречия с глаголом *чекать* (см. ниже) и пытается семантически аргументировать утверждение В. И. Даля. По его мнению, связь между *жить на чикy* 'на большой торной дороге' и *быть начеку* вполне логична: ведь в таком положении можно было ждать разных гостей — и друзей, и врагов — и становиться свидетелем различных происшествий, зачастую весьма опасных. «В общем, — резюмирует Л. И. Скворцов, — следовало быть готовым ко всему, к любой неожиданности» (Скворцов 1965, 83). Это же толкование популяризируется им и в книге о культуре речи, изданной дважды и потому значительно способствовавшей распространению изложенного объяснения (Люстрова, Скворцов 1972, 123).

Такая этимологическая расшифровка, однако, плохо вяжется с общим смыслом выражения *быть начеку*. Речь идет о бдительной готовности встретить опасность лицом к лицу. Вряд ли все же такое значение могло возникнуть от исходного 'жить на бойком, торном месте': тот, кто живет на виду, в окружении людей, не должен все-таки быть в настороженном состоянии.

Посмотрим, какие обороты с подобным значением и синтаксической конструкцией известны русскому языку и какова их мотивация. Самым распространенным его синонимом является *быть настороже*. Это бывшее предложное сочетание со словом *сторо́жа* 'караул, сторожение'. Оно прежде употреблялось в буквальном смысле 'на карауле', о чем свидетельствует пословица, распространенная в XVII веке: «Знать и по роже, что был

на сторо́же» (Сим., 107). Этот оборот имел вариант *быть насто-ро́же* 'на карауле' (Даль II, 446). В псковских говорах до сих пор еще употребителен другой его вариант — *быть на стерёжке*: «Ни брасáйтесь ф пáнику, бў́тте на стерёшки» (Дновский р-н).

В современном русском языке прежний смысл наречия *на-сторо́же* передается сочетанием *на карауле*. *Караул* — слово тюркского происхождения, буквальный смысл которого — 'стража'. Характерно, что в говорах это сочетание приобрело то же переносное значение, что и *начеку*. Так, в среднеобских и иркутских диалектах оно значит 'наготове': «На карауле держать надо, скоро стадо погонят» (Орел 1972, 230); «Мы только со-брались на рыбалку, а Алешка был уж на карауле» (РАСл. Олх., 166).

В русских говорах вообще немало оборотов, образованных по той же модели. И все они обозначают, как правило, сторо-жение, караул. К ним относятся диал. *наопа́се быть* 'стеречь, караулить' (Даль II, 446), смол. *на ва́рте* (ср. пол. *warta*, нем. *Warte* 'караул, стража'), онеж. *на посту́*, диал. *на кресу́* 'наго-тове', сленговые *на ва́саре*, *на шу́хере*, *на стрёме*, *на се́ке*, перм. *на ты́рлах* 'на дозоре', перм. *на винта́х*, пск. *на дверя́х* или обще-русское *на часах*.

Некоторые такие обороты имеют своеобразную историю. На-пример, устаревший ныне оборот *на маху́ (по маху́) стоять* 'стеречь, караулить' связан с особым видом сигнализации: так называемый махальный вестовой издали давал знак рукой ча-совому о приближении начальника, для которого нужно было вызывать караул (Даль II, 309).

В других европейских языках понятие «на страже» также передается сочетанием существительного с предлогом *на*: нем. *auf den Hut sein*, англ. *to be on the watch*, фр. *être sur le qui vive*, *être aux aguets* (ср. старофр. *estre en agait*).

Повторяемость модели убедительно свидетельствует о том, что и оборот *быть начеку* связан в конечном итоге с каким-нибудь подкарауливанием, сторожением, а не с чиком — бой-ким, торным местом. Это подтверждает углубление в этимоло-гию слова *чек*, имеющего широкие славянские соответствия. В южнорусских и западнорусских говорах есть глагол *чекáть*, родственный украинскому *чекáти* и белорусскому *чекáць* 'ждать'. Подобный глагол в том же значении можно найти практически во всех славянских языках. В конечном итоге он — ближайший родственник глагола *ча́ять* 'ждать', 'надеяться'.

Первоначально, следовательно, *на чеку* — в ожидании. Такое ожидание относилось прежде всего к охотнику, подстерегаю-щему дичь. Именно на ожидание в засаде указывают славян-ские параллели. Так, в сербохорватском языке слово *чек* озна-чает место, занимаемое охотником во время охоты. Еще более красочно свидетельствует об «охотничьем» происхождении на-шего выражения чешский язык. Здесь есть охотничье слово

šekaпá 'засада', вошедшее в устойчивые словосочетания být па šekaпé 'сидеть в засаде' и chodit па секапои 'ходить в засаду'. Буквально их можно перевести примерно как «быть в ожидальной» и «ходить на ожидальную». Они тоже могут употребляться переносно, хотя и в ином значении, чем русское *быть начеку*. Чеш. být па šekaссе, например, вышедшее из круга перечисленных выражений, в переносном употреблении значит 'бесцельно смотреть по сторонам, глазеть, ротозейничать'.

Охотничьи истоки русского *начеку* улавливаются из фразы, которой В. И. Даль иллюстрирует это наречие в словаре: «Волка стеречь, начику сидеть». Ясно, что здесь речь идет именно о засаде на волка.

Такая «охотничья» коннотация оборота *быть начеку* находит аналогию и в русских наречных выражениях *быть на слуху* 'сторожить во все уши' (Даль IV, 225) и *сидеть на слуху* 'чутко подстерегать кого-либо' (Даль IV, 182). Здесь также речь идет об ожидании добычи, когда охотник напряженно вслушивается в каждое потрескивание ветки, как в сигнал приближения зверя.

Оборот *быть начеку*, таким образом, «законсервировал» в себе исчезнувший ныне древний славянский корень *чек-* 'ждать'. Характеризующий первоначально ожидание, подстерегание в засаде диких животных, он постепенно стал обозначать нахождение на страже, на карауле, а затем вообще бдительную готовность к чему-либо. Его переносное значение до сих пор продолжает хранить память об опасностях, которым подвергался прежде и охотник на дикого зверя, и воин, посланный в дозор.

В случае с *быть начеку* архаизации подвергся слившийся с предлогом древний славянский корень. Следы этого мы нашли и в устойчивых оборотах чешского языка. Можно было бы назвать и украинское, ныне исчезнувшее, *на чеку* (Гр. IV, 449).

Возможно иногда и слияние предлога с существительным весьма узкого распространения. Результат такого слияния тот же — непонятность.

Слова *смáрка* мы не найдем ни в одном славянском языке, кроме русского, даже в близкородственных — украинском и белорусском. Нет в других языках и оборота *пойти насмарку* 'пропасть напрасно, без положительного результата, впустую'. Раз это собственно русское выражение, то оно — относительно недавнее. Недавнее, однако, не значит прозрачное и понятное.

Литературные контексты, в которых употребляется это выражение, не дают никакого намека на первоначальное значение оборота, ибо оно здесь обычно весьма обобщенно: «Канат с пушечным выстрелом рвется, и вся работа дня опять насмарку, потому что нас мгновенно опять относит на прежнее место, а может быть, и на худшее» (Н. Г. Гарин, Из дневника кругосветного путешествия); «Мне чужие неудачи радости не доставляют. Обидно только, что столько чугуна пошло насмарку!» (В. Беляев, Старая крепость); «Близятся холода. Если храм-памят-

ник не будет укрыт от снега и ветра, все сделанное может пойти насмарку» (Правда, 1979, 25 окт.). Работа, чугу́н, нечто сделанное по сохранению памятника — все эти «окружения» наречия *насмарку* никак не проясняют входящего в него существительного *смарка*.

Встает вопрос: а было ли оно, это существительное?

На него можно ответить утвердительно уже потому, что русские словари — так же, как в случае с *начеку*, — четко отразили в орфографии все этапы кристаллизации предложного сочетания *на смарку* в наречие *насмарку*: оно писалось и раздельно, и с дефисом, прежде чем «сплющиться» в одно слово. Показательно, что даже в современных словарях наблюдается колебание в этом отношении. В большом академическом словаре, например, иллюстрация из Н. Г. Гарина приводится в форме *на смарку*, а из В. Беляева — в виде *насмарку* (БАС, VII, 511).

Ответ на основной вопрос — о первоначальном значении слова *смарка* — дает словарь В. И. Даля. Здесь оно включено в ряд производных глагола *смáрывать* 'счищать, стирать написанное, намаранное' (Даль IV, 231). Чтобы понять, почему это действие стало основой переносного значения, нужно знать, что речь идет о счистке, стирке написанных мелом данных при азартной игре в карты или уничтожении долговых записей. Смарать запись — значит уничтожить старый счет и тем самым окончательно рассчитаться с долгом. *Пойти на смарку*, следовательно, подвергнуться стиранию так же, как такая запись мелом на доске, столе или двери. Развитие фразеологического значения этого сочетания, как подчеркивает Б. С. Шварцкопф (1968, 98), шло в таком направлении: сначала свободное словосочетание *идти на смарку* означало 'быть уничтоженным (о записи долга)', далее, расширяясь в устойчивом обороте *идти (пойти) насмарку*, — 'уничтожаться, пропадать (вообще о чем угодно)', и наконец — 'оканчиваться впустую, без результата'.

Непонятность буквального значения слова *смарка* привела к обобщенному употреблению всего оборота. В живой народной речи такое употребление может быть еще более широким. В среднеобских говорах *пойти насмарку* значит уже погибнуть ни за что: «Убили там парня, пошел насмарку». В сибирских же говорах современные диалектологи записали новый вариант этого выражения — *насмарку послать* 'уничтожить', относимый и к абстрактным понятиям, и к людям: «Послал насмарку он всю мою работу: все полы затоптал»; «Попов насмарку, к господу богу, послали» (СФС).

Как видим, процесс архаизации захватывает слова самого разного масштаба распространения. Процесс этот, следовательно, зависит не от древности или широты бытования того или иного слова, а от того, насколько живо ощущаются говорящими семантические узы, связывающие это слово с выражением, в котором оно кристаллизуется.

Нередко такие узы бывают настолько крепки, что даже длительная «обкатка» того или иного русского диалектного слова не приводит к слиянию предлога с существительным, которое мы наблюдали выше. Тем не менее первоначальный, глубинный смысл этого слова не делается оттого понятным. Разве понятнее, например, исходные представления, лежащие в недрах оборотов *ползти на карачках*, *сидеть на корточках* и *носить на закурках/на заборках*, чем в «сплюснутых» словосочетаниях *начеку* или *насмарку*? Ведь слова *карачки*, *корточки* и *закурочки* воспринимаются нами лишь во фразеологическом обобщении. Чтобы понять их, нужна особая этимологическая разведка.

Слово *карачки* устойчиво употребляется в литературном языке лишь с глаголами *ползать*, *ходить* или *бегать*. Чаше всего речь идет о ползании ребенка. Пушкин в одном из писем жене очень точно сравнивает такой способ передвижения с беганьем детенышей животных: «Дорогой я видел годовалую девочку, которая бегает на карачках, как котенок, и у которой уже два зубка» (8 сентября 1833 г.).

Можно также встретить и употребление этого оборота по отношению к старикам. В смоленских говорах, например, записано такое пожелание долголетия: «Дай бог вам сто лет жить, а двести на карачках поужать!» (Добр., 90). А в одной из русских сказок, записанных в Восточной Сибири, на *карачки* становится сама бессмертно-старая баба-Яга: «И вот тут старуха стол отдернула, на карачки стала, калачи достала и стала потчевать Ивана-царевича».

В русских говорах немало вариантов этого слова в составе соответствующих выражений: яросл. *на караченьках*, олон., костр. *на закарачках ползать, ходить*, арх. *ходить на кукорёшках*, перм. *идти, ходить на куранках*, пск., твер. *каракушки (каракушом) ползать (ходить)*, *карачки уйти*, *караченьки*, *кукарач*, *окарачь*... Каково же их буквальное значение?

Ответить на этот вопрос помогает обращение к русскому фольклору и к инославянским языкам.

На Архангельщине записаны былины об Илье Муромце, в которых встречается слово *корач* или *корача* — словообразовательный прототип нашего уменьшительного *карачки*, точнее — *корачки*. Это слово употребляется в сочетании с глаголом *пасть* 'упасть' и относится к коню богатыря: «Добры кони пали на корач», «Под Ильей ведь конь на корачу пал». «Словарь русских народных говоров», в котором зафиксировано это слово, не дает никакого толкования, но из текста понятно, что речь идет, скорее всего, о коленях лошади (СРНГ, XIV, 310). Еще яснее это видно из древнерусского памятника — «Повести о Мамаевом побоище» (XVII в.), где есть выражение *на корачни пасти*

'опуститься на согнутые ноги (о коне)': «Кони же их на корачни падоша».

Известны в русских говорах и слова *корáчка/карáчка*, *коря́чка/каря́чка*, которые имеют значение 'широкий шаг': «В одну *корячку* не дошагаешь до Москвы» (СРНГ XIV, 311). Эти слова дали объективное основание В. И. Далю связывать русские *корачки* с целым рядом славянских слов, имеющих значение 'шаг': пол. *krok*, болг. *крак*, словацк. *когак* и под. При этом важно, что эти же слова во многих языках имеют и параллельное значение 'нога': в литературном болгарском языке, например, слово *крак* обозначает обычно ногу человека, животного или ножку мебели. В диалектах же, например в банатском говоре, *кра́ци* — и 'бедра', и 'педали ткацкого станка', и 'приспособление в виде рассохи (дерева с раздвоенным стволом), служащее подпоркой у плуга'. Этимологи установили, что слова с этим корнем восходят к праславянскому **kaġkъ*, **krāġkъ*, **koġākъ*, первоначальное значение которого было именно 'нога' (БЕР, II, 712), причем, видимо, не просто нога, а нога животного. Об этом свидетельствуют балтийские параллели славянского слова — так, лит. *kāġka* значит 'часть свиной ноги от копыта до колена; передняя нога свиньи с лопаткой; крайняя часть ножки насекомого'.

Некоторые русские слова сохранили это древнее значение корня *корок-*: *окорок* первоначально значило нечто вроде 'мясо вокруг (о, около) свиной ноги', а *карака́тица* (из **короката*) — 'имеющая ноги, ногастая' (ср. *зубат*, *горбат*, *носят* с тем же суффиксом *-ат* и соответствующими названиями частей тела). В говорах до сих пор еще можно встретить и бесприставочное образование. В значении 'бедро' *корок* записали на Смоленщине: «Ему штаны надо шить широкие, в три полы, словно юбку, — корки́ его толстые» (СРНГ XIV, 359). В томских же говорах *кóрок* — это уже 'окорок'.

Собственно, корень *корок-* присутствует и в глаголе *раскорячиться*, и в существительном *раскоря́ка* 'человек с раскоряченными ногами', которое попало в сравнение *стоять раскорякой*. Еще больше его прямых потомков в народной речи: *окара́чивать кого-н.* 'заставлять его осесть на карачки, подогнув ноги' или (в тамбовских и курских говорах) 'сесть на кого-н. или на что-н. верхом, обнять ногами', *окарачить коня* 'осадить так, чтобы задние ноги подогнулись', тамб. *сесть о́карачь* 'верхом' и т. д.

Таким образом, этимологический экскурс обнаружил исходное значение слова *карачки*. *Карачки* — это 'маленькие (сложенные) ноги, ножки', причем, скорее всего, ноги, лапы животного — четвереньки. Не случайно поэтому самым распространенным синонимом нашего выражения является оборот *ползать на четвереньках*, который в народной речи имеет немало вариантов:

на четвёрных, на четёрках, на четырех костях (беломор.), на четырех стропилах (перм).

Есть в русских говорах слово, по всем статьям подходящее на искомое *корок, от которого образованы карачки и окорок. Употребляется оно во множественном числе — *кórки*, да причем в сочетании *утекать во все кórки* 'быстро убежать'. Записано оно на Смоленщине: «Давай от него утекать во все корки». Кажалось бы, можно сразу дать его дословный перевод — убежать во все ноги. Составители «Словаря русских народных говоров», однако, определяют это слово как наименование части тела, но отнюдь не нижней конечности — 'плечи' (СРНГ, XIV, 334). И у них есть для этого серьезные основания. Во-первых, в других говорах (тер., влад.) слово *кórки* употребляется в сочетаниях, исключающих значение 'ноги': «На корках таскали бывалочи крижья [т. е. рыболовную сеть]»; «Садись на кórки!». Во-вторых, значение 'плечи' вполне согласуется и с представлением о беге: ср. *улепетывать во все лопатки*.

Посмотрим, каких «родственников» имеет этот диалектизм в литературном языке. Здесь известны выражения *на закórки посадить, на закórках нести* и *нести на заку́корках*, где просторечно окрашенные слова *закорки* и *закукорки* обозначают верхнюю часть спины, заплечье. Первые два выражения регистрируются академическим словарем: «— Ну, — говорит, — вставай, садись на закорки, снесу, коли уж идти не можешь» (Л. Толстой. Кавказский пленник); «Прибежали из поселка детишки, обступили машину... Старшие держат на закорках младшеньких, чтобы и они видели, как мы работаем» (К. Г. Паустовский, Рождение моря). Третье, хотя в словарях и не фигурирует, широко известно в обиходе, о чем свидетельствует его употребление современными писателями: «— Ну, нет, — говорю. — Я не оставляю свою товарища. Берите его с собой. Слышите? — Извиняемся, — отвечают. — У нас катафалка с собой не захвачено. — Я, — говорю, — не пойду без него. — Не пойдешь? Верно? Не шутишь? Ну, если так, то бери его сам. Неси на закукорках. Согласен?» (Л. Пантелеев, Пакет).

По поводу происхождения слова *закórки* у этимологов нет единства. Составители ЭСРЯ (т. II, вып. 3, 39), где оно наиболее полно анализируется, отвергают прежде высказанную большинством этимологов гипотезу о возведении *закорки* к **закукорки* и к диал. *кукорки*, уменьшительного от *кукры* 'заплечье' и далее к пол. *kuczkí* 'корточки', латыш. *kukurs* 'горб'. Не признают они и другой версии — что *закорки* образовано якобы от исчезнувшего **корки* 'плечи, спина', этимологически якобы связанного с *корчиться*. Взамен этих предположений они высказывают третье, основанное на вариантах *закортки* (у Лескова) и *закорточки* (у Даля): *закорки* — приставочное производное от *корточки* (ср. диал. *забедры* 'заплечье' от *бёдра*).

Вопрос о происхождении данных слов и оборотов помогает решить лишь вовлечение в анализ других вариантов, которых в русских говорах немало. Кроме уже отмеченного *кóрки* 'плечи', которое никак не могло быть производным от *корточки* уже потому, что короче его, мы находим такие обозначения «кукорок» с корнем *корк-*: смол. *коркúшки* (*садиться на коркúшки*), ирк., сиб. *кúкорки* (*посадить на кúкорки, нести на кукорках*), диал. *кокúрки* (*присядь на кокúрки*), диал. *кúкры* (*садиться на кúкры, перенести на кúкрах*), новг. *закúкры* (*нести на закúкрах, посадить на закúкры*), яросл. *закúкорки* (*посадить на закúкорки*).

Кроме таких однокоренных образований, в говорах множество других обозначений «кукорок»: *на закóрточках, на закóртыши, на закóртышки, за крóшками, на закрóшки, на закрóшках, на кортáшках, на кóрточки взять, на кортушки взять, за корчэжками нести* и др.

Многие из названных слов кажутся узкими диалектизмами, но на самом деле имеют очень широкие славянские соответствия. Например, обороты *за крóшками, на закрóшки* и *на закрóшках* связаны с древнейшим славянским названием ткацкого станка — *крóсна*, которое в разных языках имеет помимо этого основного значения и другие — 'колыбель', 'короб', 'станина'. Ср. диал. *крóшни, крóшны* 'корзина, заплочная берестяная котомка, заплочные носилки, самые плечи и лопатки' (Даль II, 199). То, что это слово фигурирует и как обозначение интересующих нас «кукорок», вполне понятно: человек, несущий кого-либо *на крóшках* или *закрóшках*, словно образует из сплетенных пальцев, рук и спины раму, станину, короб. Не случайно не только этот образ, но и само слово **korsno* было заимствовано у славян австрийскими немцами: в Австрии до сих пор сочетание *Buckeikgahen* (буквально 'нести на выпуклых кроснах') значит именно *нести на закорках* (Турковская 1977, 29).

Но вернемся к русским *кукоркам*. О чем свидетельствуют приведенные однокоренные образования? О том, что в их основе лежит отнюдь не корень *корт-*, как предполагают составители ЭСРЯ, а — *корк-*. Если обратиться к соседним славянским языкам, то здесь можно найти то же слово именно как обозначение части тела, так или иначе связанной с плечами и спиной. Уже в западнорусских и смоленских диалектах, а также в русских говорах на территории Литовской ССР известно слово *карк* 'затылок', 'спина, хребет'. Оно находит соответствие в бел. *ка́рак* (диал. *ка́рка*), пол. *kařk*, с.-х. *крке* 'шея, затылок' и восходит к праслав. **къгъкъ*. В польском языке это не просто шея, а точнее — 'тыльная часть шеи у человека и животных', т. е. часть, переходящая в спину.

Предположение о связи *кукорок* с *корт-* опровергается также сопоставлением фразеологического материала. Рус. *нести на кукорках (закукорках), посадить на кукорки (закукорки)* и

приведенным однокоренным образованиям соответствуют с.-х. *на крке нѣсити*, *на кркице узѣти* и *на кркаче* (накркач) *носити*, словен. *na krkoč*, болг. (диал.) *нося кѣркач* 'носить на закорках', пол. (диал.) *na kirkak nieść* 'нести на закорках', *na kirki wziąć* 'взять на закорки'. Причем для польских оборотов, вначале казавшихся узкодialeктными, теперь обнаружены широкие параллели в самой польской зоне (Pospiszyłowa 1975; Pietraszek 1975; Kurzowa 1973). Как видим, во всех столь удаленных друг от друга языковых зонах наблюдается исключительное единство синтаксической структуры, лексического состава и фразеологического значения этих сочетаний. Трудно, вслед за авторами польского (Sławski, II, 77—78) и сербохорватского (Skok, II, 203) этимологических словарей, не признать связи соответствующих славянских слов и выражений с праславянским *кѣгъкъ 'шея'.

Осталось теперь лишь объяснить семантический сдвиг 'шея' → 'спина', отраженный в упомянутых оборотах. Вук Караджич как будто бы точно объясняет «зашейный» смысл выражения *носити дјете на кркаче*: это так носить ребенка на спине, чтобы он обхватывал своими ручонками шею (Караджич 1898, 314). Это остроумное толкование отражает на первый взгляд специализацию значения славянских «закорок»: так носят обычно «живой груз», прежде всего детей. Однако более детализированный материал показывает, что оно не совсем точно.

Во-первых, в говорах известны употребления наших оборотов и по отношению к «неживым грузам». Вспомним, к примеру, сочетание *на кѣрках*, с которого мы начали рассказ о *кукорках*: «На кѣрках таскали бывалочи крижъя». Речь здесь, как мы знаем, идет о перетаскивании тяжелой рыболовной сети на спине. Во-вторых, сам предлог *на*, свойственный в этом обороте всем славянским языкам, свидетельствует о том, что речь идет не об охвате вокруг «корка», а о расположении на нем кого-либо чего-либо. Поэтому остается признать, что во всех названных славянских выражениях сохранилось древнее значение слова *кѣгъкъ 'тыльная часть шеи вместе с плечами'. Для такого вывода есть семантические основания: ведь кроме рус. диал. *карк* 'спина, хребет' известно с.-х. *кркача* в том же значении. И в румынском языке, где консервируется много древних заимствований из славянского, находим *сагса* именно в значении 'хребет, спина', а не 'шея'.

Таким образом, выражения *на кукорках* и *на закукорках* донесли до нас древнее славянское наименование шеи и верхней части спины, ныне в русском языке не употребительное. Древнее значение этого наименования растворилось во фразеологически обкатанной конструкции. Но растворившись, стало еще одним доказательством того, что ничто в языковом мире не исчезает бесследно.

В языковом сознании каждого русского *карачки* и *кукорки* невольно ассоциативно смыкаются с *корточками*. Это и не удивительно: ведь их объединяет и общее тематическое поле — наименования частей тела, и общность фразеологических конструкций с предлогом *на*, и, наконец, загадочность буквального смысла при определенном звуковом подобии.

Ощущение языковой сопричастности этих трех слов особенно заметно в живой диалектной речи, где обороты, обозначающие *сидение на корточках*, употребляются и для характеристики положения *на карачках*, а эти выражения становятся характеристикой ношения *на кукорках*.

Сравним лишь некоторые из таких переименований: арх. *ходить на кукорёшках* 'на четвереньках', кар. *на кукара́шках сидеть* 'на корточках, вприсядку' и арх. *посадить на кукурешки/на кокорёшки* 'на кукорки, на плечи'; диал. *сесть на коку́рки, сидеть на коку́рках (на коку́ре)* 'на корточках' и киров. *посадить за коко́рки* 'на закорки', амур. *перенести кого-л. на коку́рочках* 'на закорках'. Такие схождения можно отметить и для литературных русского и белорусского языков. Так, академический словарь (БАС V, 899) регистрирует оборот *присесть на карачки* в значении 'на корточки', а «Тлумачальны слоўнік беларускай мовы» (ТСБМ, II, 640) подчеркивает, что второе значение сочетания *на карачкі* — 'на кукішкі', т. е. на корточки.

Такому взаимному притяжению оборотов *на карачках*, *на кукорках* и *на корточках* несомненно весьма способствует, как уже отмечалось, легко ощущаемая звуковая близость. Встает вопрос — а не одного ли корня все эти слова?

Частично на этот вопрос мы уже ответили, разграничив этимологически *карачки* (от *когакъ 'нога') и *кукорки* (от *къгтъкъ 'тыльная сторона шеи вместе с верхней частью спины'). Можно ли и слово *корточки* считать случайным звуковым и смысловым сближением с *карачки*?

Этимологи, в сущности, так и поступают. Одни сопоставляют его с укр. *кортáтися* 'пробиваться, находить выход, протискиваться, мучиться' и *корну́ть (прикорну́ть)* 'соснуть' и находят параллелизм с греч. *kurtós* 'кривой', лат. *curvus* 'кривой' (Фасмер, II, 339). Другие обращают к еще более далеким соответствиям — др.-сев.-герм. *herdhr* 'лопатка (плечевая)', др.-верх.-нем. *hardi* — то же или лат. *cartilāgo* 'хрящ (в животном организме)' (Пр. I, 362). Третьи, подчеркивая, что происхождение слова *ко́рточки* неясно, предполагают, что оно образовано с помощью суффикса *-очки* от основы *корт-*, сохранившейся в диал. *кортеть* 'ждать притаившись' и далее — в греч. *kurtos* 'согнувшийся' (ШИШ, 214).

Наиболее вероятной кажется, однако, этимология, предложенная в старом этимологическом словаре Н. В. Горяева, которая, к сожалению, не упоминается названными выше источниками. *Корточки* здесь связываются с лит. *kaḡk-a* 'задняя нога' и

славянскими соответствиями с тем же значением (Горяев, 160). Надо сказать, что с фонетической точки зрения эта гипотеза отнюдь не безупречна, ибо при чередовании корня образовалось бы не *корточки*, а *корчечки* или *корчочки* (ср. *сок* — *сочок*, *бок* — *бочок*, *лук* — *лучок*). Тем не менее, как кажется, можно принять связь слова *корточки* с общеславянским **когакъ* 'нога'. Во-первых, чередованию *к/т* могла способствовать ложноэтимологическая связь с прилагательным *короткий*, которая привела, вероятно, к восприятию уменьшительного от *корок* — *корочки* в виде **короткочки*, т. е. 'короткие ножки' (ср. чеш. *krůček* 'маленький шажок'). Во-вторых, фонетическую дифференциацию слов *корачки* и *корточки* могла стимулировать необходимость отличать того, кто стоит и передвигается на всех четырех, как бы «длинных, полных, целых» ногах, от того, кто это делает на «укороченных» вдвое конечностях. Наконец, параллелизм *к/т* здесь мог развиваться именно на основе такого «общего знаменателя», как *корачки*: ведь если *короткий* превращается в *короче*, то по аналогии и *корачки* могло «реконструироваться» в речевом сознании как **короткчи*, т. е. реконструированные нами выше **короткочки*.

О различных этапах превращения *корак* 'нога' в *корточки* свидетельствуют отдельные диалектные варианты: перм. *на кў-корочках*, ирк. *на кокóрточках* и др. Таким образом, кажется наиболее вероятной прямая этимологическая связь *корточек* с *корок* 'нога'. Если учесть, что первоначально речь шла о ноге животного, то сидение на *корточках* характеризовало когда-то позу с поджатыми под себя ногами.

На этом можно было бы закончить рассказ о происхождении слова *корточки* и связанного с ним выражения. Нельзя, однако, утаить от читателя уже знакомый парадокс, возвращающий нас вновь к проблеме взаимоотношения *корточек*, *корачек* и *кукорок* как к «комплексной» проблеме. Открыв «Словарь русских народных говоров», мы с удивлением обнаружим, что *корточки* в диалектах означают не только поджатые под себя ноги, но... «плечи, верхнюю часть спины». Правда, такое значение записано современными диалектологами лишь в иркутских говорах: «Садись мне на корточки»; «Доходят до озера до какого-то, женщина эта не может идти, ее взяли на корточки, идут далее» (записи 1969—1970 гг.). Однако следы этого значения легко усмотреть и в одном выражении 1900 года, записанном в Вологодской губернии — *положить кого-либо на кóрточки* 'победить в борьбе, положив на лопатки' (СРНГ, XIV, 376).

Этот параллелизм, несколько усложняющий смысловые связи *корточек* с *корок* 'нога', вместе с тем еще раз показывает возможность фонетического сближения *корок* и *корт-*. Особо показательно здесь влад. *сесть на кóртки* (СРНГ XIV, 374), ирк. *на кортáшках нести* (*тащить*), *на кортáшки взять* (там же) и смол.

садиться на *кóркшки* (там же, 335), где речь идет о плечах, *кукорках*.

Объективность требует признать, что в живой народной речи пути *карачек*, *корточек* и *кукорок* так пересеклись, что четкое разграничение их чрезвычайно затруднительно, о чем уже вскользь говорилось выше. Не случайно В. И. Даль, толкуя слово *корточки*, замечает, что оно «в родстве со словами: *кóрáчки*, *зáкукры* и пр.» (Даль II, 170). Кто знает, может быть, в будущем этимологам и удастся доказать единство их происхождения? Ведь если учесть, что ближайший родственник славянских слов, которые здесь разбирались, лит. *kárka* имеет два близких, но в то же время достаточно разных значения — 'передняя нога свиньи' и 'задняя нога' (ср. санскр. *śaḡapa* 'нога'), то древнее диалектическое единство *карачек*, *корточек* и *кукорок* выглядит вполне вероятным. Первоначально, быть может, корни этих слов и не разграничивались, обозначая ноги животного вообще. Затем часть из них (*карачки* и *корточки*) стала наименованием задних ног, а часть (*кукорки*) — верхней части спины.

Конечно, может показаться невероятным, что название спины (да еще вместе с шеей!) могло вырасти из наименования передних конечностей. Однако в развитии многих языков случаи подобного смыслового смещения хорошо известны. Так, чеш. *get* значит не 'рот', а 'губа', а *huba* — не 'губа', а 'морда, рыло', *leb* — не 'лоб', а 'череп', а *líce* не 'лицо' (точнее — не только 'лицо'), но и 'щека' (ср. печ. *лицо* 'лицо' и 'щека'). Удивительны семантические превращения греческого *stómachos*, которое сначала значило 'гортань', 'горло', затем — 'отверстие для желудка', 'желудок', а потом — через латинский язык, где оно имело значение 'желудок', пришло во французский, где приобрело значение 'живот' (Булаховский 1953, 20—21). Такие изменения происходили и в наименованиях конечностей: рус. *нога*, известное большинству славянских языков, первоначально значило 'копыто животных или коготь у птиц' (ср. лит. *paḡa* 'копыто', *pāgas* 'ноготь'), нем *Bein* 'нога' имело прежде значение 'кость', а *Arm* 'рука' находится в прямом родстве с лат. *agmus* 'плечо' и 'лопатка' или 'передние лапы (вместе с лопатками) у животных'.

Именно подобное смысловое развитие могло в итоге привести к достаточно сильному разграничению *карачек* и *корточек* с одной стороны и *кукорок* — с другой. В живой стихии народной речи значения их вновь пересекаются в соответствующих выражениях.

ТЮТЕЛЬКА И УТЕЛЬКА

До сих пор мы рассматривали случаи, когда основой и начальным стимулом выяснения непонятого элемента во фразеологизме была **этимология** самого «затемненного» слова.

Фразеологическое значение и синтаксическая модель играли при таком подходе вспомогательную роль. В истории языка бывает, однако, что роль синтаксической формы в этимологическом анализе становится ведущей. Сама конструкция сразу же подсказывает расшифровку входящих в него элементов.

Примером такого оборота является *тютелька в тютельку*, широко распространенное в литературе. Этот оборот характеризует либо исключительную точность совершения действия, либо большое сходство, тождество между предметами или явлениями: «— Понял? — шипит Алешка. Спросонья я не сразу понимаю, и он сердится. — Туго соображаешь. У этого сукина сына [Ильи] все рассчитано на десять ходов вперед. Он тютелька в тютельку попадает к пассажирскому, машину оставляет у Тони или Муси, догнать я его уже не могу, ибо не на чем, не просить же у босса вездеход. Ах, проклятие!» (А. Крон, Бессонница); «Получится треугольник, причем равнобедренный. Квадрат катетов в нем — хоть не считай! — тютелька в тютельку равен квадрату гипотенузы» (Л. Лиходеев, Надо подумать. — Лит. газ., 1975, № 5, с. 16).

При всей активной употребительности это выражение попало в литературный язык относительно недавно: впервые оно зафиксировано четырехтомным толковым словарем под ред. Д. Н. Ушакова в 1940 г. с весьма четкой стилистической паспортизацией — просторечное, фамильярное, шутливое. О позднем освоении фразеологизма *тютелька в тютельку* литературным языком свидетельствует и его использование лишь советскими писателями. Первыми из них были А. Н. Толстой и А. А. Фадеев: «Мою покойную мамашу, что угодила родить меня тютелька в тютельку в нашу эпоху, ежедневно вспоминаю» (А. Н. Толстой, Хожение по мукам); «— Ты чего ж это, зараза, мой клин скосил? — Как твой? Не бреши. Я по межу, тютелька в тютельку!» (А. А. Фадеев, Разгром).

Шутливо-фамильярная экспрессия этого выражения во многом обусловлена непонятностью, немотивированностью слова *тютелька*, входящего в его состав. Именно немотивированность делает выражение национально специфичной идиомой.

Немотивированность слова *тютелька* усугубляется его этимологической неразработанностью: во всех этимологических словарях русского языка оно отсутствует. Непрозрачность этимологии слова, однако, отнюдь не означает полной непонятности образа, лежащего в основе выражения. Достаточно надежной «расшифровкой» такого образа является дублетная синтаксическая структура фразеологизмов с общим значением 'абсолютно точно', которые весьма распространены в русском языке. Понятие абсолютной точности во многом дифференцируется благодаря конкретной семантике слов, образующих такую модель: 1) о большой степени сходства: *капля в каплю*, *капелька в капельку*, *голос в голос*, *волос в волос*, др.-рус. *глаз*

в глаз 'равен кому-н.'; 2) о четком повторении движения: *шаг в шаг, нога в ногу, след в след, раз в раз*; 3) о времени происходящего действия: *секунда в секунду, минута в минуту, час в час, день в день, год в год*; 4) о скрупулезном воспроизведении текста: *буква в букву, слово в слово, йота в йоту*; 5) о денежных расчетах: *копейка в копейку*. При учете диалектного материала число таких дифференцированных рядов могло бы увеличиться: ср., например, дон. *ворѳта в ворѳта* 'рядом, из ворот в ворота'.

Некоторые обороты, образованные по этой модели, в том числе и *тютелька в тютельку*, однако, не поддаются такой семантической конкретизации. Для них характерна диффузная обобщающая семантика 'абсолютно точно', в которой «могут нейтрализоваться значения точности разных планов: *точка в точку, тютелька в тютельку* чаще всего употребляются перед словами, обозначающими понятия времени, количества, местного и прочего планов; но эти устойчивые словосочетания могут использоваться и без сочетания с этими словами» (Костючук 1975, 64). Семантическая обобщенность оборота *тютелька в тютельку* в основном обусловлена именно непонятностью его исходного образа. Расширению сочетаемости других подобных выражений препятствует именно прозрачность образа: невозможно, например, сказать «Он ступал буква в букву» или «Он писал шаг в шаг», поскольку этому противоречит образ соответствующих выражений. Для *тютелька в тютельку* такого ограничения не существует.

Структурно-семантическая модель фразеологизмов, в которую входит наше выражение, основана, как мы видели, на метрических символах бытового характера. По степени обобщенности значения *тютелька в тютельку* наиболее близко к оборотам *точка в точку* и *точь-в-точь*. За ними лежит весьма конкретное представление о точном совпадении нескольких прикосновений, уколов, «тычков». Точном — в буквальном, даже этимологически буквальном смысле слова, ибо *точка, точь, точно* восходят к глаголам *ткать, тыкать* 'колоть, пихать'. Еще в литературном языке XVIII века эта внутренняя связь оборота *точь-в-точь* ощущалась как весьма живая: «Ф о ма (близко к уху): Ни то ни се, а слово в слово как паренек да девка, ни дать ни взять: ну точь в точь, ни тычки вон» (И. Соколов, Выдуманный клад. Комедия в одном действии. СПб., 1782 — Палевская 1980, 87).

Закономерность такой ассоциации точности с попаданием в одну точку при ударе или колющем движении подтверждается массой диалектных выражений подобного типа. Так, от глаголов *тыкать, т́укать, тю́кать* и *чы́кать* образованы обороты: беломор. *тык в тык* 'впритык, абсолютно точно', перм. *попасть в тюк* (в тук) 'сказать точно, угадать что-либо', 'попасть в самую точку', арх., сиб. *чик в чик* 'как раз, точь-в-точь, впору', 'точно по

размеру и весу': «Картошки я сварила только тык в тык, не осталось ничего» (ККС); «Ну, ты прямо в тук попал»; «В самый тук попал, так всё и было» (Северное Прикамье — Прокошева 1973); «Чик в чик потрафил! Чик в чик два фута!» (Даль; СФС).

Образование фразеологизмов, характеризующих точность действий или большое сходство, на основе отглагольных существительных со значением 'точный удар' обычно для народной речи. Так, обороты *раз в раз*, *в самый раз* и *как раз* связаны в конечном счете с глаголом *разить* 'ударять, поражать' (ср. прост. *дать (поднести) разá* 'ударить'); перм. *как ляп* 'точь-в-точь', 'очень похож' («Он как ляп в дедушку был» — материалы К. Н. Прокошевой) — с *ляпать* 'ударять', а урал. *как в клин колонул* 'точно угадал' — с *колоть* 'бить, точно попадать'. Любопытно, что этот русский бытовой образ сейчас используется — в виде профессионально-жаргонного оборота *в колышек* — даже космонавтами: «Умчалась ракета, а ты знаешь, что, пролетев многие тысячи километров по пути, точно вычисленному баллистиками, она доставит макет головной части в назначенную точку прицеливания. Допуски — минимальные. У нас говорят „в колышек“, и в этих словах нет преувеличения. Если соотнести расстояние, которое проходит ракета до цели, с точностью попадания, то она впечатляет» (Готовность — ежесекундная. Беседа с зам. министра обороны СССР. — Ленингр. правда, 1975, 18 ноября, с. 3).

Оборот *тютелька в тютельку*, как и большинство приведенных выше выражений, восходит к русской диалектно-просторечной стихии. По широте распространения в народных говорах он является наиболее активным (карельские, пензенские, саратовские, ветлужские говоры), что, видимо, и обусловило в конечном счете его вхождение в литературный язык. Значение этого оборота и его сочетаемость в целом совпадают с литературным употреблением: «Прибивáл пáлки к столбú, сошлýсь тýтелька в тýтельку» (беломор.); «Сделал что-то тютелька в тютельку; пришел вовремя, тютелька в тютельку; одéжа пришлась по росту тютелька в тютельку» (сарат.); «Платье прямо тютелька в тютельку пришлось»; «Денег хватило тютелька в тютельку» (пенз.). В ветлужских говорах известен также вариант *из тютельки в тютельку* 'точь-в-точь' (ср. также урал. *из точки в точку*, *из точки-в-точь*): 'Вышло все из тютельки в тютельку' (СРНГ XII, 84). «Переключка» структурных моделей типа *тык в тык*, *попасть в тук*, *чик в чик* отражена и в пензенском *угодил в тютельку* — 'точь-в-точь, в точности, верно'.

С точки зрения словообразования само слово *тютелька*, по-видимому, является производным от слова *тýтя* 'удар' (ср. диал. *тють, тнуть, тять* 'ударять' — см. словарь Даля). Это слово уже с середины прошлого века записано в народных говорах именно в значении 'удар', которое хорошо проясняет внутренний смысл

подавляющего большинства оборотов, входящих во фразеологическую модель с общим значением 'точно'.

Закономерным образованием от *тjотя*, правда, было бы, скорее, *тjютина*, *тjютинка*. Такой вариант, действительно, зафиксирован в составе фразеологизма *тjютинка в тjютинку* в кубанских говорах: «Вот у меня было три дочки, работали усе, и не хватает только тютинка у тютинку» (КСКНГ). Значения этого фразеологизма несколько отличаются от семантики предыдущего фразеологического ряда — акцент здесь ставится, скорее, на ничтожно малом количестве, — но тем не менее он и структурно, и семантически весьма близок к *тjютелька в тjютельку*. Характерно также, что в народной речи сохранилась и исходная, бессуффиксная форма выражения — *тjютя в тjютю*: «Подождем в автобусе, тjютя в тjютю не успеешь» (Волховский р-н Ленинградской обл., записано И. А. Поповым).

Эти примеры показывают тесную семантическую и структурную связь форм *тjютелька* и *тjютя*. Сопряжение их по прямой этимологической линии, однако, несколько затруднено словообразовательным моментом. Большинство производных на *-елька* имеют в своей основе *-л-*: *земля* — *земелька*, *конопля* — *конопелька*, *кровля* — *кровелька*, *капля* — *капелька*, *цапля* — *цапелька*. Следовательно, в соответствии с этой словообразовательной моделью слово *тjютелька* должно восходить не к *тjютя*, но к **тjютля*. Ни один диалектный источник, однако, такого слова не фиксирует.

Объяснить «незаконность» образования *тjютя* → *тjютелька* помогает учет уже забытого, но некогда весьма активного в русской народной речи слова *jтjелька* 'крошка, малютка', записанного В. И. Далем и во фразеологическом контексте — *ни jтjельки не дам*. Это слово употреблялось (например, в московских говорах) и без отрицания, обозначая нечто крайне малое, незначительное: «Дай ты мне хоть jтильку» (Опыт 1852). Широко были употребительны и многочисленные производные слова *утjелька/jтилька*: валд. *jтjельно* 'маленько, немного', волог., симб., моск.-рузск. *jтjельный* 'маленький, крошечный, крохотный' (ср.: «Утjельную рюмочку выпила, с наперсточек!»), симб., тамб. *jтjельный* 'единственный, один только' (ср.: «Утjельный сынок был, и тот помер», «Утjельный кусочек съел»), моск. *jтильнишний* 'самый малый, крохотный', *jтеличный* 'самый крохотный' и др. В. И. Даль связывает слово *jтjельный* с *тjолочный*, *тjоликий* (от глагола *толjчь*), но фонетически и семантически, вероятно, оно сопоставимо, скорее, с *утjлый* 'ветхий, худой, дырявый', имеющим, как мы видели при анализе наречия *дотла*, общеславянское происхождение.

Слово *jтjелька*, по-видимому, было смешано в диалектной речи с *тjютя*, *тjютинка*. Такая контаминация, усилившая «уменьшительный» акцент исходного оборота *тjютя в тjютю* и *тjютинка в тjютинку*, повысила экспрессивность выражения и привела к

забвению слова *ўтелька* в самостоятельном употреблении. Попав из диалектной и просторечной стихии в литературный язык, выражение *тютелька в тютельку* стало одним из наиболее ярких и обобщенных символов предельной точности.

КИША КИМШИТ ИЛИ КИШМЯ КИШИТ?

Связь между синтаксической конструкцией выражения и его семантикой может быть еще более жесткой. Нередко случается, что непонятность всего сочетания во многом диктуется именно конструкцией, в процессе «обкатки» которой языком и затемняется исходный образ выражения. Для русского языка особенно специфичными являются обороты дублетного типа — *сиднем сидеть, ходить ходуном, поедом есть*. Собственно говоря, фразеологизмами они становятся лишь благодаря этой дублетности, насыщающей новой, свежей экспрессией исходную основу.

К таким оборотам относится и одна из фразеологических загадок нашего языка — *кишмя кишит*.

Слово *кишеть* вызывает зримое представление о беспорядочно копошащемся скоплении насекомых или других мелких животных. Кишат муравьи в муравейнике, комары, мошка или пчелы, сбившиеся роем, черви в навозной куче. Этот зримый, насыщенный экспрессией образ и является центром переносного значения выражений с глаголом *кишеть*: *так и кишат* 'об исключительном множестве животных' и *кишмя кишит* 'о сплошной массе беспорядочно движущихся животных, людей'. Собственно, фразеологизмы лишь усиливают переносное значение самого глагола, не добавляя к нему новой семантики.

И фразеологизмы, и экспрессивный глагол *кишеть* обычно характеризуют, как отмечают толковые словари, большое скопление животных или людей. Лишь в редких случаях развитие переносного значения может привести к их расширительному употреблению. Так, в стихотворении Сергея Орлова «Семь дней творения» этот оборот сочетается со словом *жизнь*:

Ящеры пикировали в тучах,
В небесах кишмя кишела жизнь,
Молнии ломались в белых кручах
И огнем с холмов стекали вниз

(С. Орлов. Воспоминания современников. Л., 1980, с. 317).

Еще более абстрагируется семантика глагола *кишеть* в написанной В. В. Виноградовым в 20-е годы статье «Проблема сказа в поэтике», где этот глагол употреблен по отношению к элементам разговорного языка: «„Записки сумасшедшего“ Гоголя, „Дневник лишнего человека“ Тургенева, „Дневник дворцового“ Горбунова, „Без дороги“ Вересаева, „Сентиментальное путешествие“ Шкловского... кишат ими, — пишет он. — Но от этого в сказ не превращаются» (цит. по: Русская речь, 1974, № 6, с. 38).

Выражение *кишмя кишит* благодаря своей тавтологичности обладает особо сильной экспрессией и воспринимается как немотивированное. Это свойство метко обыгрывает в «Кондуите и Швамбрании» Лев Кассиль: «Оська однажды спросил даже нищего золотаря, помойных дел мастера Левонтия Абрамкина:

— А правда, говорят, на вас киша-кишмят... нет кимшат, ну, то есть лазают скарлатинки?

— Ну, — обиделся Левонтий, — какие там скарлатинки?.. Это на мне просто так, обыкновенные воши... А скарлатины — скарлапендра есть, так то засекая, вроде змеи. В кишках существует.

— А у вас, значит, — обрадовался Оська, — скарлапендра в кишках кишмит? Да?».

Возможность такого каламбурного «размывания формы» обусловлена объективно целостным восприятием оборота *кишмя кишит*.

Уже сама тавтологичная структура, характерная для разговорно-просторечных и фольклорных выражений, подсказывает, что выражение *кишмя кишит* — исконно русское. И действительно, его истоки — народная русская речь.

В диалектах вариации этого оборота кажутся даже более прихотливыми и многообразными, чем в каламбуре Л. Кассиля. Подавляющее большинство диалектных иллюстраций к таким вариантам характеризует множество насекомых, червей, змей или рыбы: «Мухи *кишом кишат*, словно мед снюхали» (иркут.); «Здесь *киш кишел* змеев, ой тошно!» (омск.); «Червей большая сила — *кишмя кишат* в капусте» (смол.); «Пойдем ловить рыбу в затон, там рыба *кишмя кишуется*» (ворон.); «А рыбы плавают там такое множество, что так *кишинём и кишит*» (костр.); «Мелкой рыбы *кишмя кишит*» (пск.). Нередко они характеризуют и людей, например в обских говорах: «Чё же! Их [детей] шесть человек, *киш кишат*. Трудно шесть человек растить»; «Лобыгает [толпится] там все время народ. *Киш кишает* с утра до ночи» (материалы Даля, СРНГ).

Диалектный материал позволяет конкретизировать семантику оборота и в то же время установить грамматический статус слова *кишмя*, входящего в его состав.

На первый взгляд слово *кишмя* кажется деепричастной формой глагола *кишеть*. Некоторые исследователи аналогично образованные тавтологизмы *ревма* (*ревмя*) *ревет*, *лежма* (*лежмя*) *лежит*, *ливмя льёт* относят именно к оборотам с архаичными формами причастий, перешедших в деепричастия, типа *сложя руки* или *высуня язык* (Попов 1976, 116). Причислению этой формы к архаизмам, однако, препятствует живая стихия русской народной речи, где она и в наше время чрезвычайно употребительна: арх. *бежмá бежать* 'лечь не переставая (о насморке)', *жирьмá жить* 'жить припеваючи', *летьмá лететь* 'очень быстро мчаться', перм. *висьмá висеть* 'очень много (о черемухе, сморо-

дине и т. п.)', *но́йма ныть* 'постоянно хныкать, капризничать', дон. *гудеть гудьма́ (гудма́)* 'долго ныть, плакать, кричать', ряз. *крич-ма кричать* 'очень громко кричать', *прыгма́ прыгать* 'бежать вприпрыжку', *сѣсть сѣдма́* 'измучить постоянными упреками, ворчанием, бранью'.

Во всех подобных случаях формы на- *мя/ма*, как и в *кишмя*, семантически однотипны: они усиливают, интенсифицируют оценку действия, выраженную личной формой соответствующего глагола. Как видим, они полностью лишены основной функции деепричастия как глагольной формы в предложении — выражать отношение обозначаемого им действия ко времени действия глагола-сказуемого. Это говорит в пользу того, что формы на -*мя/-ма* в тавтологических оборотах являются формами наречными. К такому выводу приходят исследователи, широко оперирующие данными славянских языков (Соколова 1974; Черепанова 1973). Суффиксальным образованием считают слово *кишмя* — как и аналогичные *ревмя*, *ливмя* — и авторы «Краткого этимологического словаря русского языка» Н. М. Шанский, В. В. Иванов, Т. В. Шанская (ШИШ, 196).

Видимо, тип этих наречий весьма древен и самостоятелен, но более позднее развитие наречного значения у деепричастий стимулировало активизацию этой модели. Активная вариативность в диалектных разновидностях слова *кишмя* (*кишá, киш, кыш, кишинём, кишмой, кйшми, кишнём, кишбóм*) — убедительный аргумент в пользу того, что это наречие, а не деепричастие. Подобные словообразовательные «наречные» ряды характерны и для других диалектных оборотов подобного типа: *лежмя лежать, леж лежать, лежни лежать, лежачью лежать; дрожмя дрожать, дрожма дрожать, дрожми дрожать, дрож дрожать, дрожжа дрожать, дрожни дрожать* и под.

Вопрос о статусе исходной формы *кишмя*, как видим, решается достаточно просто. Гораздо труднее оказывается решение вопроса об исходном значении глагола *кишеть* и фразеологизмов, от него образованных. Этимологические словари русского языка, начиная со словарей Н. В. Горяева (1896) и А. Г. Преображенского (1910—1914), связывают этот глагол с лит. *kušėti*, латыш. *kustēt, kusēt, kušāt* 'двигаться, шевелиться, трогаться'. Это соответствие единодушно признается и всеми современными этимологами (Фасмер II, 242). Данная этимология на первый взгляд как будто бы соответствует прямому и переносному смыслу глагола *кишеть* и образованных от него фразеологизмов. Исходным значением для оборота *кишмя кишеть* в этом случае оказывается 'интенсивно двигаться, шевелиться'.

Некоторое сомнение в традиционной этимологии этого слова вызывают два обстоятельства. Во-первых, рус. *кишеть* и *кишмя кишеть* обозначают весьма специализированное движение — копошение мелких насекомых. Причем это значение является

во многом семантической реконструкцией, ибо, как показывает употребление глагола и словосочетаний с ним, основной акцент делается на множестве копошащихся живых существ, а не на их перемещении в пространстве. Литовские же и латышские «соответствия» такой семантической специализации не отражают. Не случайно поэтому оборот *кишмя кишит* передается, например, на латышский язык тавтологически, но с помощью совершенно иных специализированных для передачи семантики «кишения» глаголов — *čimēt čim, mudžēt mudž, ņudzēt ņudz*. Следовательно, семантическая связь между балтийскими и русскими словами весьма опосредована.

Во-вторых,стораживают предельно суженные границы распространения глагола *кишеть* с предполагаемыми этимологами балтийскими параллелями у славян: он еще известен лишь в белорусском (*кішаць*) и украинском (*кишіти*) языках, а тавтологизм *кішма кішэць* — только в белорусском. Учитывая широкую представленность слова в русских народных говорах и активность соответствующих глаголов со значением 'двигаться, шевелиться, трогаться' в литовском и латышском языках, следовало бы ожидать, что данный корень известен и другим славянам. Производных с соответствующей семантикой, однако, в западных и южных славянских языках нет.

Возникает поэтому вопрос: не связан ли глагол *кишеть* с каким-либо другим корнем, более широко известным в славянских языках?

Ответом на него может быть, как кажется, возведение этого глагола и его производных к корню **kys* (ср. рус. *кислый, киснуть*), который является праславянским (Кореśnú 1981, 173). В фонетическом и словообразовательном отношениях связь такая вполне закономерна: чередование *s/š* для этого корня на всей территории Славии (особенно при учете диалектизмов) весьма активно: пол. диал. *kiszyć się* 'киснуть', чеш. диал. (морав.) *kýščit sa*, (ляш.) *kišćuć še* 'киснуть', словацк. диал. *kýšiť, kuškať* 'квасить, кислеть молоко', с.-х. *кйши́ти, кйше́ти* 'дождить, идти (о дожде)', *кйша́ти* (диал.) 'размягчать, расквашивать', *раскиша́ти се* 'сделаться сырым, влажным' (ср. рус. *раскиснуть*), *накишь́оват* 'быть кисловатым'. Кроме названных глаголов, на той же обширной территории представлены и другие производные этого корня — в первую очередь существительные **kuša* (**kýša*) и его уменьшительная форма **kyška* (**kýška*), известные в разных значениях: рус. (сарат.) *кйша* 'закваска' (ср. также широко распространенное в русских говорах *простокйша* 'простокваша'), пол. (силез.) *kiszka* 'простокваша', чеш. диал. (морав.) *kýška*, словацк. *kuša, kýška* — то же, с.-х. *кйша* 'дождь' (с XVII в.), болг. *кйша* 'непогода, ненастье, дождливая погода', 'сырость, влажность'. Семантически связь с.-х. *кйша* и болг. *кйша* с корнем **kys*- вполне оправдана закономерной ас-

социацией понятий квашения, брожения, «раскисания» с сыростью, мокротой и убедительно доказана южнославянскими этимологами (С. Младенов, П. Скок). Примеры подобного семантического развития легко найти и в восточно- и в западнославянских диалектах: пск. *кислотá* 'слякоть, дождь со снегом', волог. *кíслый* 'намокший', сиб. *кíслая вода* 'весеннее половодье', арх. *погода кíсла* 'о слякоти и грязи', смол. *погода кис-лется* 'идет к ненастью', пол. диал. *kisioty* 'дождь, грязь и слякоть'.

Широко представлено чередование *s/š* и у ряда производных глагольного корня **kys-* с другой ступенью вокализма — *квас*, *квасить*: *квáша* 'что-либо заквашенное, бродящий раствор', *квá-шенье*, *квашeníна*, *квáшенный*, *квашня*, *квашóнка* и мн. др.

Праславянские глаголы **kysnoti*, **kysati*, **kysěti* 'киснуть', 'мокнуть, влажнеть' соответствуют латыш. *kûsût* 'кипеть', *kûsuls* 'ключ, родник', лит. *kaužóti* 'киснуть, ферментировать', а **kvasiti* — др.-инд. *kváthati* 'кипятит, варит'. Эти соответствия подтверждают мнение некоторых этимологов (В. Махек), что названные глаголы являются производными (так называемыми интенсивами с суффиксом *-s*) от **kurěti*, **kurpōti* 'кипеть'.

Таким образом, если предполагаемое сопоставление глагола *кишет* с **kysnoti* (киснуть) и **kurěti* (кипеть) верны, то первоначальная мотивировка оборота *кишмя кишит* — 'интенсивно бродит, квасится', 'бурлит, кипит в процессе брожения'. Связь этого оборота с корнем *кис-* подтверждается прежде всего наличием диалектных (псковских) выражений-тавтологизмов *кисá кисóй* 'о множестве змей' и *кíс кíсом* 'о большом количестве яблок': «А сейчас где толька гáдов ни наткáлось [набилось], их в плавú, на плавíнах [в болотистых местах] много, кисá кисóй» (Великолукский р-н, КПОС); «У меня в садú яблоки кис кíсам висят» (Торопецкий р-н, КПОС). И по структуре, и по семантике, как видим, они аналогичны *кишмя кишит* (ср. *киш кишел*, *кыш кышать* и под.). Глагол *киснуть* в русских говорах также весьма часто употребляется в сравнениях, подчеркивающих увеличение объема или бурный рост: сиб. *как на опаре киснуть* 'полнеть, поправляться', перм., ирк., краснаяр. 'быстро, бурно расти'.

Наиболее веским аргументом в пользу предложенного толкования является целый ряд оборотов, созданных по семантической модели 'кипение, бурление жидкости' → 'большое множество'.

От древнего глагола *варить* (ср. ст.-сл. *върѣти* 'кипеть') образованы ряз. *вáрьма варит*, *вáрма варит*, новг. *вáрьма вáрит* 'кишмя кишит' и пск., твер. *вáрью варит* 'о большом количестве народу'. Чаще всего последнее значение для подобных тавтологизмов преобладает: «Детей у них всегда варьмá вáрить» (ряз.). Этот оборот благодаря Л. Н. Толстому стал достоянием и литературного языка: «...Гончая взвизгивала, и го-

лос ее слышался чаще и чаще; к нему присоединился другой, басистый голос, потом третий, четвертый... Голоса эти то замолкали, то перебивали друг друга. Звуки постепенно становились сильнее и непрерывнее и, наконец, слились в один звонкий залиvistый гул. Остров был голосистый, и гончие варили варом» (Детство). Ср. также дон. *в́аром кипит*, употребленное М. Шолоховым: «Сыплет под оза́дки (отходы злаковых культур. — В. М.)... а под ногами у него варом кипят куры» (СДГ II), и *в́аром варят* 'дружно и ретиво голосят и гонят (о гончих)' (Даль, I). Показательно, что тавтологизмы используются в говорах и для характеристики интенсивности действия, выраженного прямым значением этого глагола: ряз. *в́арма варит* 'очень жарко, парит', брян. *варить вар* 'кипятить воду'. Переносно может употребляться в говорах (рязанских) и один глагол *варить* 'беспорядочно двигаться в различных направлениях, шевелиться, копошиться (о людях)'. В. И. Даль характеризовал этот глагол (без указания места) так: «(О толпе, движущейся кучке) кишеть, копышиться, кипеть, шевелиться во множестве» (Даль I, 165).

Переносное значение развивают и существительные, образованные от этого глагола: *вар* 'толпа, свалка, *киша* (так! — В. М.), толкотня', ряз., тамб. *варь* 'толпа, куча, тьма, множество' (Даль I, 165—166). Подобная семантика сохраняется и в производных глагола **variti*/**vrěti* и в других славянских языках, например в с.-х. *врвети* 'кишеть, толпиться'.

В том же русле развивается и переносное значение глагола *кипеть*. Это значение закреплено литературным языком благодаря Пушкину:

«Григорий: ...Мне снилось, что лестница крутая
 Меня вела на башню; с высоты
 Мне виделась Москва, что муравейник,
 Внизу народ на площади кипел
 И на меня указывал со смехом»

(Борис Годунов).

Показательно, что Пушкин соединяет здесь два семантических употребления, характерных и для глагола *кишеть* — 'о большом количестве насекомых или мелких животных' и 'о большом количестве народа'. Ср. подобный синкретизм и в современных пермских говорах: «Открывают цыгане свой шатёр, дак уж кипит робят-то, как комаров» (материалы К. Н. Прокошевой). В литературном языке распространены подобные употребления: «Сколько рыбы кипело в ней [реке]!» (С. Аксаков); «Дорога... кипела народом» (Н. В. Гоголь); «Улицы... кипят народом» (М. Салтыков-Щедрин).

В современных народных говорах, например рязанских, эти значения также употребительны: «Еды им [коровам] нету никакой, мошкарá, набьются, ткáют и ткáют, щас помéняй, а перед до́жжём кипятъ, прям как ту́ча»; «У нас тут четыре класа

в одной школе кипятъ»; «Да в ином [грибе] чярвэй-то агрябная кипить, а высохнуть — в нём чярева не найдёшь, всё в дела пойдутъ» (ДС, 221). Характерна и переключка с пушкинским словоупотреблением, отмеченная в одном из знахарских заговоров: «Как мураши кипят, так бы у меня на дворе скотинка вся скопилась и плодилась» (Журавлев 1982, 7).

Аналогичные значения может развивать глагол *купѣти и в некоторых других славянских языках, например в сербохорватском, где *kúpети*, *kúpteti* значит именно 'кишеть'.

Глагол *кипеть* образует и тавтологические фразеологизмы, близкие по значению обороту *кишмя кишит*. Псковское *кипь кипела* характеризует большое количество людей во время праздничной сутолоки: «А Фрол был престольный праздник, кипь кипела: и пляски и драки, со всех деревень пойдут» (КПОС). Беломорское *кипѣм кипит* говорит о массовом ходе рыбы (обычно селедки или корюшки, играющей на поверхности воды). Рязанское *кипеть кипнѣм* характеризует беспорядочное движение, суету, кишение: «В болѣту залезешь — кипит кипнѣм мошкара-то»; «Где анá спакѣйно живѣть! Все онѣ, рябятá, у неѣ кипят... всё там кипятъ кипнѣм» (ДС).

В пользу предлагаемой этимологии можно было бы привести и активность семантической ассоциации множества с жидкостью: диал. *ливня лить*, ворон. *литкѣм лить*, *ливной лить*, новосиб. *целая тчка кого*; пск. *как водѣй нáлито, что водѣй нáлѣвши, как водѣй, водѣй (дождѣм) не смочить* и под. (Ивашко 1981, 47). Эта ассоциация, как кажется, весьма близка к семантическим сдвигам глаголов *кишеть*, *варить* и *кипеть* в русском языке.

Этимологический анализ глагола *кишеть* и его производных показывает, что в основе выражения *кишмя кишит* лежит отнюдь не представление о беспорядочном движении, копошении или шевелении. Этот глагол, отпочковавшийся от славянского корня **kysnoti*, первоначально характеризовал процесс бурного брожения, квашения или кипения. Прямое и переносное значение в обороте *кишмя кишит* усиливается удвоением глагольной основы, которое свойственно русской народной речи. Повтор, создающий своеобразную «кишащую» звукопись выражения, и загадочность забытого исходного образа насыщают его особой идиоматической экспрессией.

ПЕРЕПЛЕТ БЕЗ ПЕРЕПЛЕТА

Когда мы говорим о непонятном во фразеологии, то обычно считаем таким непонятным либо значение или форму слов, входящих в состав выражения, либо необычность синтаксической конструкции. Вряд ли можно назвать непонятными для каждого русского, например, слова *козел*, *арестант*, *ходун* или *кочерга*, образующие смысловое ядро выражений *забить козла*, *наговорить сорок бочек арестантов*, *ходить ходуном* и *ни богу*

свечка, ни черту кочерга. Их понятность, однако, весьма обманчива, поскольку это либо переодетые в другую языковую форму слова-омонимы, либо слова, сильно изменившие свое прежнее значение и потому оторвавшиеся от первичного фразеологического образа.

В обороте *забить козла козел* — это название весьма популярной в русской деревне игры в бабки, или «козны». Первоначально *бить козны* значило сбивать одну такую бабку другой. Аналогична судьба *арестанта* в выражении *наговорить сорок бочек арестантов*: слово *арестант* в севернорусских говорах значит 'мелкая сушеная рыба'. Первоначальный смысл этого оборота, следовательно, 'нарасказать небылиц о якобы огромном улове'.

Слово *ходун* в словарях определяется как движущая часть кузнечных мехов и потому исходный образ его обычно воспринимается как сравнение — 'двигаться подобно ходуну'. Материал народных говоров, в которых немало выражений с корнем *ход-* (*ходснём ходить, ходить хóдором, ходом ходить, ходьмá ходить, хóдырем ходить*) убеждает в том, что здесь ничего общего с кузнечными мехами это слово не имеет. Перед нами просто одна из фразеологизированных дублетных конструкций, которые, как мы убедились при разборе выражения *кишмя кишит*, в русском языке чрезвычайно активны.

Столь же обманчиво впечатление понятности слова *кочерга* в обороте *ни богу свечка, ни черту кочерга*. Оказывается, оно означает отнюдь не железную клюку для выгребания углей из печки, а деревянную обгорелую палку, которую можно было использовать как коптящую лучину — для освещения избы. Именно это значение, подтверждаемое русским диалектным и славянским материалом (ср. *ни богу свечка, ни черту огáрыш*, где *огáрыш, огáрок* — 'недогоревший остаток лучины', или пол. *ani bogu świeczki, ni diabłu ożoga*, где *ożeg* — 'обожженный на огне кусок дерева'), делает противопоставление *свечки* и *кочерги* логически оправданным.

Фразеология русского языка хранит в своем фонде немало таких «понятных непонятностей», и мы редко задумываемся над смысловой противоречивостью образа, породившего подобные выражения.

Причиной этой противоречивости чаще всего бывает многозначность слов, входящих в устойчивые сочетания. Какое из значений слова было в таком сочетании исходным? Какова связь этого значения с другими семантическими характеристиками слова? Как это значение в процессе развития оборота взаимодействует со смыслом других его соседей? — вот круг вопросов, на которые в подобных случаях приходится отвечать фразеологу.

Выражение *попасть в переплет* — типичная иллюстрация названных трудностей. Общее значение этого фразеологизма хорошо известно — 'оказаться в сложном, трудном, опасном

или неприятном положении'. А вот в каком конкретно значении было здесь первоначально употреблено слово *переплет*, сказать без специального анализа трудно. Известные сборники В. Максимова, М. И. Михельсона и Э. А. Вартаньяна, объясняющие происхождение многих русских выражений, обходят оборот *попасть в переплет* молчанием.

Единственная этимологическая гипотеза об этом выражении высказана А. И. Альпериным. Отрицая напрашивающуюся ассоциацию с профессиональным языком переплетчиков, он опирается на свидетельство книги Д. Смирнова «Картинки нижегородского быта XIX века», изданной в г. Горьком, будто бы объясняющее этот фразеологизм. «Переплетом» нижегородские грузчики называли самые грязные трущобы и ночлежки — Переплетчиковский корпус на нижнем базаре, где можно было дешево переночевать или снять угол. «Специальное нижегородское выражение», по мнению Д. Смирнова и А. Альперина, первоначально и означало поэтому испытать крайнюю нужду, жить в отвратительных, едва переносимых условиях. Лишь потом этот оборот приобрел более широкое употребление и современное значение (Альп., 32).

На первый взгляд такое предположение может показаться весьма логичным. Трудно тем не менее объяснить, как узко-распространенное слово *переплет* — 'Переплетчиковский корпус' стало так широко употребляться в литературном языке и почему оно стало не символом крайней бедности, а обозначением именно 'сложного стечения житейских обстоятельств'. Прежде чем выдвигать какую-либо гипотезу, обратимся к конкретным языковым фактам.

Толковые словари русского языка, начиная с Вейсманнова Лексикона 1731 г., регистрируют в основном четыре значения слова *переплет*: 1) 'действие по глаголу переплести', 2) 'обложка книги, тетради и под., в которую, переплетая, вставляют бумаги', 3) 'что-либо переплетенное, образованное сплетением' и 4) (это значение фиксируют в основном все современные словари) 'сложное стечение обстоятельств, запутанное, затруднительное положение'. Какое же из этих значений легло в основу нашего оборота?

Современные словари без колебаний относят последний к *переплет* 'сложное стечение обстоятельств'. Однако это не ответ на вопрос о происхождении фразеологизма *попасть в переплет*. Дело в том, что это значение характерно для слова *переплет* именно в составе устойчивых сочетаний *попасть в переплет*, *взять кого-нибудь в переплет* и под., — оно, как выражаются лингвисты, фразеологически связано. Иными словами, это значение — результат употребления слова *переплет* в составе оборота *попасть в переплет*, а не причина его образования. Ясно, что значение 'сложное стечение обстоятельств' — значение переносное. Историк же фразеологии должен выявлять конкрет-

ный, неметафорический смысл сочетания. О том, что у сочетания *попасть в переплет* такой метафорический смысл был, свидетельствуют и глагол «физического действия» *попасть*, и прозрачная связь слова *переплет* с конкретным глаголом *переплести*. Наша цель — найти это конкретное значение слова *переплет*, переносное употребление которого и привело к образованию фразеологизма.

На первый взгляд этот перенос мог быть возможен лишь на базе третьего значения слова *переплет* — 'что-то переплетенное, образованное сплетением'. Это значение весьма широко отражено в русском литературном языке. Вот лишь некоторые «мини-контексты», в которых это слово встречается, по данным картотеки БАС: *негустой переплет ветвей* (И. С. Тургенев), *черный переплет ветвей* (А. Н. Толстой), *странный переплет ветвей* (С. Н. Сергеев-Ценский), *сосновый переплет* (А. С. Макаренко), *переплет решетки* (Д. Н. Мамин-Сибиряк), *переплеты проволоки* (Ф. В. Гладков), *синие тонкие переплеты теней* (А. А. Караваева).

На основе этих конкретных представлений о *переплетении* ветвей, проволоки, теней и под. развивается и переносное значение слова *переплет* — 'сложное сплетение обстоятельств, жизненной обстановки и под.': «Лидер меньшевиков Чхеидзе в течение пяти лет возглавлял социал-демократическую фракцию III Думы. За это время он успел приобрести большой опыт. Он хорошо знал, как следует лавировать в сложном переплете думской обстановки» (А. Бадаев, *Большевики в Государственной Думе*); «Ей пора было домой. Ни мокрые чулки, ни дальность расстояния не пугали ее: все это был только очередной переплет жизни» (Л. Леонов, *Дорога на океан*).

Не правда ли, от подобных конкретных и переносных представлений недалеко до тех запутанных и сложных обстоятельств или положений, которые обозначаются словом *переплет* во фразеологическом употреблении?

Действительно, словари подчеркивают при характеристике слова *переплет* в составе нашего оборота именно сложность, запутанность положения, в которое попадают в таких случаях: «беспокойное, сложное стечение обстоятельств, запутанное, затруднительное положение» (ТСРЯ), «сложное стечение жизненных обстоятельств; затруднительное положение» (БАС), «сложное, запутанное и затруднительное положение» (СО).

Некоторые контексты как будто подтверждают такое толкование: «Сережа из привычных, домашних условий попал в среду чужих людей, в обстановку жестоких физических лишений. Даже взрослые, житейски опытные люди, попадая в тяжелый переплет, замечают, как нарушаются многие их представления, как недостаточен их опыт жизни и знание людей в новых, особо суровых и необычных условиях» (В. Гроссман, *За правое дело*); «Бродя по жаркому, скучному городу, я только говорил самому

себе: „Да-с, дорогой Павел Андреевич, попали мы с вами в переплет“» (А. И. Куприн, Как я был актером).

Однако даже в этих контекстах сложность и запутанность положения, в котором оказываются попавшие в переплет, — это своего рода оттенок к более общему значению фразеологизма — 'оказаться в опасном, затруднительном и неприятном положении'. Такое представление об опасностях и неприятностях отражено многими употреблением оборота: «Однажды она [Стеша] попала в такой переплет в разгар боя, что выхода, казалось, никакого уже нет и гибель неотвратима. Земля взрывалась к небу черными смерчами» (Ф. В. Гладков, Малашино счастье); «У Николая теперь страшные хлопоты... Малый попал в такой переплет, что хоть караул кричи» (А. П. Чехов, Письмо Н. А. Лейкину, 8 ноября 1888); «— Но где я найду работу? И без меня вон сколько желающих — крепких и здоровых парней. — Кого вы вините, попав в такой переплет? Себя, судьбу, государство? — Себя, — ответил Джеймс...» (Правда, 1977, 4 янв.).

Это основное значение явственно проступает и в вариантах фразеологизма, в которых подвергается лексической замене глагол: «— Эге, — покрутил головой Кочубей, — этот для меня понятный, вот этот самый Птаха, а вот як комиссары в самый переплет влипли, га?» (А. А. Первенцев, Кочубей); «Кого же, собственно, судили в этом процессе? — Зеленко и Меранвиля — его „приказчика на отчете“, которые старались „ввести в переплет“ братьев Поповых» (Новое время, 1894, № 4); «Ну, братец, я вчера вечером неожиданно очутился в таких переплетах около пруда, что едва спасся бегством» (диалектная запись в Псковской обл.).

Несколько своеобразным по значению оказывается фразеологический вариант *взять в переплет* 'решительно воздействовать на кого-либо'. Контексты показывают, что это своеобразие обусловлено контаминацией, т. е. смешением оборота *попасть в переплет* с выражением *взять в оборот кого-нибудь*: «Избалованных лодырей надо взять в переплет. Прорабатывать как следует на собраниях, в газетах, и покрепче» (слова Шуры Погореловой на комсомольском собрании: А. И. Матвеев, Семнадцатилетние); «— Уроки сделала? — спросила Женя. — Сделала. Насчет физики пришла к тебе. — Смотри, Светка, допрыгаешься. Каток надо отложить, а то возьмем в переплет, как Лиду. — Не ворчи, пожалуйста» (А. И. Матвеев, Семнадцатилетние); «Впрочем, мы Витеньку любим. Будем подталкивать и, как говорится, в переплет возьмем, если понадобится, — верно, Полинushка?» (В. К. Кетлинская, Дни нашей жизни).

Характерно при этом, что такое смешение слов *переплет* и *оборот* могло возникнуть лишь на основе значения 'трудное и неприятное', а не 'запутанное и сложное положение' у первого слова.

Наблюдения над конкретным употреблением оборота *попасть в переплет* и его вариантов, таким образом, показывают, что в основе выражения лежит какая-то иная семантика. Чтобы выявить ее, необходимо предварительно проделать особый структурно-семантический анализ оборотов с подобным переносным значением. Таких оборотов в диалектах немало. Посмотрим, какая же мотивировка лежит в их основе.

Чаще всего — это трудное положение, которое символизируется наименованиями каких-либо ловушек для животных:

1. 'Капкан, силки': пск. *оказаться в дава́лках (дала́вах)* 'быть стиснутым со всех сторон' (ср. арх. *дави́лка* 'приспособление для ловли белых куропаток', *даво́к, дави́ха, давя́га* — примерно то же), беломор. *попасть в зажо́м* (ср. арх. *жом* 'яма, в которой ставится капкан с наживкой на медведя'), *попа́л, как медведь в капка́н; попасться, как мышь в мышеловку; попада́ться в тиски* и т. д.;

2. 'Сети': прост. (XVIII в.) и диал. *попасть(ся) в ве́ршу, попал, как сом в ве́ршу; провел, как сома в ве́ршу*, пск. *в ве́ршу влезть*, беломор. *попасть в мерёжу, попасть в сеть (в сети, в сетку)* и др.

3. 'Предметы, могущие служить ловушками': *звалился, как мышь в закро́м; попался, как мышь в короб*; прост. *влететь в кадушку; попасть головой в мешок*; урал. *попасть в захлобушку* и под.

4. 'Яма', 'болото': сиб. *попасть, как медведь в берлог; попасть в проруху, попасть в рюху; попасть в омут, попасть в пропасть, попасть в яму; сесть в лужу, сесть в калужу* и под.

Активность фразеологической модели, где основой метафорического переноса является именно рыболовная снасть, подтверждается и массой оборотов со сходной мотивировкой, но с иной синтаксической конструкцией, например, *попасться на удочку*, диал. *попасться на ку́кан, попасть на остряки* и под.

Такое обилие народных выражений со значением, аналогичным значению нашего оборота и с весьма одноплановой мотивировкой, заставляет задуматься о связи этой фразеологической модели с сочетанием *попасть в переплет*. Может ли тождество значения и синтаксической конструкции, характерное для последнего и большинства приведенных выше оборотов, быть случайным?

В поисках ответа на этот вопрос обратимся вновь к диалектному материалу. Слово *переплет* в народных говорах, по данным КСРНГ, гораздо богаче значениями, чем в литературном языке: это и 'плетень из хвороста' (арх.), и 'основа крыши, состоящая из горизонтально направленных жердей' (зап. брян.), и 'сумочка' (олон.), 'запруда, плотина.' Ср. также бел. диал. *переплё́т* 'заставка в передке саней' и под.

Среди многочисленных значений слова *переплет* в диалектах находим и такое, которое объясняет мотивировку нашего

оборота в рамках вышеописанной фразеологической модели. В архангельских говорах уже в 1850 г. Л. И. Шренк записал такое значение слова *переплет*: «плетеная из прутьев перегородка, которая ставится на некоторое расстояние от берега в реку, чтоб произвести выше течения ея заводь, где ставится сеть, называемая варва, для улова семги» (Шренк 1850, 159). Примерно в таком же значении фиксируют позже этот рыболовный термин А. О. Подвысоцкий и В. И. Даль в своих словарях. Более специализированным названием служит слово *переплет* в современной народной терминологии рыбаков Обско-Енисейского бассейна: здесь *переплеты* значат 'поперечные прутья или драпка, скрепляющие остов рыбозаградительной стенки' (Сенкевич, Михалкина 1958, 178).

Переплет, таким образом, это сплетенная из жердей ловушка для ловли рыбы. Аналогичное значение имеют образованные от корня *плет-* слова *заплёт*, *заплетень*: шексн. *заплёт* 'заграждение из тонких прутьев в переплет, устраиваемое по течению рек, ручьев и в других местах, где идет рыба, для ловли ее в половодье; *заплот*' (СРНГ, X, 327); ср.-урал. *заплетень* 'плетеная (обычно из прутьев) рыболовная снасть, которую при ловле рыбы тянут вдоль реки, как невод' (СРНГ, X, 327—328). Характерно и переносное фразеологическое значение оборота с диалектизмом *заманиха* (*заманйшка*) — *попал в заманиху* (*заманйшку*) 'попал в трудное, безвыходное положение'. Даль, фиксирующий этот оборот, правда, связывает его со значением 'глухое русло, ложный фарватер'. Однако значение 'плетневая загородка на озере, где прикармливают уток и кроют сетью' (Даль, I, 600), свидетельствует о том, что это выражение может иметь и другую мотивировку — попасть в сеть, в ловушку.

Приведенные данные окончательно раскрывают мотивировку выражения *попасть в переплет*: оно первоначально значило то же, что и *попасть в сети*, *попасть в капкан*, *попасть в ловушку* и под., т. е. 'оказаться в безвыходном, затруднительном и опасном положении'.

Как мы уже видели, именно это переносное значение нашего оборота отражается и в современном его литературном употреблении. Однако прозрачная связь слова *переплет* с глаголом *плести* не могла не отразиться на дальнейшей семантической эволюции этого выражения. Узкоспециальное, «рыбсловное» значение термина *переплет* забывалось, а живая ассоциация с чем-то переплетенным, запутанным и сложным постоянно всплывала в памяти. Не случайно поэтому для многих литературных употреблений слова *переплет* характерен тесный сплав значения 'опасное, затруднительное и безвыходное положение', родившегося в недрах фразеологизма, со значением 'запутанное и сложное положение', которое является естественным развитием конкретной семантики этого слова — 'сплетение, переплетение чего-либо'.

«А бывают такие исторические переплеты, во время которых организационная форма партийного существования играет прямо-таки решающую роль» (С. М. Киров, Ленинградские большевики); «Тут что-нибудь другое есть. Ба! да не влюблен ли он сам? Разумеется, влюблен; это ясно как день. Какой переплет, подумаешь!.. Скверно!» (И. С. Тургенев, Отцы и дети).

Не правда ли, в приведенных контекстах уже довольно трудно определить, что больше характеризует слово *переплет* — опасность и безвыходность ситуации или ее запутанность и сложность? Так, взаимодействуя, фразеологическое и лексическое значения этого слова создали сложный семантический «переплет», позволяющий предельно точно характеризовать запутанную и при этом весьма затруднительную — до безвыходности — ситуацию, в которую попадают люди.

Именно этот «переплет» двух близких, но все-таки не совсем тождественных значений составляет семантическую специфику выражения *попасть в переплет*, создает в нем ту «добавочность смысла», которая, по мнению Б. А. Ларина, вообще характерна для фразеологии.

ПОД ЧУЖИМ КОЛПАКОМ И В СВОЕЙ ТАРЕЛКЕ

Фразеологический «переплет», в который порою попадает то или иное слово, может оказаться особенно прихотливым, если выражение не исконно, а заимствовано из других языков. Заимствования во фразеологии весьма специфичны, поскольку, как правило, они осуществляются в виде буквального перевода составляющих то или иное выражение слов — калькирования (Балли 1961, 70). Благодаря такому переводу иноязычный оборот производит впечатление исконного, быстро вживается в русский язык. В процессе вживания, однако, всегда происходит более или менее сильное семантическое смещение слов, входящих в состав оборота. Оно обусловлено обычно тем, что диапазон значений этих слов в дающем языке иной, чем в языке принимающем. Буквальное восприятие заимствованного выражения может в результате оказаться иным, чем истинный его образ: ведь значение слов, которыми передан заимствованный фразеологизм, широко известно и в свободном употреблении, в то время как значение воспринятое остается «на отшибе», вне органичной семантической системы, сложившейся исторически.

Эффект «семантической непривычности» весьма важен для первого момента фразеологического калькирования. Именно он является часто причиной популярности кальки и чрезвычайно быстрого ее усвоения. Носители языка через этот новый оборот как бы вновь ощущают смысловые потенции старых слов и сочетаний, домысливают их. Так рождается напряжение между новой и старой лексической и фразеологической семантикой, разряжающееся яркой фразеологической экспрессией. Уловить

этот момент — значит понять механизм фразеологического калькирования.

Попытаемся проиллюстрировать высказанные соображения конкретным анализом истории фразеологизма, родившегося буквально на наших глазах, — *быть под колпаком у кого-нибудь* 'быть под чьим-то пристальным надзором, совершив некоторую неосторожность, дав повод для подозрений'. Его распространение и известность связаны с популярностью телефильма «Семнадцать мгновений весны», снятого по одноименному роману Юлиана Семенова.

У писателя этот оборот стал яркой речевой характеристикой одного из главных героев романа — изворотливого и циничного шефа гестапо Мюллера. Не всегда, конечно, в романе это выражение употребляет именно Мюллер, но всегда за ним стоит мюллеровский метод «опеки».

Для Мюллера держать кого-то «под колпаком» — своего рода профессиональная гордость. Главарь гестапо обязан знать о каждом шаге своих сотрудников или соперников. И они этот мюллеровский «колпак» над собой ощущают постоянно: «Лицо Штирлица сейчас стало сине-бледным не потому, что он понимал, какие ждут его муки, скажи Кэт о нем. Все проще: он играл ярость...

— В чем дело? — удивился Шелленберг. — Что с вами?

— По-моему, мы все под колпаком у Мюллера. То этот идиотизм с хвостом на Фридрихштрассе, а сегодня еще почище: они находят русскую с передатчиком...»

Часто положение «под колпаком», как показывает текст, является весьма опасным, ибо оно грозит расправой:

«— Слушайте, вы говорите со мной загадками, Холтофф! Какое отношение ко мне имеет арестованный физик? Отчего вы негласно проверяли мои дела и зачем Мюллер ищет на меня улики?»

— Я не могу вам этого объяснить, сам ни черта толком не понимаю. Я знаю только, что вы — под колпаком.

— Я? — поразился Штирлиц. — Это же идиотизм! Или наши шефы потеряли голову в этой суматохе!» «[Холтофф — Штирлицу] Мы спасем миру великого физика. Здесь его спас я, а организовали бегство — вы. А? И учтите: под колпаком вы, а не я. А вы знаете, что значит быть под колпаком у Мюллера».

Кстати, сам Мюллер в тексте романа употребляет выражение *под колпаком* как в отношении людей, так и в отношении «неживой материи», например денежных вкладов в банках: «Люди Гимmlера за границей под колпаком, он от агентов требовал дел, он не берег их. А ни один человек из бормановских германо-американских, германо-английских, германо-бразильских институтов не был арестован... Большинство денежных вкладов Гимmlера в иностранных банках — под колпаком союзников».

В последнем контексте подчеркивается недоступность владений Гиммлера в данной ситуации, захват их США, Англией и Францией под свою «опеку».

Яркий «мюллеровский» оборот мгновенно стал русским крылатым словом, сразу же распространился в живой речи. Прошел он и на страницы большой прессы. Так, очерк А. Толкунова (Правда, 1977, 24 дек.), в котором рассказывается о том, как профессор Гарвардского университета Дж. К. Гэлбрейт в течение сорока лет находился под неусыпным личным контролем директора ФБР Э. Гувера, называется «Досье на жену Цезаря, или 40 лет „под колпаком“ ФБР». А «Литературная газета» (27 июля 1977 г.) открыла новую рубрику 16-й страницы — «Под колпаком клуба ДС». Вот каковы задачи этой рубрики: «Со свойственной ей интеллигентной вездливостью администрация намеревается „брать под колпак“ отдельные, порою нечетко решаемые проблемы и некоторых весьма уважаемых товарищей, которые не всегда торопятся эти проблемы решать. Даже несмотря на дружескую критику „Клуба ДС“. В этой связи администрация со всей ответственностью напоминает этим товарищам, что не ею установлен порядок, согласно которому дружески критикуемые товарищи обязаны отвечать на справедливую критику своевременно и по существу. Итак, милости просим под колпак!»

Как видим, выражение *под колпаком* не только обрело популярность, но уже обросло и новыми вариантами — *брать под колпак*, *милости просим под колпак*.

Какой же колпак здесь имеется в виду? Что буквально значит этот фразеологизм, пущенный в оборот писателем Ю. Семеновым?

Слово *колпак* в русском языке, как известно, — тюркское заимствование (Фасмер II, 297; Томилина 1977). Основное его значение — «конусообразный или овальный головной убор» — мало что дает для понимания исходного значения фразеологизма. Посмотрим, какие русские выражения образованы от этого слова и могли ли они стать прототипами оборота *под колпаком*.

В словаре В. И. Даля находим поговорку *Жена мужа колпаком накрыла* (или *в колпак нарядила*), т. е. подчинила себе, сделала «колпаком», околпачила (Даль II, 143). Ср. также смол. *колпáк* «название мужика по его остроконечной шапке», «дурак, непонятливый, которого хитрый человек легко может провести» (Добр., 50). Здесь, по-видимому, соединяются две символические, связанные с *колпаком* — головным убором. С одной стороны, речь идет о *дурацком колпаке* — шутовской шапке с погремушками, нарядить в который кого-то значило «одурачить, околпачить, обмануть». С другой стороны, *надеть на мужа колпак*, *околпачить* — подчинить его себе: это представление восходит к соколиной охоте, где предварительно ловчую птицу

«околпачивали», т. е. надевали на нее *колпак*, тем самым лишая инициативы и свободы до начала охоты.

Можно ли связать интересующее нас выражение с давно известными народными оборотами *накрыть колпаком* или *нарядить в колпак*? Их сближению препятствует как смысл фразеологизма *под колпаком*, так и его форма. Мюллер ведь имеет в виду не подчинение и не «околпачивание» своих подчиненных, а неусыпный контроль над ними.

В русском литературном языке есть и другое, несколько устаревшее выражение со словом *колпак*. Причем оно используется именно в той же форме, что и выражение, употребленное Ю. Семеновым. «Под колпаком» — так называется IX глава романа О. Форш «Одеты камнем». Речь в ней, однако, идет совсем о другом колпаке, чем у Ю. Семенова: «Пустяк на окне привлек мое внимание: огромный стеклянный колпак, каким накрывается сыр, совсем пустой стоял на светло-желтом мраморе подоконника, и в нем, стучаясь то об одну стенку, то о другую, докучно жужжа, из последних сил билась синяя толстая муха». Под такими стеклянными колпаками не только хранились от мух сласти, сыры и прочая пища, но и предохранялись от порывов ветра свечи, освещавшие дворянские беседки и веранды во время вечерних чаепитий. «Предохранительная функция» таких колпаков легла в основу образности выражений *жить под стеклянным колпаком* или *поставить под стеклянный колпак*. Они характеризуют полную отчужденность, оторванность кого-либо от окружающей среды, подчеркивают стремление человека избежать всяких внешних воздействий «Она (Татьяна Ларина. — В. М.), — пишет Писарев в статье «Пушкин и Белинский», — поставила себя под стеклянный колпак и обязала себя простоять под этим колпаком в течение всей своей жизни». Или у Гончарова во «Фрегате „Паллада“»: «А теперь они (японцы в 1853 г. — В. М.) еще пока боятся и подумать выглянуть на свет божий из-под этого колпака, которым так плотно сами накрыли себя».

Любопытно трансформированное употребление этого оборота в сочетании с абстрактным существительным *любовь*, где стеклянный колпак становится символическим хранилищем чего-то недостижимого и целомудренного: «Любовь — это что-то такое, что недостижимо в стеклянном колпаке, и взять из колпака это может только избранный» (Аврора, 1981, № 11, с. 125).

У некоторых писателей образ стеклянного колпака приобретает особую оттеночность, которая приближает приведенные фразеологизмы к обороту, употребленному Ю. Семеновым. У Достоевского и Горького они используются в качестве устойчивых сравнений и подчеркивают прозрачность стеклянного колпака, т. е. то, что под ним — все на виду. У обоих писателей оборот употреблен для характеристики провинциальной жизни, где вся частная жизнь человека находится «под колпаком» обы-

вателей: «Всякий провинциал живет как будто под стеклянным колпаком. Нет решительно никакой возможности хоть что-нибудь скрыть от своих почтенных сограждан. Вас знают наизусть» (Ф. М. Достоевский, Дядюшкин сон); «Известно, что в провинции живешь как под стеклянным колпаком, — все знают о тебе, знают, о чем ты думал в среду около двух часов и в субботу перед всенощной» (М. Горький, В. Г. Короленко).

Такое употребление как будто приближает нас к толкованию изначального смысла «мюллеровского» выражения. Тем более, что и форма предложных сочетаний *под колпаком* и *жить как под стеклянным колпаком* абсолютно аналогична.

И все же прямо связывать анализируемый оборот с *жить как под стеклянным колпаком* нельзя. Во-первых, последнее сравнение употребительно более или менее индивидуально — не случайно оно относится и у Достоевского, и у Горького к одному и тому же явлению. Во-вторых, несмотря на сходство значений, легко уловить и их различие. *Жить как под стеклянным колпаком* — это, так сказать, быть «пассивно наблюдаемым» кем угодно. А *быть под колпаком у кого-нибудь* — значит находиться под чьим-либо целенаправленным надзором: не случайно сопоставляемые обороты имеют различное глагольное управление. Наконец, у Ю. Семенова выражение *под колпаком* используется как постоянная речевая характеристика гестаповца Мюллера. Это его любимый оборот.

Все это заставляет искать иной источник происхождения данного фразеологизма. И мы находим его, как кажется, в немецком языке. Там есть весьма точные — и формально, и семантически — прототипы «мюллеровского» выражения: *jemanden, etwas unter (in) seine Hut nehmen* 'принимать под надзор', *unter jemandes Hut sein (stehen)* 'находиться под чьей-либо охраной, защитой, опекой, покровительством' и под. (БГ, 303—304; ГГ, 362).

Каков буквальный смысл этих немецких выражений?

Слово *Hut* имеет два омонимичных значения. Одно — 'шляпа, головной убор', в техническом употреблении также 'колпак', 'наконечник'. Второе — 'охрана, защита'. Разумеется, фразеологизмы *jemanden, etwas unter seine Hut nehmen (haben)* и *unter jemandes Hut sein* образованы именно от второго омонима (ср. также *auf den Hut sein* 'быть настороже, на чеку' — Görner 1979, 94). 'Взять под свой надзор' или 'быть под чьим-либо надзором, попечением', следовательно, безобразные по происхождению обороты в немецком языке.

Вместе с тем наличие омонима *Hut* 'шляпа' не могло не отразиться на экспрессивности приведенных немецких выражений. В разговорном их употреблении могла создаваться особая каламбурная двуплановость, т. е. восприятие фразеологизма *unter jemandes Hut sein* и как 'быть под чьим-либо надзором' и как 'быть под чьей-либо шляпой (колпаком)'. Ср. разговорные

выражения *alle unter einem Hut haben* 'собрать, поймать всех' (БГ, 303) или *etwas unter einen Hut bringen* 'увязать разнородные интересы' (Görner 1979, 94; Hannig 1978, 109), где при возможной двуплановости на первое место у слова *Hut* выдвигается уже значение 'шляпа'.

Характерно, что в чешском языке калькированный немецкий оборот *jemanden unter seine Hut haben* воспринимается уже весьма однозначно — с использованием слова *klobouk* 'шляпа': *mít pod kloboukem někoho* (дословно: иметь под шляпой кого-нибудь) значит 'иметь кого-либо в своих руках, держать кого-либо в кулаке' — словом, иметь кого-то «под колпаком» (Z., 162). Кстати, чеш. *klobouk* 'шляпа' этимологически восходит к тому же тюркскому слову, что и рус. *колпак* — точнее, к его форме, близкой к периферийному для русского языка *клубук* (Machek 1971, 258).

Таким образом, выражение *быть под колпаком* и по форме, и по содержанию соответствует немецкому *jemanden unter seine Hut haben*. Такое соответствие похоже на фразеологическую кальку. Калькируя, т. е. дословно переводя немецкий оборот на русский язык, Ю. Семенов, однако, намеренно снижает «высокое» стилистическое звучание оборотов *jemanden unter seine Hut nehmen* и *unter jemandes Hut sein*.

В немецком они значат и 'быть под опекой, покровительством кого-либо'. Эта «опека» в устах циничного шефа гестапо звучит как издевательский эвфемизм. Оригинальность такого фразеологического калькирования заключается и в том, что писатель при дословном переводе с немецкого избирает не стилистически нейтральный русский эквивалент *шляпа* (вместо *Hut* 'защита' и 'шляпа'), а более экспрессивное слово — *колпак*. Этот выбор не случаен: он был подсказан писателю длительной традицией употребления слова *колпак* в русской фразеологии. Ведь, хотя «мюллеровское» выражение *под колпаком* и кажется свежей калькой с немецкого, оно во многом опирается и на русскую поговорку *накрыть колпаком* 'обмануть', и на фразеологизм *жить под стеклянным колпаком*, и в особенности — на сравнение *жить как под стеклянным колпаком* 'жить у всех на виду'. В сущности, можно утверждать, что в данном случае удельный вес заимствованного, калькированного равен удельному весу традиционного русского: ведь именно длительная семантическая эволюция слова *колпак* и сочетаний, в которые он входит, подготовили мгновенную адаптацию этого фразеологизма современным русским языком. Роман Ю. Семенова как бы активизировал тем самым устаревшие обороты с компонентом *колпак*, вдохнул в них новую фразеологическую жизнь.

История оборота *быть под колпаком у кого-н.* может показаться весьма оригинальной и прихотливой уже потому, что его появление в русском языке в какой-то степени обусловлено своего рода «стилистическим произволом» известного современ-

ного писателя. Однако это далеко не так. Наоборот: мгновенное усвоение и популярность этой фразеологической кальки в разговорной и письменной речи показывает, что Ю. Семенов, создавая ее интуитивно, опирался на языковую систему, подсознательно учитывая как «эффект семантической новизны», так и «момент узнавания» этого фразеологизма. Именно в этом — секрет быстрого распространения последнего.

В сущности, история этого выражения достаточно близка к каждому случаю удачного калькирования фразеологизмов. Это можно было бы подтвердить многочисленными примерами подобного взаимообогащения лексико-фразеологических систем. Обратимся, однако, лишь к одному — самому традиционно известному фразеологическому заимствованию.

Речь идет о фразеологизме *быть не в своей тарелке*, заимствованном из французского языка еще в начале XIX века. Механизм этого калькирования в принципе ясен: многозначное французское слово *assiette* из фразеологизма *n'être pas dans son assiette* было вырвано при дословной передаче на русский язык из своей лексической системы и стало восприниматься нарочито буквально, что и создало своеобразный шуточный колорит выражения. До сих пор, однако, не установлено с полной достоверностью первичное значение французского слова *assiette*, ставшего ядром фразеологизма. Современные историки русской фразеологии трактуют это исходное значение чересчур общо — как 'состояние, положение' (Варт., 139—140; Шанский 1971, 194). Это абстрактное толкование вряд ли правильно, ибо известно, что в большинстве случаев истоки фразеологических метафор предельно конкретны и живописны. Не случайно прежде для объяснения смысла этого русского фразеологизма избирали одну из реально-вещественных семантических характеристик французского слова *assiette*. И. М. Снегирев считал, что здесь имеется в виду *assiette du vaisseau*, т. е. положение киля корабля в тех случаях, когда его осадка не позволяет ему пройти по мелкому месту (Снегирев 1831, I, 166). Повторяя эту мотивацию, М. И. Михельсон в то же время сообщает, что *assiette* — это и «место, где сидят; место за столом обозначалось прежде круглым куском хлеба (на который клалось съедобное), а потом — тарелкою (*s'asseoir* — садиться)» (Мих., I, 643). Н. Я. Ермаков считал, что в этом выражении *assiette* означает 'место, прибор за столом' (1894, 38).

Понятно, что исходное значение оборота *быть не в своей тарелке* — проблема не русской исторической фразеологии, а истории французского языка. Поэтому разумнее обратиться к французским источникам. Нужно заметить, что в малоизвестном французском фразеологическом словаре с русскими параллелями, изданном в Одессе, эта проблема давно уже была успешно решена. Его автор А. Пашалри возводит французскую идиому к *assiette* 'посадка, положение тела при верховой езде'.

Первичное значение оборота при такой трактовке — 'потерять равновесие, устойчивость' (Pachalery 1897, 149). В наше время к такой этимологической трактовке самостоятельно приходит и известный специалист по исторической фразеологии французского языка А. Г. Назарян. В подтверждение «кавалерийского» толкования исходного смысла оборота *n'être pas dans son assiette* он приводит и фразеологизм *perdre [son] assiette*, имеющий во французском значение 'потерять равновесие при верховой езде' и переносное — 'растеряться' (Назарян 1968, 24—25).

Такое объяснение французского оборота кажется верным. В какой-то степени оно соответствует конкретно-историческим обстоятельствам заимствования этой идиомы русским языком. Известны свидетельства современников и комментаторов Грибоедова, внедрившего оборот *не в своей тарелке* в русский литературный язык, что этот оборот вошел в употребление после Отечественной войны с Наполеоном (Попова 1976, 107—108). Если эти свидетельства достоверны, то «кавалерийский» подтекст нашего фразеологического каламбура весьма прозрачен. В этом плане любопытно и употребление оборота А. С. Пушкиным. В письме жене 26 августа 1833 года он с юмором пишет о том, как старший ее брат, Дмитрий Николаевич Гончаров, влюбился в графиню Надежду Чернышеву «по портрету» и начал свататься, узнав, что писатель А. Н. Муравьев ему не конкурент: «Видишь, какой плут! и нам ничего не сказал. Муравьев отвечал ему, что скорей он будет монахом, а брат и обрадовался, и ну просить у графини *son coeur et sa main* (ее сердца и руки. — В. М.), уверяя ее письменно *qu'il n'est plus dans son assiette ordinaire* [что он не в своей обычной тарелке]. Я помирал со смеху, читая его письмо, и жалею, что не выпросил его для тебя». Из письма видно, что французский фразеологизм широко употреблялся в языке первой половины XIX века.

Вернемся к лингвистической интерпретации этой фразеологической кальки. *Assiette* в значении 'тарелка', которое было использовано при переводе этого оборота на русский язык, — это лишь омоним, не имеющий никакого отношения к исходному смыслу фразеологизма *n'être pas dans son assiette* во французском. Но в русском выражении этот омоним стал такой же языковой реальностью, как и слово *колпак* вместо *Hut* 'защита' в выражении *под колпаком*.

Естественно, фразеологизм *быть не в своей тарелке* имел большие временные возможности для активной экспансии в литературном русском языке и в живой речи. Так, в литературе прошлого века широкое хождение получила утвердительная форма — *быть в своей тарелке* 'чувствовать себя свободно, раскованно, непринужденно' (Гусейнов 1977, 74—75). Характерна для «врастания» в русскую языковую стихию и постоянная апелляция

ция к внутренней форме фразеологизма, где обыгрывается именно прямое, «русское» значение слова *тарелка*:

В тарелку — в щи — попала муха,
Но.. проявила бодрость духа —
И, сохраняя гордый вид
В малопривлекательной переделке,
Соболезнующим ответить норовит:
— Я просто — не в своей тарелке!
Читатель! Гордый лжив ответ:
У мух своих тарелок нет.

(Эмиль Кроткий, О насекомых).

Особо важным показателем «обрусения» французского оборота является, пожалуй, регистрация его в народных говорах. Здесь, правда, этот оборот подвергается значительной семантической и структурной коррозии: ряз. *по моей (твоей, вашей) тарелке* 'о ком-либо, кто подходит к кому-либо по каким-либо качествам или в каком-либо отношении' (ДС, 556), ирк. *не суйся не в свои тарелки* 'не лезь не в свое дело' (РБ, 333).

Сопоставление условий заимствования оборотов *быть под колпаком* и *быть не в своей тарелке* показывает, что языковой механизм калькирования их в целом одинаков. Различны, конечно, исторические и «технические» условия этого калькирования. Фразеологизму *не в своей тарелке* понадобились десятки лет, чтобы от грибоедовского употребления (Фамусов — Чацкому: «Любезнейший! Ты не в своей тарелке! С дороги нужен сон. Дай пульс — ты нездоров») вырваться на широкие просторы русского литературного языка. Но, даже попав в язык художественной литературы, этот оборот не стал еще полноправным достоянием живой речи, «языка масс» — он до сих пор несет печать некой литературной искусственности. Выражение же *под колпаком*, пущенное в оборот Юлианом Семеновым, сразу же вошло в разговорную речь, было принято ею как «свое», а не «чужое». Несомненно, скорость освоения этого оборота русской речью обусловлена прежде всего новыми средствами передачи информации в наше время. Телевидение, радио, кино — могучие ускорители процессов обновления языковой системы вообще и фразеологической в частности.

История оборотов *быть под колпаком* и *быть не в своей тарелке* подтверждает истину, что заимствование фразеологизмов происходит обычно в виде калек. При фразеологическом калькировании, однако, особое значение приобретает соотношение семантики каждой лексемы, входящей в заимствованное сочетание и обусловленной исторически (Ковтун 1969, 188). Именно различие семантических объемов этих лексем, уходящее своими корнями в самую глубь национальной языковой системы, ведет к тому, что при фразеологическом калькировании почти никогда не рождается устойчивое сочетание, тождественное фразеологизму в языке-источнике. Результат этого процесса — всегда

трансформация, смещение, обогащение, чаще всего связанное с семантическими сдвигами. Нередко такое обогащение ведет к коренной перестройке фразеологизма-прототипа, как это подчеркивает для оборота *стих нашел* В. В. Виноградов: «В некоторых пластах иноязычных заимствований вся семантическая структура овеена русским народным духом, народным миропониманием, естественно, иногда отражающим духовную культуру далекого прошлого» (Виноградов 1971, 164). Так, сквозь призму семантики заимствованные фразеологизмы русифицируются, отрываются от своей исходной лексико-фразеологической среды и врастают в живую ткань национального русского языка.

ИРРЕГУЛЯРНАЯ РЕГУЛЯРНОСТЬ ИЛИ АКТУАЛЬНОСТЬ НЕАКТУАЛЬНОГО

Итак, в поисках причин, порождающих «темные места» в устойчивых словосочетаниях русского языка, мы, начав с заимствования, вновь вернулись к нему. И это не случайно: ведь и загадочное пушкинское *оцуюш кайбас* и понятное на первый взгляд грибоедовское *не в своей тарелке* имеют одно очень важное общее качество. Они инородны в ткани русского языка. Инородность и является источником их непонятности, хотя эта непонятность весьма разная — от абсолютной затемненности смысла и формы до псевдопонятности.

Инородность в системе языка, как мы видели при анализе многих оборотов, не обязательно является следствием заимствования. Еще чаще она порождается отклонением от генеральной линии развития лексической и грамматической системы. Те или иные слова, грамматические формы и синтаксические конструкции в системе языка устаревают или даже отмирают — не случайно некоторые фразеологи (например, Н. Н. Амосова) называют их «некротизмами». Отмирают они, однако, не сразу, и наиболее длителен этот процесс во фразеологии, где происходит своего рода реанимация таких некротизмов. Здесь они переживают свою вторую жизнь, которая зачастую оказывается не менее активной и длительной, чем первая.

Одной из основных характеристик фразеологии вообще, а особенно фразеологизмов с архаическими элементами является «иррегулярность», «неправильность» структуры (Ларин 1959, 31). Эта иррегулярность является весьма мощным ресурсом одного из основных семантических качеств фразеологизма — экспрессивности. Непонятное слово или непривычная грамматическая форма заставляют слушающего или читающего насторожиться, «царапают» его языковое сознание, стимулируют эмоциональную реакцию на передаваемое собеседником сообщение.

Такое стимулирование во фразеологии особенно важно, ибо фразеологизм призван выполнять в языке оценочно-экспрессивную, эстетическую функцию. Вот почему такие «иррегулярные» слова и формы во фразеологии встречаются более чем регулярно.

Как подчеркивает известный специалист по архаизированной фразеологии Р. Н. Попов, обороты с архаичными элементами составляют четвертую часть основного фразеологического фонда русского языка (Попов 1976, 3). Если условно принять, что этот фонд составляют 4 тысячи оборотов, отраженных «Фразеологическим словарем русского языка» под редакцией А. И. Молотова, то в литературном языке мы насчитаем около тысячи таких единиц. Из них, по подсчетам Р. Н. Попова, 650 выражений содержат в своем составе лексические архаизмы, а 300 — морфологические и синтаксические.

Уже одна эта простая статистика свидетельствует об активной роли, которую играют фразеологизмы с архаическими элементами в современном литературном языке. Но числовая характеристика — хоть и наглядная, но далеко не исчерпывающая оценка их роли в языковой системе. Чрезвычайно важна и такая оценка, как частотность употребления этих оборотов, свидетельствующая об их непреходящей актуальности. Парадоксален, но несомненен факт: архаические элементы не только не препятствуют, но наоборот — активизируют употребление соответствующих фразеологизмов в современном языке. «Внутренняя затемненность» как бы подогревает их внешнюю активность, акцентирует на них особое внимание говорящего. Во всяком случае, по частоте употребления обороты типа *тютелька в тютельку*, *быть в ажуре* или *не в своей тарелке*, скорее, выгодно, чем невыгодно отличаются от таких выражений, в которых внутренний образ прозрачен — *сидеть сложа руки*, *пальцем не пошевелить*, *иметь голову на плечах*.

В историко-культурном плане такие фразеологизмы играют также необычайно важную роль, поскольку являются «говорящими» свидетелями и глубины прошлого, и дали диалектного, и широты интернационального. За каждым из архаичных элементов тянется нить либо в славянское ядро русского языка, либо в языковые и культурные зоны, с которыми он вступал в активные контакты.

Эта нить, как мы убедились, далеко не всегда бывает зримой и прочной. Чтобы уловить ее, необходим специальный этимологический анализ, направленный на выявление исходного образа выражения. Стимулом таких поисков также является впечатление непонятности, «темноты» словоупотребления в составе фразеологизма. «Темные словоупотребления неприятны, как пятна на пестрой, яркой и выразительной лексической ткани языка, — подчеркивал один из наших замечательных русистов В. И. Чернышев. — Они портят тексты, затрудняют мышление, наталкивают говорящих и читающих на ложные идеи и заключения» (Чернышев 1970, 303). Долг этимолога — уничтожить эти пятна.

Основные причины появления темных пятен в языке известны.

В первую очередь это «консервирование» языком устаревающих явлений и фактов действительности. Различные реалии быта, социальные институты, этнографические и религиозные представления, отживая, оставляют в языке свои лексические следы. Бывает и так, что для актуального и сейчас понятия в языке появляется новый синоним, который оказывается более конкурентоспособным, чем его предшественник, — такую ситуацию мы наблюдали с парами слов *око* — *глаз*, *чек* — *стража*. В этих случаях на архаизацию влияют уже, скорее, внутренние динамические силы языковой системы, чем внешние, экстралингвистические факторы. Темных пятен особенно много в просторечии, диалектах или профессиональных жаргонах. Собственно говоря, лингвистические загадки и приходят в литературный язык из этих речевых стихий. Чаще всего такие диалектизмы, как *тютелька* или *переплет* (в специализированном значении 'плетеная ловушка для рыбы') никогда и не употреблялись в литературном языке в отрыве от фразеологизмов. Они вошли в его плоть и кровь сразу же в составе соответствующих словосочетаний, оставив свободное употребление слов прерогативой диалекта или профессиональной речи.

Третья из наиболее существенных причин образования фразеологизмов с затемненными словами или значениями — заимствования. В выражениях типа *в ажуре*, *с первого абцуга* или *мозги набекрень* иноязычные элементы *жур*, *абцуг* и *бекрень* пересажены на русскую почву прямо с корнями. Непонятность этих слов и глубинного смысла выражений — непонятность иноязычного. В случаях же типа *под колпаком* или *не в своей тарелке* видимая понятность образа оборачивается псевдопонятностью, и необходимо возвращение к той исконной языковой среде, где этот образ рожден, чтобы его полностью прояснить.

Наконец, важным источником «затемнения» слов является их неверное написание. В. И. Чернышев подчеркивает, что именно нечеткая передача речи «путем графики» приводит к возникновению многочисленных ошибок в тексте (Чернышев 1970, 313—316). Он приводит, помимо прочих, ошибочную запись П. В. Киреевским одной народной песни:

*Конем у ворот шурмовал,
Дубовые вереюшки расшатал.*

Здесь вместо *конем* следует, по-видимому, читать *копьем*, поскольку в одной старинной русской пословице сохранилось именно исконное противопоставление *коня* и *копья*: «Конем воевать, а копьем шурмовать», где *шурмовать* значит 'действовать колющим оружием, фехтовать'. Мы уже видели, как сложно отличить ошибочное от правильного в таком древнем тексте, как «Слово о полку Игореве». Работа текстолога поэтому сродни археологическим раскопкам: необходимо терпеливо снимать слой за слоем, чтобы докопаться до изначальной древнейшей культуры.

При таких «раскопках в слове» лингвист-археолог должен быть уверен, что за каждым очередным культурным слоем кроется еще один — самый-самый... При этом языковые слои не просто накладываются друг на друга, — они проникают друг в друга, становятся смешанными. В результате границы между словами стираются, ассоциативно-логические связи затемняются, сочетание слов делается жестким, неразложимым, а оттого и непостижимым. «Едва ли можно оспаривать тезис, что все «неразложимые словосочетания» (идиомы, фразеологические выражения) явились в результате ряда деформаций словесного выражения мысли, когда-то вполне ясного, недвусмысленного и конкретного, отвечавшего нормам живого языка и по грамматическому строению, и по лексическому составу, и по семантическому содержанию, — писал Б. А. Ларин. — Семантическая слитность, целостность образуется раньше, скорее. Для „созревания“ грамматической неразложимости нужны века» (Ларин 1956, 212). Снимая эти вековые напластования, мы фактически и восстанавливаем нормы того живого языка, в недрах которого формировался исходный фразеологический образ.

Восстановление такого образа — не праздное занятие. Это углубление в культуру и быт народа, создавшего наш язык, это постижение народного духа и народной философии. Кроме этой общекультурологической задачи, «копание в словах» имеет и более прагматическую, прозаическую цель. Эта цель — борьба за культуру речи. Не случайно вопрос «Правильно ли мы говорим?» часто решается именно на этимологических ристалищах. Мы еще неоднократно увидим, каким способом разрешаются споры фразеологов (например, спор о том, куда попал злополучный кур — *во щи* или *в ёщип*) и как разрешение спора влияет на узаконение той или иной нормы произношения или написания.

Но конечно же, кроме возвышенной лингвофилософской задачи и прагматической цели постижение истоков непонятого в языке заманчиво и просто потому, что человеку свойственно стремиться к разгадыванию загадок. А языковые загадки попадают ему с самых первых дней его «словесной» жизни. Осваивая новые слова, вчитываясь в специальную терминологию, сталкиваясь с непривычными оборотами и предложениями, мы постепенно отодвигаем все дальше и дальше барьер непонятности. Преодолеть же этот барьер в языке можно, лишь докопавшись до самого «тла».





ГЛАВА III ЯЗЫЧЕСТВО В ЯЗЫКЕ

Мифологические представления и фразеология

ВОРОНА, БОГ И КУСОЧЕК СЫРА

Читаем сыну крыловскую басню «Ворона и лисица». Он впервые слышит эту древнюю притчу и, быть может, впервые познает мудрое назидание о том, что, поддавшись грубой лести, можно проворонить все на свете. Слушает, живо — как все дети — реагируя на разворачивающиеся события. Раздается финальное: «Сыр выпал — с ним была плутовка такова».

Мальчик вздохнул и задумался. Видно, что ему жаль простоватую Ворону, которую так ловко провела за нос, а точнее — за клюв, коварная Лисица. И вдруг лицо его освещает луч надежды, и он спрашивает:

— Папа, а правда о н ей еще сыра пришлет? Ведь Ворона хорошая, она никого не обманывает!..

Теперь уже приходится задумываться мне:

— Кто — о н?

— Ну, этот самый, к о т о р ы й ей послал сыр.

Тут я понимаю, что сын просто по-своему, дословно интерпретирует зачин басни о том, как «Вороне где-то бог послал кусочек сыру». Понимаю, что бог для него — нечто вроде доброго дяди, который за хорошее поведение Вороны прислал ей

в подарок злополучный продукт. А поскольку доброта и бесхитростность в соответствии с законами сказки должны вознаграждаться, то надежда на то, что он ей пришлёт еще один кусочек, вполне реальна. Понимаю и то, что послал он (с точки зрения сына) этот сыр тоже по-современному, скорее всего в посылочном ящике, в который укладывают обычно подарки для внука дедушка с бабушкой. Так миф неожиданно становится реальностью, и я с тревогой жду следующего детского вопроса:

— Папа, а кто он такой, этот бог?

Что я ему отвечу?

Что бога нет — в чем я, как атеист, абсолютно убежден? Но как тогда объяснить появление сыра у Вороны? Ведь если пуститься в лингвистические рассуждения о том, что сочетание слов *бог послал* — всего лишь фразеологизм, который мы употребляем, не задумываясь над значением входящих в него слов и воспринимая его как нечто целостное ('случайно нашел'), — рассеется очарование сказки.

Что бог — это некое фантастическое существо, по суеверным представлениям, управляющее миром и оказывающее помощь, если молиться и упрашивать? Такое объяснение, конечно, впишется в мир басни и сказки, где, как хорошо знают дети, встречается самое фантастическое — от говорящих животных до летающих ступ с бабой Ягой. Но оно не раскроет сущности мифа о боге и не даст впечатления о многообразии «лика божьего» у разных народов, в разных религиях и культурах.

Может, лучше всего ответить статьей из словаря атеиста, где бог определяется как «верховная сущность, наделенная высшим разумом, абсолютным совершенством, всемогуществом, сотворившая мир и управляющая им», в которой, по христианским представлениям, воплощаются такие общечеловеческие понятия, как истина, добро и красота (КСА, 36)? Но для кусочка сыра, выпавшего на долю несчастной Вороне, такое толкование, пожалуй, несколько тяжеловато и выпренно. Представляю себе подстановку его в текст басни: «Верховная сущность, наделенная высшим разумом и сотворившая мир, послала где-то Вороне кусочек сыру...». Как-то не по-крыловски...

Сын, однако, так и не задал ожидаемого мною вопроса о боге. И, как говорится, — *слава богу*. Но, быть может, именно в тот вечер у меня и появилось желание написать эту главу.

В нашем языке, как и в языках всех без исключения народов, сохранилось немало следов древних представлений о боге, о Вселенной, о первопричинах появления всего сущего на земле. Как бы далеко ни уходила цивилизация, оставляя за собой эти наивные мифологические представления, они не покидают нашу речь, а переосмыслиются, «перекрашиваются под современность», приобретают другое семантическое и стилистическое обличье.

Трудно перечислить все русские выражения, пословицы и поговорки, в которых смыслообразующим ядром является всего лишь одно слово — *бог*. И далеко не всегда можно, расшифровывая их, подставить — как и в строки басни — обобщающее словарное толкование «некая высшая сила, верховное существо, стоящее над миром»: *слава богу, бог знает что, бог вестъ, не дай бог, царь и бог, ради бога, ни бже мой...* Это слово растворилось в сплаве всего словосочетания, начисто оборвало семантические нити, связывавшие его некогда с мифологией, и живет современной жизнью в век покоренного атома и космонавтики.

Напрасно поэтому лексикографы, суеверно опасаясь упреков в религиозном рвении, ставят порою помету-эпитафию при таких словах и выражениях. Так, в Большом академическом словаре оборот *С богом!* характеризуется как «устаревшее», сопровождаясь пушкинской цитатой:

Раздался звучный глас Петра:
«За дело, с богом!»

(Полтава)

Это русское пожелание удачи и успеха — такое же, как и наше *спасибо*, «сплющенное» из подобного же «пожелательно-го» словосочетания *Спаси бог!* — рано еще списывать в исторический архив. Не случайно в повести одного современного автора — Вячеслава Веселова «Тревога» этот оборот употребляют наши советские летчики: «На развороте я вижу, как взлетают самолеты нашей группы. Сейчас они наберут высоту и займут место в боевом порядке.

— Командир, — подает голос Левчук, — все ведомые на месте.

И, как выстрел, командирское:

— Курс! Ну двинули, *с богом!*» (В. Веселов. Путешествие. М., 1979, с. 181).

И удивляться тут нечему. Ведь пример такого употребления некогда «освященных» религией слов и выражений нам дают и те, кто имеет все возможности убедиться в справедливости атеистических представлений, — космонавты. 11 октября 1980 года после 185-дневного пребывания на орбитальной научной-исследовательской станции «Салют-6» приземлился наш героический экипаж — командир корабля Леонид Попов и бортинженер летчик-космонавт СССР Валерий Рюмин. Корреспонденты задали В. Рюмину традиционный вопрос:

— Вы рады, что вернулись на землю?

— Г о с п о д и! Конечно же! — ответил он.

Языковые «пережитки» мифологических представлений — естественное явление. Язык не просто консервирует такие «пережитки», а семантически обновляет, переосмысляет их — именно поэтому они так долго и бережно сохраняются в его живой

ткани. Метафорическая жизнь многих слов и выражений позволяет аккумулировать в языке многие факты духовной культуры, о которых мы бы никогда и не догадались, если бы то или иное слово или выражение не служило зарубкой в нашей национальной памяти. Именно поэтому Л. В. Успенский в специальной статье «А, ей-богу, можно», опубликованной в журнале «Наука и религия» (1965, № 4, с. 62—66), счел необходимым решительно высказаться против гонения на слова и обороты, восходящие к религиозным представлениям.

Возвращение к «мифологическим корням» таких слов и оборотов позволяет увидеть за мифами реальный, весьма суровый мир в котором жили наши предки. Ведь в конце концов самые фантастические мифы — лишь отражение реальной действительности. «...Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— писал Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге»,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных». И далее он рисует краткую историю религии, прошедшей путь от простого олицетворения природы — через «многобожье» — к созданию мифа о едином творце мироздания — боге: «В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения... Но вскоре, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы,— силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил. На дальнейшей ступени развития вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на *одного* всемогущего бога, который, в свою очередь, является лишь отражением абстрактного человека. Так возник монотеизм» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, 328—329).

Язык, сохранивший следы различных этапов мифологического освоения природы и общества человеческим сознанием, в сущности, и сам является собой многослойный миф. Отслаивая пласт за пластом этого мифа, мы постепенно проникаем в глубины древнего мировоззрения и получаем возможность взглянуть на жизнь наших предков их собственными глазами.

Именно историко-этимологические экскурсии прямо указывают на «материальные» истоки мифологии. Древнейшим славянским наименованием божества является слово *бог*. Его «вышние» обозначения — *творец, всевышний, вседержитель,*

вышний, предвечный — появились уже позднее, в лоне христианского учения о едином боге. Если же углубиться в этимологические недра слова *бог*, то мы увидим, что оно связано с такими славянскими словами, как рус. диал. *збѣжъе*, укр. *збіжся*, бел. *збѣжже*, пол. *zboże* 'добро, достаток, богатство, зерновой хлеб'; чеш. и словацк. *zboží, zbožie* 'имущество, товар', верхнелуж. *zboże* и нижнелуж. *zbožo* 'скот, имущество' или с санскр. *bhāgas* 'благо, счастье, благосостояние' и далее — др.-инд. *bhagaṇ* 'богатство, счастье'. Первоначальное значение слова *бог*, следовательно, 'тот, кто наделяет материальными благами, богатством и счастьем'. Собственно, и русские слова *богатый, богатство* — однокоренные с *бог* — до сих пор еще явно сохраняют следы этого древнейшего «материального» значения. «Одевающая» функция бога подчеркивается и в различных фразеологических выражениях или пословицах: *дай бог, не дай бог; бог дал — бог взял*.

Как видим, этимологический экскурс вернул нас вновь к басне И. А. Крылова. Оказывается, дословное детское восприятие фразы о боге, пославшем Вороне кусочек сыру, не так уж и далеко от своей исконной мифологической истины. Ведь действительно для понимания выражения *бог послал* самое главное — именно «одевающая» функция бога. Не случайно И. Ильф и Е. Петров, заострив эту функцию, высекают из оборота *чем бог послал* сатирическую искру: «Застенчивый Александр Яковлевич тут же, без промедления пригласил пожарного инспектора пообедать *чем бог послал*».

В этот день *бог послал* Александру Яковлевичу на обед бутылку зубровки, домашние грибки, форшмак из селедки, украинский борщ с мясом первого сорта, курицу с рисом и компот из сушеных яблок» (Двенадцать стульев).

В традиционном, крыловском «бог послал» — и какое-то везенье: в славянской мифологии (МНМ, 450—456) находим постоянную переключку между словами *бог* и *доля*. (Доля — воплощение удачи, счастья, которое даруется божеством.) И в то же время — оттенок какой-то случайности этого везенья, его «незапрограммированности»: неудивительно, что не успел бог послать сыр, как тут же Ворона его и лишилась.

Размышляя над загадкой «божьего провидения», поставленной сыном, я наткнулся еще на одну мифологическую проблему. Сюжет басни о вороне и лисице очень древен. Эту басню рассказал еще язычник Эзоп, поклонявшийся не одному, а множеству богов древней Эллады. Какой же именно из них мог послать Вороне кусочек сыру?

Оказывается, у Эзопа не было ни сыра, ни бога, ни — строго говоря — вороны. Его басня начинается просто: «Ворон унес кусок мяса и уселся на дереве. Лисица увидела, и захотелось ей заполучить это мясо...» Далее рассказывается уже знакомая нам история, завершающаяся краткой моралью более широкого

охвата, чем у Крылова: «Басня уместна против человека неразумного»¹.

Сыр появляется гораздо позже — в басне великого французского баснописца Жана де Лафонтена (1621—1695) «Ворон и лисица» в которой стихотворно пересказывается эзоповский сюжет:

Дядюшка ворон, сидя на дереве,
Держал в своем клюве сыр.
Дядюшка лис, привлеченный запахом,
Повел с ним такую речь:
«Добрый день, благородный ворон!»
(перевод М. Л. Гаспарова)

Русские поэты в своих переводах в основном ориентировались именно на басню Лафонтена, хотя им по-разному удалось передать изящную куртуазность французского Ворона. Однако ни у одного предшественника Крылова сыр Ворону не посылается божеским провиденьем. Вот как передает начало лафонтеновской басни В. К. Третьяковский:

Негде ворону унести сыра часть случилось;
На дерево с тем взлетел, кое полюбилось.
Оного лисице захотелось вот поесть;
До того домочься б, вздумала такую лесть...

У А. П. Сумарокова уже вместо Ворона появляется Ворона, но сыр по-прежнему она добывает себе сама:

И птицы держатся людского ремесла:
Ворона сыру кус когда-то унесла,
И на дуб села.

И только «дедушка Крылов», выходит, переводя Лафонтена, использовал русское выражение *бог послал*. Как и все у него, это перелицовывание старого басенного сюжета на русский языковой лад было не просто стилистической правкой, но коренной национальной переработкой. Причины ее объяснил Л. В. Щерба, который в течение целого учебного года вел в середине 20-х годов семинар на словесном отделении при Институте истории искусств. Тема семинара — «Сопоставление басни Лафонтена и Крылова „Ворона и лисица“». К сожалению, этот курс так и остался неопубликованным. Но, по воспоминаниям проф. Е. М. Иссерлин, которая его слушала, это был один из первых опытов лингвостилистического комментирования текста. Блестящий знаток французского языка и французских реалий, Щерба комментировал каждую строку, каждое слово и выражение сопоставляемых текстов, обращая внимание на „мелочи“,

¹ Здесь и ниже переводы басен даются по изданию: Классическая басня/Сост., подготовка текста, примечания М. Л. Гаспарова и И. Ю. Подгаецкой. М., 1981.

которые ярко характеризовали французский и русский быт. По сути дела, это было лингвострановедческое комментирование текста.

Именно с лингвострановедческих позиций Л. В. Щерба и объяснил, почему французский Ворон у Лафонтена просто держит в клюве сыр, сидя на дереве, в то время как русская Ворона у Крылова получает его от самого господина бога. Дело в том, что сыр у французов издавна был пищей общераспространенной, его ели и крестьяне, и простые горожане, и знать. Каждая провинция имела свои сыроварни, свои «фирменные» сыры. Вот почему нет ничего удивительного в том, что французский «дядюшка Ворон» «держал в своем клюве сыр»: для него это было столь же обычной находкой, как для эзоповского ворона — кусок мяса.

Что же касается русской Вороны, то во времена Крылова ей пришлось бы долго летать по городам и весям, чтобы «унести сыра часть» — как у Тредиаковского и Сумарокова: сыр — правда, такой сыр, к которому мы привыкли сейчас, — был тогда продуктом заморским, редким, и ели его лишь знатные да богатые. Слово *сыр*, хотя и древнее, праславянское, обозначало искони на Руси творог: именно так это слово толкует В. И. Даль, добавляя «страноведческую» справку о приготовлении русского «сыра»: «квашеное молоко ставится в печь, и со свернувшейся гущи отцеживается сыворотка» (Даль, IV, 376). Таким сыром-творогом могли питаться русские деревенские крестьяне и городское простонародье. Как раз о таком сыре идет речь во всем известном русском сравнении, характеризующем привольную и сытую жизнь, — *как сыр в масле кататься*. Согласитесь, однако, что такой сыр ни одна птица, да тем более разиня Ворона, в клюве «кусом» или «кусочком» удержать бы долго не смогла. То же, что мы сейчас называем сыром, еще в прошлом веке уточнялось эпитетом *немецкий*: по определению В. И. Даля, «сыром зовут немецкий сыр, выделанный из парного молока, соленый и просушенный, кругами» (IV, 376). В Россию возили такие «немецкие» сыры, как швейцарский, английский, итальянский, голландский, французский. До сих пор еще различные наши отечественные сыры сохраняют в своих названиях уточняющие эпитеты типа *голландский*.

Но обратимся вновь от «сыра насущного» к богу, пославшему его нашей Вороне. Л. В. Щерба своим лингвострановедческим комментарием тонко объяснил, почему Крылову понадобилось выражение *бог послал* для характеристики данной ситуации. Ворона в то время могла бы найти «кусочек сыру» лишь по счастливой случайности, поскольку русские крестьяне его и видом не видывали, и нюхом не нюхивали. А именно в этом обороте, сохранившем символику «одевающей» функции бога, и есть, как уже говорилось, оттенок случайного везенья, который был так важен для русского баснописца. Благодаря

всем семантическим регистрам этого выражения басня стала подлинно народной и ярко национальной. Именно так — как поучительную русскую сказку «дедушки Крылова» — ее и воспринимают наши дети.

БОГИ, ИДОЛЫ, КУМИРЫ И БОЛВАНЫ

Русское слово *бог* в большинстве наших выражений отражает монотеистическое представление христиан о единственном и всемогущем создателе Вселенной. И крыловское *бог послал* не исключение, хотя, как мы видели, здесь исконное, «языческое» значение этого слова вполне уживается с православнохристианским. В этом частном факте — одно из проявлений русского «двоеверия», органического симбиоза языческих и христианских представлений, ведущего свое начало со времен крещения Руси в 988 году при великом князе Киевском Владимире Святославиче.

Немало в русском языке и таких устойчивых сочетаний и образных оборотов, которые явно опровергают «изнутри» христианские семантические напластования и возвращают нас именно к языческим представлениям о богах. Восклицания *Бог мой! Боже мой!* и устаревший ныне оборот *Счастлив твой бог!* (эти слова говорили человеку, избежавшему несчастья или наказания) сохраняют явные следы прежнего многобожия, характерного для язычников. Дословное содержание таких выражений, в принципе, недалеко от языческой иерархии больших и малых богов, в соответствии с которой каждый род, семья или даже отдельный человек имели своего собственного кумира. В одном только Риме, например, насчитывалось несколько миллионов лишь домашних божков разного калибра. Каждый язычник, следовательно, имел реальную возможность обращаться словами *Мой бог!* именно к своему божеству.

Языческое содержание слова *бог* в русском языке точно отразил В. И. Даль, оговоривший, правда, из опасения перед церковниками, что такое понимание связано с общением русских с другими народами: «Богом называют также вообще высшее существо, по понятию того народа, о коем говорится, а потому *боги* мн. означает и мнимых создателей и управителей вселенной, у различных идолопоклонников, и самые идола или истуканы их зовутся богами, божками, божествами» (Даль, I, 103). Иллюстрации к этому толкованию, сплошь взятые из народной речи и представляющие собой прежде всего исконно русские пословицы и поговорки, явно свидетельствуют о том, что перед нами следы прежде всего русского, а не иноязычного идолопоклонения: *Где жить, тем богам и молиться; Не гони бога в лес, коли в избу влез; Каков бог, такова ему и свеча; Что тому богу молиться, который не милует.* Есть среди далевских иллюстраций и поговорки, равно высмеивающие и православного бога, и языческих божков: *Не тому богу попы наши*

молятся 'чтут мамона', Плохого бога (идола) и телята лизнут; Всем богам по сапогам; Карманный бог помилует 'откуплюсь'.

Причину такого сосуществования христианского и языческого представлений о боге, столь противопоставленных друг другу идеологически, можно объяснить постепенностью перерастания и вrastания одной мифологии в другую. Акад. Б. А. Рыбаков, исследовавший эти представления как «языческий комплекс», подчеркивает своеобразный характер его эволюции: «Новое не вытесняет старого, а наслаивается на него, добавляется к старому. Анализ показывает, что в сумме религиозных представлений позднейших эпох обязательно присутствуют в том или ином виде представления предшествующих эпох. Они могут быть ослаблены, отодвинуты на второй план, несколько трансформированы, но остаются ощутимыми почти до наших дней» (Рыбаков 1974, 4). Это «ощущение» исходного язычества в древнейшем наименовании бога у славян лучше всего и сохраняется в языке.

Реконструкция славянских языческих культов, разумеется, не может быть сведена лишь к этимологическим экскурсам, хотя — как показали работы таких крупнейших специалистов по славянской мифологии, как А. Брюкнер (Brückner 1918; 1924), В. В. Иванов и В. Н. Топоров (1965; 1974), Н. И. Толстой (1974; 1976) и др., — именно языковая материя здесь является наиболее весомой, нередко даже самодовлеющей информацией. Исследование мифологии — комплексная задача, требующая объединенных усилий лингвистов, археологов, историков, этнографов и фольклористов. Решать ее можно двумя направлениями реконструкции языческих культов: с одной стороны, обращаясь к разного рода описаниям древнейших языческих представлений индоевропейских народов, сопоставляя их со славянским материалом; с другой — изучая фольклорные источники, исследуя языческие «рудименты» народных культов святых, канонизированных православной церковью (Успенский 1982, 3). Идя вторым путем, например, проф. Московского университета Б. А. Успенский раскрыл сложное взаимодействие языческого и христианского начала в культе святого Николая (Николы) на Руси.

Никола в русском религиозном сознании занимал исключительное место и приближался по степени почитания к богородице и даже к самому Иисусу Христу. Иностранцы, прибывавшие на Русь в XVI—XVIII веках, единодушно отмечали, что Николе поклоняются, как самому богу, а Николин день считается важнейшим праздником, предпочитаемым даже Пасхе. Именно «инородцы» начали именовать этого святого «русским богом». В «Летописи московской» Мартина Бера (1612 г.), например, повествуется об одном австрийце, который прибыл в Москву во времена Бориса Годунова, «перекрестился, отрекся

от своего бога, которого из детства исповедовал... и поклонился русскому богу Николаю [der Gott Nikolaus]».

В разного рода быличках нередко рассказывается об «иноверцах» (татарах, бурятах и др.), которые спасались от утопления или от медведя именно потому, что вовремя воззвали к «русскому богу». Эта «спасительная» функция Николая породила пословицу *Велик бог русский* или *Русский бог велик*. Б. А. Успенский, сообщая эти и многие другие факты, предполагает, что выражение *русский бог* возникло в «инородческой» среде и лишь потом стало употребляться самими русскими.

В народном обиходе пословица *Русский бог велик*, первоначально употреблявшаяся «на полном серьезе», приобрела со временем и особый ироничный оттенок, который очень тонко передал В. И. Даль в своих «Червоно-русских преданиях»: «Шкворень брички моей пополам... как вдруг — великий бог русский! — идет по дороге цыган, коваль».

Здесь — явный намек на известную народную пословицу, выросшую из выражения *русский бог* путем его шутливого развертывания: *Русский бог — авось, небось да как-нибудь*. Именно с таким пословичным подтекстом употребил оборот *русский бог* в одном из своих стихотворений П. А. Вяземский:

Бог ухабов, бог метелей,
Бог проселочных дорог,
Бог ночлегов без постелей,
Вот он, вот он, русский бог
(1854 год).

В этой способности шутить над своими богами, даже над столь высокочтимым на Руси «русским богом», как Никола, проявляется сила народного характера, нередко сочетающего готовность верить с бесшабашным безверием. Корни такого «двоеверного безверия» уходят в далекое языческое прошлое, когда славяне, как и все языческие народы, поклонялись идолам и кумирам.

Сравнения *как идол, как истукан, стоять идолом, сидеть истуканом* и обороты *сотворить себе кумир, возводить кого-либо в кумир* мы сейчас воспринимаем лишь в переносном смысле. В старославянских же текстах, откуда все эти слова пришли в русский язык, они были наполнены конкретным языческим содержанием и обозначали статуи, изваяния славянских богов и божков.

Из этой мифологической «троицы» (*идол, истукан, кумир*) лишь одно наименование — исконно русское. Слово *идол* в старославянский язык попало из греческого, где оно буквально значит 'образ, подобие, изображение' (ср. слова того же корня — *идея, идиллия*). *Кумир*, скорее всего, принесли на родину Кирилла и Мефодия турки-булгары царя Аспаруха (643—701), а сами они, в свою очередь, позаимствовали это слово из ала-

но-осетинского *gumeri*, *goymīri* 'великан', 'дубина', 'идол'. Отголоски этого слова сохранились в языке потомков волжских булгар — в чувашском *кумеркке* 'туловище', *кумерккелё* 'толстый' и др. (Львов 1965; 1969, 182). (Кстати, заимствованы и еще два 'старославянских' обозначения идолов: тюркское *блѣванъ* и древнескандинавское *стодѣ*.) И только слово *истукан* произведено от исконно славянской основы: это причастная форма от *истукати* 'резать, лить из металла', т. е. 'вырезанная или отлитая статуя языческого бога'. Видимо, слово *истукан* первоначально служило своего рода переводом или толкованием заимствованного *идол*, поэтому в древнерусских памятниках XI века оно чаще употреблялось как причастие *истуканьный* 'изваянный' то в сочетании с существительным *бес*, то параллельно с синонимом *идол*: «Не поклонистася истоуканьнымъ бѣсомъ»; «Не поклонься истоуканнымъ, колѣноу же не прѣклонъ идоломъ» (Ср., I, 1155). Точно так же синонимическая пара *идол* — *истукан* употребляется и в древнейших русских словарях — азбуковниках. В одном из них, исследованном проф. Л. С. Ковтун, находим такое определение сочетания *идоли истуканіи*: «Стуканное наричется, еж что сотворено в мѣди или сребрѣ: идоли истуканіи, рекше дутыя, извну бо видятся идоли сребрены и златы, а середина их пуста, понеже спаянием сотворено; инии же глаголют быти истуканное, еж что съчивом из древа истесано или сребряно что выбоичатое, но убо ино есть истукан і ино истесан, і ино выбоичат, і ино испаян» (Ковтун 1977, 88).

Как видим, автор этого азбуковника — сторонник дословного понимания слова *истукан*: он связывает его только с глаголом *истукати* 'отлить из металла полую статую', а *идолов*, вытесанных из дерева, предлагает называть, соответственно, *истесанными*. Следовательно, можно предположить, что слово *истукан* образовалось из сочетаний вроде *истукан идол*, *истукан бѣс* с помощью эллипсиса существительных. Главное же — из многих подобных текстов древнеславянских памятников видно, что вся мифологическая «троица» слов — это обозначения славянских языческих богов, подобные обозначению Николы ино-странцами.

Это и понятно: ведь со введением христианства на Руси перед священнослужителями встала довольно трудная терминологическая проблема — отделить словесно христианское понятие о боге, едином и вездесущем, от многобожия языческого. Для обозначения «вседержителя», естественно, было использовано знакомое и близкое славянам слово *бог*, в какой-то мере соответствовавшее мифологическому понятию бога у христиан. Вводить здесь греческое слово «теос» было практически невозможно, ибо тогда само понятие христианского бога могло показаться новокрещеным столь же чуждым и иноплеменным, как и это слово. Идеологическое воздействие на древних киевлян

тем самым было бы значительно ослаблено. Называть же по-прежнему словом *бог* и те языческие божества, которые были повержены христианством, было уже с точки зрения монотеизма невозможным. Вот почему для языческого пантеона старославянскими первоучителями и были, по-видимому, избраны греческое *идол*, болгарское *кумир* и славянское описательное *истукан*. В этой «иноязычности» и «описательной эфемерности» наименований — подчеркивание чужеродности и второстепенности языческого пантеона.

Такой взгляд на языческих богов исходит из Библии, где апостолы и отцы церкви называют их бесами. Е. В. Аничков, посвятивший истории язычества в Древней Руси специальное исследование, подчеркивает, что такое отношение вело к замалчиванию имен богов: само их упоминание считалось грехом против церкви. Основанием для этого был призыв Иисуса Навина — помощника и преемника ветхозаветного пророка Моисея: «Не вспоминайте имени богов их», а также слова псалма: «Не упомяну имен их устами моими» (Аничков 1914, 107—109).

В то же время в Древней Руси существовал и другой взгляд на языческих богов, в соответствии с которым они первоначально были простыми людьми, а потом, по законам культа предков, их обоготворили. Такое «спокойное отношение к языческим богам» характерно, например, для «Слова о полку Игореве», автор которого не боится называть их своими именами и поэтически воспевать (Лихачев 1978, 29—30).

Церковный взгляд на язычество, однако, в древнеславянской литературе возобладал, и славянские волосы, перуны и даждьбоги перестали быть богами, имеющими древние звучные имена, и превратились в безымянных «истуканных бесей» и идолов, с которыми неутомимо боролось русское православие.

Как же выглядел языческий пантеон на Руси в канун решающего сражения единобожия с многобожием?

Ответ на этот вопрос находим в «Повести временных лет», как, впрочем, и во многих других исторических и археологических памятниках.

980 год. Владимир Святославич завоевал великокняжеский «стол» в Киеве. Стремясь политически объединить Русь под началом своего стольного града, он создает здесь языческий пантеон Древней Руси. На Перуновом холме (там, где сейчас пересекаются две киевские улицы — Владимирская и Десятинная) он повелевает поставить кумиры шести богов: Перуна, Хорса, Даждьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши. Каждый из них был, как предполагают историки (например, Е. В. Аничков, Я. Е. Боровский, Б. А. Рыбаков), главным божеством восточнославянских племен — полян, древлян, северян, ильменских словен, дреговичей и кривичей.

С точки зрения христианского летописца такое укрепление и «укрупнение» языческого пантеона, конечно же, оценивалось

отрицательно. Ведь вместо жертвоприношений одному Перуну, который почитался в Киевской Руси как высший бог, после создания «шестибожьего» святилища жертвы киевлян умножились соответственно количеству кумиров. Летописец повествует об этом событии так: «И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили к ним своих сыновей и дочерей, а жертвы эти шли бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими. И осквернилась кровью земля Русская и холм тот» (цит. по: Боровский 1982, 45).

Племенная «приуроченность» каждого из этих шести богов, конечно, не означала, что другие славянские племена его вообще не признавали. Языческая вера зиждется именно на совмещении богов разных по значимости, функциям и «калибру». Просто один из членов пантеона считался основным патроном племени, а другие — подчиненными. Об этом свидетельствуют не только языческие капища одним и тем же богам на самых разных территориях (например, святилище Перуна было и в Новгороде), но и распространение наименований божества. Так, восточнославянское название Дажьбога перекликается с Дабом у южных славян и Дачьбогом — у западных.

О каждом из таких мифологических наименований существует огромная литература, где порою весьма противоречиво и полемично трактуется функция или локальная приуроченность того или иного языческого божества. Тем не менее в целом роль перечисленной летописцем языческой «шестерки» достаточно определена. Поскольку, по словам Ф. Энгельса, «стремление к олицетворению создало повсюду богов» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, 639), то и киевский пантеон не был в этом отношении исключением.

Каждый бог здесь в какой-то степени продолжал еще служить символом основных природных стихий, которые были столь важны для повседневной жизни славянских земледельческих племен, а тем самым преломлялись и в их духовной жизни. Не случайно Перун у летописца стоит на первом месте и является центральной фигурой пантеона, даже холм, на котором поставлены и остальные боги, носит его имя. Этот бог, так же как и его балтийский «родственник» Перкунас, был, с одной стороны, божеством грозы и молнии, «распределителем дождя», от которого зависело плодородие, а с другой — богом войны и оружия. Хорс и Дажьбог — божества, связываемые с солнцем (хотя, возможно, первое из них именovalo ночное, а не дневное светило), о чем напоминает их поэтическое наименование в «Слове» — Стрибожьи внуки (Стрибог — бог солнца), веющие стрелами с моря. Этимология и функция Симаргла неясны уже потому, что даже написание его имени в летописях отражает

большой разнбой — *Симаргел*, *Семурел*, или *Сим* и *Рьгел*. Ясно только, что это было наименование божества одного из племен, подвластных Владимиру Красно Солнышко.

Единственной представительницей божеского «прекрасного пола» в этом пантеоне была Мокошь, имя которой связано с *мокнуть*, *мокрый*. Она олицетворяла женское начало природы, была божеством воды, дождя, грозы, а значит — плодородия, т. е. выступала как бы в качестве «лучшей половины» Перуна. В то же время она покровительствовала женским ремеслам, в первую очередь прядению.

Как же выглядели эти «великие боги» славян?

Частично на этот вопрос отвечает и летописец, описывающий деревянную статую Перуна с серебряной (возможно, намек на старшинство, седину) головой и золотыми усами. В Густынской летописи (украинская летопись начала XVII в.) находим дополнение к этому описанию: у Перуна были железные ноги, глаза — из самоцветов, а в руке он держал каменную стрелу, осыпанную яхонтами. Несколько иной вид имел кумир Перуна в новгородском капище этого бога. Он стоял на высоком холме левого берега Волхова, держа тяжелый дубовый посох и глядя на восток. Вокруг статуи горело восемь костров.

К сожалению, о величине Перуна и других славянских кумиров из письменных и археологических источников почти ничего узнать нельзя: деревянные изваяния не выдержали испытания временем. Быть может, они были столь же колоссальных размеров, как знаменитый Колосс на глиняных ногах — истукан, приснившийся царю Навуходоносору, о чем рассказывает Библия? Ведь само прилагательное *колоссальный* стало оценкой всего исключительно большого и чрезмерного.

Истукан, приснившийся Навуходоносору, в чем-то схож с описанными нашими летописцами идолами Перуна — как, впрочем, схожи с ним любые языческие идолы: «Огромный был тот истукан, в чрезвычайном блеске стоял он пред тобою [Навуходоносором], и страшен был вид его. У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные» (Книга Даниила, 2, 31—34).

В отличие от славянского идола Громовержца-Перуна, самым местом этого библейского исполина оказались глиняные ноги. Как известно, камень, оторвавшийся от горы, неожиданно ударил истукана по глиняным ногам, раздробил их, и все драгоценные и недргоценные металлы, из которых он был «истукан», обратились в прах и были развеяны ветром. Камень же, подкосивший этого первого в истории колосса, превратился в огромную гору и наполнил всю землю. Сон оказался «в руку», ибо такой богатый и могучий колосс, как Вавилонское царство, правителем которого и был Навуходоносор, действительно

вскоре пало под напором персов. Пало царство, развенчаны библейские мифы, но выражение *колосс на глиняных ногах* (в русском языке относительно поздний интернационализм) продолжает жить во многих современных языках, напоминая об исполине, приснившемся вавилонскому царю.

Конечно, наша фантазия готова представить и кумиров киевского пантеона в виде таких же могучих исполинов. Однако размеры их, пожалуй, были гораздо менее величественны, чем может показаться. Деревянные статуи не сохранились, зато археологи довольно хорошо описали идола из камня, глины и металла, которые находят при раскопках. Наиболее известен, пожалуй, так называемый Збручский идол — каменное изваяние, поднятое в 1848 году из реки Збруч недалеко от Гусятина (Тернопольская обл.). Идола сбросили в реку после введения на Руси христианства. Это четырехгранный столб высотой всего более двух метров с четырехликой головой, на которую надета древнерусская княжеская шапка. Четыре стороны этого изваяния украшены тремя ярусами изображений: верхний ярус — обиталище богов — небо, средний — земля с живущими на ней людьми, нижний — подземный, потусторонний мир, населенный злыми силами. В небесном ярусе на переднем плане — богиня с рогом изобилия, а неподалеку от нее — бог войны с мечом. Збручский идол сопоставляется с западнославянским божеством Святовитом, культовый центр которого был в балтийско-славянском городе Аркона на острове Рюген (современная ГДР). У этого идола, как и у Збручского, было четыре лица, в руке у него был рог, а сбоку — меч. Его почитали как бога лесов, плодородия, солнца, огня и войны.

Храм X—XII веков и культ Святовита описан современником и очевидцем языческих обрядов славян датским хронистом-летописцем Саксоном Грамматиком (1140 — ок. 1208). Самой большой достопримечательностью храма Святовита, покоящегося на четырех столпах и увенчанного красной кровлей, был белый конь. Жрецы использовали его для гаданий. Решая, вступить им в сражение с врагом или нет, они подводили коня к трем рядам копий. Если конь спотыкался на левую ногу, это был дурной знак, если на правую — добрый.

Этот древний обряд, невольно напоминает наше современное выражение — *встать с левой ноги* 'быть в плохом, мрачном настроении, в раздраженном состоянии', которое в итоге восходит именно к таким языческим действиям, основанным на вере в противопоставление злого начала — доброму, черного цвета — белому, левой стороны — правой. Эта символика также благополучно перекочевала от язычников к христианам и является теперь, по сути дела, интернациональной. Не случайно русскому *встать с левой ноги* соответствует англ. *get out of bed with left leg* или фр. *se lever du pied gauche*, которые обычно объясняют именно христианскими поверьями о том, что каждый че-

ловек имеет доброго или злого духа-покровителя, присутствующего с правой и левой стороны. Естественно, что так же, как и у славянских поклонников идола Арконы, у христиан ангел-хранитель располагается справа, а бес-искуситель — слева. С этой древней суеверной символикой связывают и многие другие приметы: споткнуться на левую ногу — к несчастью, встать утром с левой ноги — начать новый день под властью злого духа, вытянуть экзаменационный билет левой рукой — провалиться и т. д. (Ходина 1975, 103—104). На нее опираются и некоторые элементы европейских «правил хорошего тона»: считается, например, что мужчина должен идти по левую руку от женщины, ибо ангельскую природу прекрасного пола доказывать не приходится. Всюду в таких случаях, как видим, христианство переплелось в один узел с язычеством.

БОЖЕСТВЕННОЕ НАЧАЛО ЯЗЫЧЕСКОГО КОНЦА

Как и подобные суеверия, многие рудименты древнего поклонения языческим идолам до сих пор еще бережно хранятся нашим языком. Мы и не подозреваем, сколько «мифологизмов» мы слышим или произносим не только ежедневно, но и ежечасно.

Вот слова, которые мы употребляем на каждом шагу, — *хорошо, хороший*. Многие этимологи убеждены, что они связаны с именем славянского бога солнца Хорса, который занимает второе место в списке кумиров Перунова холма. Это было божество сильных южных племен, в том числе таких, как торки, на которых оказали сильное влияние иранские — скифо-аланские племена. Не случайно имя Хорса связано с авестийским, среднеперсидским и новоперсидским словами этого корня, означающими 'сияющее солнце'. Фонетически изменение *Хорса* в *хороший* соответствует восточнославянской языковой системе: имя первоначально перешло в прилагательное * *horgs-j-ь*, сочетание -ог- между согласными стало полногласным (ср. *корова* и праслав. * *koŕva*), а сочетание sj- дало š.

Некоторые этимологи сомневаются в оправданности связи *Хорса* с *хороший* и производят последнее от *хоробрый* — *храбрый* 'смелый'. Семантические параллели из других языков, однако, подтверждают возможность «солнечного» происхождения слова, столь любимого русскими. Так, польское *światny* 'великолепный, прекрасный, отличный' прямо производится от *świat*, значащего сейчас 'мир, вселенная', а первоначально имевшего значение 'свет', в том числе и свечение солнца и луны. Чешское слово *skvělý* 'отличный' точно так же восходит к древнему *světĕti* 'светить'.

Такие — тоже весьма употребительные у нас — слова, как *ладно, ладный, наладить*, и выражения вроде *пойти на лад, жить в ладу, на свой лад* связаны не менее прочной этимологической нитью с именем другого языческого божества — Ладо. Его, правда, не было в пантеоне князя Владимира, но зато в

Густынской летописи, где был раздел о Владимировых богах, этот идол упоминается наряду с такими, как Купало, Коляда и Позвизд или Похвист.

В словах и выражениях, образованных от корня *лад*, до сих пор еще сохранилось нечто общее, что можно выразить характеристикой «согласие и согласованность», которая особенно торжественно звучит в нашем просторечно-примиренческом: «Помирились? Ну и ладушки!». Это — и характеристика божества Ладо, которое было покровителем брака, семейного благополучия и веселья, а жена его, Лада,— богиней материнства. От их отношения к своим подопечным зависело здоровье и счастье членов семьи, рождение детей. По вполне понятному мифологическому «совместительству», Ладо был и богом весны и любви, а Лада еще и богиней юности, красоты и плодородия. Обращаясь к ней, девушки призывали весну, а имя этой «божественной четы» постоянно звучало в свадебных песнях.

В упомянутой уже Густынской летописи под 988 годом Ладо называется «богом пекелным» и сравнивается сначала с Плутоном — греческим владыкой царства мертвых, а затем с древнеримским богом веселья и плодоносящих сил земли Бахусом. Столь разноречивая характеристика вызвана, видимо, стремлением доброго христианина подчеркнуть греховную языческую сущность этого бога. Вместе с тем летописец не может не выразить и некоторую симпатию к этому доброму божеству. Во всяком случае, его описание (правда, по списку XVII века) представляет собой объективный этнографический рассказ о свадебной обрядности с любопытными деталями: «Четвертый Ладо (си есть Pluton), богъ пекелный; сего вѣрили быти богомъ женитвы, веселия, утѣшения и всякого благополучия, якоже Еллины Бахуса; сему жертвы приношаху хотящи женитися, дабы его помощию бракъ добрый и любовный былъ. Сего Ладона, бѣса, по нѣкакыхъ странахъ, и донынѣ на крестинахъ и на брацѣхъ величаютъ, поюще своя нѣкия пѣсни, и руками о руки или о столь плещуше, Ладо, Ладо, преплетающе пѣсни своя, многажды поминають» (цит. по: Сл.-спр., III, 47; ср. Рыбаков 1981, 399).

Именно это «многаждыное поминание» имени Ладо и Лады в песнях и обусловило их столь долгую жизнь в нашем языке. Жизнь яркую и двойственную издревле, ибо уже в «Слове о полку Игореве» Лада — метафора, а не прямое название божества. Так любящие русские жены ласково величают своих супругов. И Ярославна, причитая на стене Путивля, именно ладой называет своего Игоря: «О Днепр Словутич! ...Ты лелеял на себе Святославовы челны до полку Кобыкова. Прилелей же, господине, мою ладу ко мне, чтобы не слала я к нему слез на море рано!». Между древними язычниками, рукоплещущими на крестинах и свадьбах своему русскому Бахусу, христиан-

кой Ярославной и каким-нибудь современным атеистом, который, махнув рукой, произносит примиренческое «Ну, ладно!» — расстояние, конечно, немалое. Но оно все же преодолевается тем общим славяно-русским «ладом», который до сих пор излучают слова и выражения с этим корнем.

Следы такого «лада» между древним язычеством и современным русским языком можно отыскивать в нашей лексике бесконечно. Географическая карта России или телефонные справочники больших городов пестрят подобными наименованиями. Так, районный центр Ленинградской области Волосово верно хранит память о языческом капище, посвященном «скотью богу» ильменских славян Волосу. Кумир его, кстати сказать, был и в Киеве, но стоял не на Перуновом холме, а на Подоле, у речки Почайны. В «Житии Владимира» рассказывается, как киевский князь расправился с этим богом: «Волоса идола, его же называли скотым богом, повелел в Почайну реку сбросить». Но и поселок Волосово, и название Волосовой улицы в Новгороде, и многие другие топонимы продолжают беречь то, что решительно отринул князь Владимир.

Особо повезло в этом отношении Мокоши, вошедшей в киевский пантеон: ее имя имеет три ономастические ипостаси: служит и теонимом — названием божества, и гидронимом — входит в состав названия правого притока р. Оки, Мокши, и патронимом — образует фамилию Мокшин, довольно распространенную в России (ср. также Мокшанов, Мокшев, Мокшанцев). Н. Ф. Мокшин, посвятивший этимологии своей фамилии и породившего ее теонима особую статью, верно увязывает реально-языковое значение корня *мок-* с мифологическими и иными ассоциациями этого наименования (Мокшин 1976).

Нас, однако, больше интересуют не столько слова, сколько выражения, сохранившие память о славянском язычестве. Одних только прямых фразеологических свидетельств о божествах, подобных Перуну, Ладо или Хорсу, в славянских языках сохранилось множество, несмотря на то, что осторожные собиратели пословиц и поговорок (а еще более — их редакторы) не всегда включали в свои книги подобные языческие реликты. В уникальном собрании «Мудрословия славянского народа» Франтишека Челаковского, изданном в 1851 году, таким оборотам отведен специальный раздел (Cel., 596—600). Вот несколько извлечений из этого ценного источника: *Ах, Ладо, Ладо! Сердце сердцу бывает радо!* (чеш.); *делать Леля, Полеля, Хвиста, Похвиста* 'делать что-либо небрежно, без охоты' (пол.); *будешь бит как Святовид* (чеш.); *Щоб тебе Чорний бог убив!* *Щоб на тебе Див прийшов!* (укр.); *он просит об этом, как Приполница* 'он клянчит, настоятельно просит' (верхнелуж.), *сердит, як Рарашек* (укр.) и под. Все такие мифологические персонажи, прежде чем войти в поговорки, прошли через ритуал поклонения соответствующим идолам, и через гонения

христианством, и через фольклор. Каждый из них овеян легендой и опутан суеверными ассоциациями.

Не зная таких ассоциаций, трудно понять переносный смысл подобной фразеологии. Одно из названных выражений, например, связано с мифом о «полуднице» (Приполница), которая была известна не только лужицким сербам, но и всем славянам, хотя и называлась по-разному. Она, по поверьям, появлялась из леса в полдень во время жатвы и настойчиво выпрашивала у них «жертвенную» пищу.

В приведенном списке мы видим и некоторых уже знакомых нам языческих богов — Ладо, Похвиста, Святотида. Другие напоминают о мифических героях, облик и функции которых в системе славянских мифов не разгаданы.

Украинское заклятие *Щоб на тебе Див прийшов!* возвращает нас вновь (который уже раз!) к «темному месту» «Слова о полку Игореве». «Солнце мраком путь ему загородило; тьма, грозу суля, громом птиц пробудила; свист звериный поднялся; Див забился, на вершине дерева кличет — велит послушать земле незнаемой, Волге, и Поморью, и Сурожу, и Корсуню, и тебе, тмутараканский идолище!» (Слово о полку Игореве, 7).

До сих пор ведутся дискуссии о том, кого именно древние русичи называли дивом — языческое божество, зловещую птицу-вещунью, предупреждающую половцев об идущих на них войсках Игоря Святославича, или даже... дýвого — дикого, т. е. половца, сидевшего на дереве, а затем свалившегося нáземь («уже врѣжеса дивъ на землю»).

Совсем недавно кандидат технических наук Н. Дорожкин в журнале «Техника — молодежи» (1983, № 3, 58—59) связал этот мифологический персонаж с былинным Соловьем-разбойником и косматым дивом из поэмы Низами «Искандер-наме» (XII в.). Такого дива, рассказывает Низами, использовали в битве румов с русами в районе Кавказа: он был вооружен железной палкой с крючком и «так был груб и крепок, что стала похожей на деревьев кору его жесткая кожа», кроме того, подобно диву «Слова о полку Игореве», он предпочитал спать на ветвях деревьев. Н. Дорожкин приходит к заключению, что этот див не кто иной, как гоминоид, вроде йеху, снежного человека Памира или «человека-медведя» из глухих литовских лесов.

Пожалуй, столь смелые догадки надо оставить представителям точных наук. Для языковеда более убедительна «переключка» слова *див* с целым рядом других наименований божеств — теонимов: *бог, господь, перун* и др. (Georgiev 1972). Этимологически слово *див* связано с восточнославянским именем бога *дый*, упомянутым в южнославянском тексте «Хождение богородицы по мукам», с иранским и армянским обозначением злого мифологического существа — *дэва*. Прямое отношение к нему имеют и общие наименования божества у балтов *диэвас*, *диёвс* (лит. *diēvas*, латыш. *dievs*, прус. *deiws* 'бог'), и

многочисленные славянские наименования «нечистой силы», связанной с лесом (не случайно ведь див «кличет врѣху древа»), которые образованы от корня *див-*: чеш. *divý muž* (буквально 'дикий человек'), *divá žena* 'дикая женщина', пол. *dziwożona*, серболуж. *dziwja żona*, *dziwica* (Иванов, Топоров 1965, 173). Последние слова обозначают фантастические существа, подобные русским лешим или русалкам.

Да и в русских — особенно диалектных — словах и выражениях, связанных с этим корнем, чувствуются еще отзвуки былого мифологизма: *диво дивное*, *дѣвно* 'странно, удивительно' и 'страшно, боязно' (тамб., ряз.), *дивѣчка* 'странная женщина', *дивѣк* 'странный человек, чудака' (южн., зап.) и т. д. Этот же мифологический корень в соответствии с законами превращений *Хорса* в *хорошо* дает и русское диалектное (перм.) *дивьѣ* 'хорошо': «Дивьѣ тебе с одним-то ребѣнком». А на еще более широкой территории, по всему русскому Северу распространено слово *дивьѣ* 'хорошо, легко, привольно, свободно'.

Все эти факты, видимо, свидетельствуют о том, что украинский *Див* из проклятья «Щоб на тебе Див прийшов! Щоб на тебе диво прийшло!», так же как и подобные ему «А диво на тебе, Диво би на тебе зайшло!» (Фр., I, 557—558) — прямой мифологический родственник Дива из «Слова о полку Игореве».

Слово *Див*, таким образом, можно рассматривать в одном ряду с наименованиями языческих богов Киевской Руси. Это подтверждает один из древнейших и интереснейших источников по языческой мифологии славян — «Слово об идолах», созданное в начале XII века. Его написал книжник из Киевского Софийского собора — центра борьбы с язычеством и двоеверием в Древней Руси. Он перевел на древнеславянский язык греческий текст «Слова Григория Богослова», сделав при этом ряд важных дополнений о русском язычестве, его пантеоне и ритуалах, а также предложив объективную периодизацию языческой веры у славян (Рыбаков 1981, 8—30). В «Слове об идолах» автор рассказывает о том, как вначале славянами почитались *упыри* и *берегини*, олицетворяющие природу, затем — древнее земледельческое божество *Род*, распоряжавшееся природными стихиями, и *рожаницы* — его спутницы, приносящие людям благополучие и урожай. Лишь на последнем этапе развития язычества появляется культ Перуна, вытеснившего прежних богов. В этом памятнике Дива — божество славян-язычников — называется в одном ряду с такими «авторитетными» идольскими бесами, как Перун, Мокошь, Хорс, Род, Переплут и Сварожич. Уже то, что Дива (Диво или Див?) занимает в тексте место между центральной «божьей парой» — Мокошью и Перуном, говорит о его роли в древнекиевской мифологии: «И словеньскыи языкъ [кланяется] виламъ, и Мокошьи, Дивъ, Перуну... упираемъ, и берегынямъ, и Переплуту, и верьтячеся пьют ему въ розѣхъ» (Сл.-спр., II, 29).

До сих пор мы говорили лишь о прямом вхождении имени того или иного божества в наш язык. Но еще большее влияние на его фразеологический фонд оказало, быть может, не прямое, а опосредованное освоение языческих представлений. Здесь, конечно, тоже не обошлось без симбиоза языческого и христианского начал.

В одних случаях имя языческого божества продолжает еще каким-то образом мерцать во внутренней форме оборота, но в то же время очень далеко уже отошло от древних представлений. Так, пытаясь найти истоки выражения *без роду-племени* или *ни роду ни племени*, мы, конечно, в первую очередь обратимся к русскому фольклору, где подобные парные сочетания очень распространены. *Род-племя* здесь является самым общим представителем ряда фольклорных наименований родственников, конкретизированных сочетаниями *отец-мать*, *тятенька-матенька*, *отец-матушка*, *братец-сестрица*, *друзья-братья*, *братцы-товарищи* и т. д. А. Т. Хроленко справедливо присваивает ему титул «архибинома», поскольку это сочетание не только включает в себя все семантические качества более конкретных фольклорных наименований родственников, но перерастает рамки чисто семейных родственных отношений (Хроленко 1981, 65). В песенной традиции, правда, в отличие от былинной и сказочной, оборот *род-племя* все-таки более привязан к крестьянской семье, поэтому он и употребляется нередко как параллель к биномам *отец-матушка* и *отец-мать*:

Отцу-матушке большой поклон,

Роду-племени челобитьице

(Соб., III, 51).

Дам назолу отцу-матери,

Дам надсаду роду-племени

(Соб., III, 273).

Это можно объяснить тем, что в песенные тексты оборот *род-племя* попал уже после предварительного освоения другими фольклорными жанрами и потому несколько «осовременен». Ведь уже и сам компонентный состав его свидетельствует о причастности к родо-племенной эпохе, когда родственные отношения имели иную социальную значимость и более широкий диапазон, чем при феодализме. Не случайно, по наблюдениям А. Т. Хроленко, частотность употребления этого оборота в песнях уже затухает во второй половине XIX века, параллельно с затуханием былинного творчества, что могло отразить распад патриархальных отношений в крестьянской семье.

Парное сочетание *род-племя* хорошо демонстрирует нетождественность тождественного в фольклоре. Эта пара, на первый взгляд похожая на тавтологическое сопряжение синонимов, при более углубленном взгляде отражает весьма важные различия терминологического порядка. Еще А. А. Потебня подчеркивал, что здесь налицо объединение слов семантически разных, по-

сколько *род* обозначал у славян ближайших, а *племя* — отдаленных родственников (Потебня 1968, 416).

При таком принципиальном различии уже издревле эти слова не только тяготели к синонимическому сближению, но и употреблялись практически как синонимы. Свидетельство этому находим в русских летописях. В Ипатьевской летописи, например, встречается такое обращение князя Олега к Аскольду и Диру: «...Вы неста князя ни роду кн(я)зя». Но о них же мы читаем и следующее сообщение летописца: «...И бяста оу него [князя Рюрика] два муже не племени его, но боярина». К таким случаям можно добавить и параллельное употребление слов *род* и *племя* в других памятниках древнерусской литературы: «...Не царьска бяше роду, ни от племени царска» (Мазуринский летописец, XVII в.). Иногда здесь эта синонимическая пара приобретает и очень широкое значение 'род людской, люди': «Вси бо сии единъ родъ и племя Адамово» (Никоновская летопись) (цит. по: Синочкина 1975, 52).

Древнейшее употребление оборота *род и племя* как целостного сочетания зафиксировано в «Уставе Студийском» — памятнике 1193 года: *поминати их род племя* (Ср., III, 137). По наблюдениям проф. Р. Эккерта, в XVI—XVII веках данное сочетание уже употребляется как определенная юридическая формула, в которой говорится о том, что *род и племя*, т. е. родственники, не имеют права оспаривать то, о чем была достигнута договоренность: «Нѣтъ до той вотчины дѣла ему, Улану, и его дѣтемъ и роду его, и племяни» (Архив Строева, КДРС — Эккерт 1979, 100).

В дальнейшем оборот *род и племя* обогащался все новыми и новыми вариантами, причем в их образовании играла роль как письменная традиция, так и широкая популярность этого выражения в разных жанрах русского фольклора. Р. Эккерт насчитывает несколько фразеологизмов с ядром *род и племя*:

- *род и племя, и род и племя, род да племя, род-племя* в значениях 'родственники, родня', 'происхождение, родословие';
- *ни роду, ни племени* 'ни родных, ни родственников', 'одинокій';
- *без роду и племени, без роду, без племени, без роду-племени* 'без родственников', 'одинокій', 'неизвестного происхождения', 'низкого, незнатного происхождения';
- *въ роду и въ племени* 'среди близких и более отдаленных родственников' (в текстах XVII века, в которых осуждаются браки среди родственников).

На первый взгляд в обобщенном значении этого выражения ничего не изменилось с древнейших времен. Впечатление это, однако, далеко не верно, ибо само понятие рода, родственных отношений столь сильно сузилось, что под *родом и племенем*

мы теперь, в сущности, понимаем лишь близкую родню, семью. В древности же это был род в буквальном смысле слова, т. е. основная общественно-экономическая ячейка, на которой держался первобытнообщинный строй. Именно поэтому параллели нашего словосочетания мы встречаем и в других языках, например сербохорватском (*без рода и имени* 'неизвестен') и болгарском (*рода ни порода* 'никаких близких родственников', 'никого'). Они показывают, что своими корнями оборот уходит в праславянскую общность, во времена, когда естественное родство давало единственно возможную форму сплоченного и относительно безопасного общественного существования.

У наших предков, особенно у восточных славян, существовал, как мы знаем из «Слова об идолах», особый культ Рода — «всеобъемлющего божества Вселенной со всеми ее мирами: верхним, небесным, откуда идет дождь и молнии, средним миром природы и рождения и нижним с его „огненным родством”» (Рыбаков 1981, 453). В этимологическом отношении — это божество, с которым связано и рождение всего живого (ср. *родить, народ*), и природа с водными источниками (*родник* и *урожай*), и даже молния, которая в древнерусском языке обозначалась словом *родиа*.

В первой фиксации нашего парного сочетания — *поминати их род племя*, по-видимому, сохранился намек именно на Рода — это могущественное божество славян. Мифологический подтекст слова *род* в сочетании с *племенем* ощущается и в некоторых восточнославянских формулах: сиб. *клясться родом и плодом* и бел. *каб ты прапаў с тваім родам и плодам* (Эккерт 1981, 121). Они отражают в какой-то мере древний дохристианский образ мышления и свидетельствуют, как и другие сочетания со словами *род-племя*, о том высоком почитании рода и родства, которое характеризовало языческую эпоху славянской истории и вылилось в обожествление Рода как творца всего рождаемого на земле и в то же время охранителя всех потомков «своего» племени.

Нужно сказать, что и в современном употреблении фразеологии о роде-племени следы древнего мифологизма способны ожить с новой силой, правда уже с экспрессивно-стилистической, а не мифологически-ритуальной. Но «высокость» и действительность ее не подлежит сомнению. Вот как один из читателей «Правды» выражает свои раздумья по поводу статьи акад. Д. С. Лихачева «Себе и потомкам», опубликованной в ноябрьском номере этой же газеты за 1979 год: «Образ степной травы перекасти-поле, гонимой ветром и не знающей связи с землей, все стоит перед глазами. Но трава что! А если скитальческую участь перекасти-поля изведает человек! Будет ли он счастлив тогда? Вряд ли. Без „духовной оседлости”, без ощущения корней, питающих жизнь, без привязанности к своему роду-племени, к собственной истории, дальней и близкой, к культуре своей

страны не может быть полноценного человеческого счастья. Автор статьи считает: культурная среда так же необходима для нравственной жизни, как растительный и животный мир — для нашего биологического существования» (Правда, 1980, 15 марта, с. 3).

В этих строках «привязанность к своему роду-племени» — это уже символ истинного патриотизма, покоящегося не на высокомерном узконациональном самовосхвалении и отмежевании от других народов, но на глубинной связи с духовной культурой и подлинной народностью собственного рода-племени. Выражение *род-племя* выходит здесь далеко за орбиту узкородственных отношений и приобретает широкое значение 'свой народ'.

Мы уже видели, что в южнославянских языках слово *род* сочетается с иными существительными — с.-х. *без рода и имени* и болг. *рода ни порода*. Видимо, прежде это было и в русском языке. В одной из полоцких грамот XV века, например, встречается весьма любопытное перевоплощение оборота *род-племя* — *ни племя, ни хлѣбоеди*: «А ему тыи люди ни племя, ни хлѣбоеди». Характеризуя этот оборот как сохранившийся в памятнике письменности древний фразеологизм, Б. А. Ларин так комментирует его исходное значение: «Первая часть восходит к определению связи племенной эпохи — 'не связаны с ним как единоплеменники', а вторая поясняет — 'не те, кто ест его хлеб'. Этим определяется значение слова племя — 'тесный, малый коллектив, семья, домочадцы, которые едят хлеб одного господина'» (Ларин 1975, 107).

Др.-рус. *ни племя, ни хлѣбоеди* как бы перекидывает мост между духовной культурой, связанной с почитанием рода и Рода, и культурой материальной, воплощенной в одном из самых насущных продуктов питания славян — хлебе. Ничего удивительного, впрочем, здесь нет, ибо духовное и материальное в древности были сплетены в единый узел. Не случайно возвышенное поклонение Роду и связанным с ним женским мифологическим существам — рожаницам «материализовалось» восточными славянами при совершении особых жертвоприношений в виде пищи — специально сваренной ритуальной каши, сыров и напитков и — обязательно — хлеба.

Имя Рода в рассмотренном нами выражении претерпело разительную смысловую перестройку и изменилось до неузнаваемости. В то же время его форма еще по-прежнему созвучна с обозначением родственных отношений и в наши дни, что помогает в какой-то мере мифологической реконструкции.

Бывает, однако, и так, что имя языческого божества не дает уже никакой мифологической «подсказки» для разгадки выражения. Взять хотя бы Мокошь, предваряющую Диву и Перуна в «Слове об идолах». Сколько бы мы ни напрягали память, мы не вспомним ни одного образного сравнения, ни одного яркого переносного выражения с именем этой забытой всеми богини.

Имя ее, действительно, сейчас полностью забыто, хотя еще в XVI веке церковники на исповеди продолжали задавать женщинам один из обязательных вопросов: «Не ходила ли еси к Мокоше?» Но обычаи, восходящие именно к поклонению ей, тем не менее породили немало поговорок и пословиц, в разной степени усвоенных современным литературным языком. Чтобы понять их мифологический смысл, необходимо знать, что днем поклонения этому языческому божеству была пятница (МНМ II, 169, 357).

Самым известным является шутивно-иронический оборот *семь пятниц на неделе*. О его древности и народном происхождении свидетельствует уже необычное для современного русского языка предложное сочетание *на неделе* вместо «правильного» (точнее, привычного для нормативного языка) *в неделе*. Но языческие представления, лежащие в ее основе, пожалуй, еще более древни.

У восточных славян после введения христианства символика Пятницы (Параскевы Пятницы) была своеобразным продолжением ассоциаций, связанных с поклонением Мокоши. Запреты, характерные для этого дня недели, были в основном «женскими»: в пятницу запрещалось прясть, купать детей, а кто не постился по пятницам, тот мог рано или поздно утонуть. Одна из русских пословиц лапидарно угрожает последствиями нарушения таких запретов: *Кто в пятницу дело начинает, у того оно будет пятиться*. Пятнице приносилась своеобразная жертва — бросали в колодец ткань, льняную кудель, выпряденные нитки или овечью шерсть. Издавна также ей жертвовали снопы льна и вышитые полотенца. На Украине такие обряды именовались *мокрида*, т. е. словом того же корня, что и имя языческой богини. Вообще на Украине Параскева Пятница почиталась особо истово. Еще в XIX веке в различных ритуалах ее водили в виде женщины с длинными распущенными волосами по деревням. И кто знает, чего больше в божбе о святой Пятнице из пушкинской «Барышни-крестянки» — поклонения языческой Мокоши или святой великомученице Параскеве:

«— И ты не обманешь меня?

— Не обману.

— Побожись.

— Ну вот те святая Пятница, приду».

Чтобы понять многие ритуалы, обряды и суеверия, связанные с Параскевой Пятницей, необходимо вспомнить, что Мокошь была богиней воды и дождя, плодородия, покровительницей материнства. Естественно, что ее также связывали и с женским хозяйством. Подобно греческим мойрам или римским паркам, прядущим нити человеческой судьбы, Мокошь была и божественной пряхой. По народным поверьям, она помогала трудолюбивым женщинам прясть, хотя при этом сама оставалась невидимой, выдавая свое присутствие лишь жужжанием

веретена. Нерадивых же прях она могла и покарать: в соответствии с северновеликорусскими поверьями, нельзя в избе оставлять на ночь кудель, иначе «Мокоша опрядет», т. е. принесет какое-либо несчастье.

Все эти атрибуты Мокоши были автоматически перенесены и на христианскую Параскеву Пятницу, которая получила свой «святой» день, день, когда надлежало помянуть умерших и т. п. Имя Пятницы было присвоено «святой великомученице» Параскеве, которая особенно почиталась в народе: не случайно в Москве на Красной площади некогда было построено семь обетных (т. е. обещанных, завещанных) церквей в честь Параскевы Пятницы. День ее был «оброчным»: в этот день совершали молебствия, ходили по дворам с иконами, не работали (Макс., 63—74; Медведев 1977, 184—185).

Пятницы, особенно весной и осенью, были одновременно и торговыми днями, а тем самым и сроком исполнения различных торговых и долговых обязательств. Тот, кто не выполнял своего обязательства, давал обещание исполнить его в следующий базарный день — также в пятницу. Человека, для которого такие обещания становились системой, и стали называть тем, у кого «семь пятниц на неделе», т. е. часто меняющим свои решения, настроения, намерения, постоянно отступающим от своих слов. Любопытно, что русская пословица *У бабы семь пятниц на неделе* сохраняет отнесенность (возможно, первичную) этого выражения именно к женскому началу.

Совмещенность языческой и христианской символики в этом выражении усиливает его шутивно-ироничный характер, который ощущается большинством русских. Каламбур, конечно, построен прежде всего на нелепости самого образа недели, состоящей исключительно из пятниц. Это ярко обыграл Пушкин в одном из своих стихотворений:

Смирдин меня в беду поверг;
У торгаша семь пятниц на неделе,
Его четверг на самом деле
Есть после дождичка четверг.

Такое шутивное восприятие выражения актуально и для наших дней. Не случайно «Толковый фразеологический словарь» 16-й страницы «Литературной газеты» (1975, № 46) определяет его так: «Семь пятниц на неделе — бракованный календарь». Так этот давно «обезбоженный» оборот продолжает служить юмористам.

Сознавая языческую «греховность» пятницы, церковники именно на этот день налагали посты. Это отражено в афоризмах-заповедях, ныне утративших свою актуальность: *Кто в пяток на первой неделе великого поста постится, не умрет напрасною смертью; Кто в пяток перед благовещением постится, от напрасного убийства сохранится; Кто в пяток перед вознесением постится, от потопления в воде сохранится* и т. д.

В народе на такие «постные» заповеди смотрели иронически. Об этом свидетельствует большое количество пословиц и поговорок шутливого характера: *Песни пели, на пятницу глядели* (смол.); *За тебя только три пятницы молока не есть; Приходи в пятницу, похлебать кашицы; Молока не хлебнет в пятницу, а молочнице и в великую субботу не спустит*. Народные приметы в какой-то степени сохранили и рудименты языческих верований, связанных с пятницей, о которых уже говорилось, прежде всего — запрет на прядение: *По пятницам мужики не пашут, бабы не прядут; Кто в пятницу прядет, своим родителям кострыкой* [жесткая кора растений, годных для пряжи: льна, конопли] *глаза запорашивает*. Церковная мифология, однако, и таким «запретным формулам» придумала христианское обоснование. Запрет прядь, например, объяснялся тем, что именно в пятницу «Спаситель претерпел оплевание, а на пряжу нельзя плевать» (Мих. II, 402).

Говоря о долгом пути от Мокоши к Параскеве Пятнице, нельзя не упомянуть и о важной для язычества «конкуренции» пятницы со средой и четвергом. О четверге мы еще будем говорить в связи с культом Перуна. Что же касается среды, то следы сопоставления ее с пятницей мы находим в русской пословице *Середа да пятница в чужом доме не указчица* 'намек на домашние распоряжения по случаю поста' и в шутливой поговорке *среда ниже пятницы* 'нижняя юбка из-под платья видна'. В белорусском языке также имеется выражение подобного типа — *скрывіцца як середа на пятніцу* 'выразить недовольство', образованное на основе религиозного запрета есть молочное по средам и пятницам (Аксамітаў 1978, 191).

Эта связь дней недели также не случайна, ибо Среда, или Среда, была в какой-то степени мифологической «тезкой» и в то же время соперницей Пятницы, особенно у русских и белорусов. Она также первоначально олицетворяла женское начало, помогала ткать и белить холсты и сурово наказывала тех, кто работал по средам.

Как видим, даже полное забвение имени прежней языческой богини плодородия не помешало ей все-таки выполнить свою давнюю «плодоносную» функцию в нашем языке.

НИЗВЕРЖЕНИЕ КУМИРОВ И ОБОЛВАНИВАНИЕ ИДОЛОВ

Верховным божеством киевского пантеона, как мы помним, был громовержец Перун. Неудивительно поэтому, что память о нем в славянских языках сохранилась в двух ипостасях — и в «именной», и в опосредованной. Но чтобы разобраться, какая именно мифологическая ассоциация легла в основу того или иного выражения, связанного с этим языческим божеством, необходимо дать ему общую характеристику.

Перун во времена Киевской Руси затмил двух богов, имевших прежде основное значение у славян, — Сварога, бога огня

и солнца, и Рода, бога природы и урожая, и стал почитаться как верховное божество. В славянской мифологии, впрочем, он и раньше играл видную роль, во многом походя на греческого Зевса, римского Юпитера и скандинавского Одина. Не случайно в старейшем письменном источнике, где упоминаются славяне,— «Войне с готами» византийского писателя Прокопия Кесарийского (VI в.) подчеркивается, что славяне и анты, которые «издревле живут в народоправстве», поклоняются прежде всего именно такому кумиру: «Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды. Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит смерть, охваченным ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценой этой жертвы» (Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950, 297—298).

Археологи и историки подтверждают, что жертвоприношения Перуну были весьма распространены. Арабский путешественник Ибн-Фадлан повествует о подобном обряде, совершаемом славянскими купцами в 922—923 годах в гавани Итиля на берегу Волги. Жертвенные животные (быки и овцы) подвешивались на дереве за кумирами, часть мяса оставляли рядом с главным кумиром и идолами поменьше, а другую отдавали участникам обряда. Верховное божество описывается здесь как «длинное, воткнутое в землю бревно, у которого имеется лицо, похожее на лицо человека». Раскопки в Киеве, на Перуновом холме, позволили определить, что нечто подобное происходило и на берегах Днепра, так же как и в новгородском святилище Перуна на Пeryне (Боровский 1982, 45—52).

В киевском капище VI—первой половины X века сохранилась большая чашевидная яма-жертвенник с прослойками угля и золы и пластами пережженной глины. По-видимому, здесь некогда пылал огромный костер из дубовых дров, поскольку священным деревом Перуна считался именно дуб. В жертвенной яме постоянно горел огонь. Археологи обнаружили в яме кости дикого кабана, также связанного с культом славянского громовержца, птиц и рыб. Из птиц предпочтение отдавалось петухам, которые также были атрибутом Перуна, ибо издавна связывались с солнцем, утренней зарей и огнем.

Весьма важна для археологов такая деталь: кости жертвенных животных в яме на Перуновом холме тщательно разрублены. Видимо, туши специально разделяли на части. Этот факт увязывается с рассказом о жертвоприношении Владимира, который встречается в скандинавской саге об Олафе. Киевский князь, судя по всему, участвовал в обряде жертвоприношения

на равных со специальным жрецом-волхвом, и мясо при этом делилось на части.

Подобные церемонии совершались и в других местах. Так, византийский император Константин Багрянородный (905—959) рассказывает в своем трактате «Об управлении государством» про знаменитый путь из «варяг в греки», который русы преодолевали на лодках-однодеревках. После прохождения опасных днепровских порогов и Крайейской переправы, где были часты встречи с коварными печенегами, они достигают острова святого Григория (о. Хортица) и именно здесь приносят жертву божеству, священным деревом которого является дуб. Вот как он описывает этот обряд: «И на этом острове совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные [приносят] куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует обычай. Насчет петухов они бросают жребий,— резать ли их [в жертву], или съесть, или пустить живыми» (Константин Багрянородный, Об управлении государством.— Изв. Ин-та мировой культуры, 1934, вып. 91, с. 9—10).

Именно такой жертвенный дуб был обнаружен археологами. При очистке русла Десны в 8 километрах от ее устья со дна подняли дубовый ствол длиной 16—20 метров. С одной стороны в этот ствол были засажены четыре почерневшие от времени и воды кабаньи челюсти. Видимо, это были челюсти жертвенных животных, поскольку кабаньи клыки и зубы вообще служили некогда амулетами-оберегами.

О том, как представляли древние русы Перуна, мы уже знаем по его идолу с серебряной головой и золотыми усами. У белорусов, где культ Перуна еще долго продержался и после введения христианства, этот образ сохранял свою конкретность до прошлого века. В словаре В. И. Даля приводится такое описание: «Это высокий, плечистый головач, черноволос, черноглаз, борода золотая, в правой руке лук, в левой колчан со стрелами; он ездит по небу в колеснице, пускает огненные стрелы» (Даль, III, 103). Как видим, несмотря на «развитие образа», основная функция Перуна осталась прежней — метать громы и молнии. Собственно, благодаря этой способности он и стал в X веке военным и княжеско-дружинным богом Древней Руси, покровителем киевского князя Владимира, собственно ручно приносящего ему жертвы.

Это же свойство породило и немало выражений, в которых у славян сохраняется имя Перуна. Вот оборот, вошедший и в литературный язык — *метать перуны* 'гневаться, сердиться', который синонимичен подобному — *метать громы и молнии*. Его употребил, например, П. И. Чайковский в письме к Н. Ф. Мекк: «Гнев мой... уляжется, и все будет забыто, но в настоящее время... я поневоле мечу свои перуны против бедного Коли» (БАС, IX, 1063). Этот оборот известен также украин-

скому и белорусскому языкам — *метати перуни* 'сердиться', *даваць (даць) перуноў* 'сердиться на кого-либо, гневно обрушиваться на кого-нибудь'. Здесь под словом *перун* имеется в виду не само божество, а перунова стрела — молния.

Функция «траханья» громом и молнией особенно устойчиво отражена в русском, белорусском и украинском языках, где сохранились такие проклятья: твер-пск. *Схващи цебя пируном!* пск. *Сбей тебя перун!* смол. *Пярун на ускидки тябе подмахни!* бел. *Каб цебя пярун треснуў!* укр. *Бодай тебе перун забив теменької ночі!* или бел. *Няхай мяне пярун заб'е!* Особенно разнообразен ряд таких проклятий в западных говорах Украины: *А перун би ті ясний тріснуў! Бодай тя перун встриліў! Нйя в тебе перун стріліт! Перун би ті збив з ясного сонця!* *Перун би тя розтраскав! Щоб тебе перун забіў!* (Фр., II, 513). Кроме того, в русских народных говорах есть масса оборотов, где имя Перуна передается его синонимами-символами: пенз. *Громострел бы тебя расшиб!* беломор. *Стрела бы на вас пришла!* новг. *Стрела б тебя убила!* арх. *Чтоб ты пристрело!* Самый яркий, пожалуй, записан в бывш. Смоленской губернии: *Соль тебе в очи, маланья у зубы, громам на животу, тряскучая палена у калену!* (Добр., 27). Налицо все основные атрибуты Перуна — гром, молния и дубовое полено.

Все это — следы сакрально-«заклинательной» функции имени Перуна, о которых также сохранились надежные исторические свидетельства. Ведь обратная сторона таких проклятий — торжественные клятвы, которые давали древнерусские воины-язычники при заключении договоров с греками.

Княжеские дружины Олега, Игоря и Святослава присоединяли присягу с именем Перуна к обязательной в таких случаях клятве оружием. Так, в Начальной русской летописи под 945 годом записана присяга, скрепляющая договор русов с греками: «Если же кто-нибудь из князей или людей русских, христиан или нехристиан, нарушит то, что написано в хартии этой,— да будет достоин умереть от своего оружия и да будет проклят от бога и от Перуна за то, что нарушил свою клятву» (цит. по: Боровский 1982, 13).

Наши предки верили, что клятвопреступника их верховный бог тут же «треснет перуном» или накажет, послав на него какую-нибудь желтую лихорадку, обратив против него собственное оружие и т. д. В договоре Святослава с греками (971 г.) так прямо и говорится: «Если же не соблюдем мы чего-либо из сказанного раньше, пусть я [князь Святослав] и те, кто со мною и подо мною, будем прокляты от бога, в которого веруем,— от Перуна и Волоса, бога скота, и да будем желты, как золото, и пусть посечет нас собственное оружие». Характерно в этой связи, что в народной речи широко представлены сакрально-бранные формулы и с именем Велеса/Волоса: *Волос*

те сedy! Волос тя выточи! Волосень те избей! Волосатик бы ты взял (изнырял)! Волосні бы тебя били! Волости ты возьми!

В народном обиходе славян можно найти и другие обороты с именем Перуна: смол. *Иж яго пироном носиць!* 'крутит как вихрь', *Якій там перун ляскае!* 'что за шум, стук, грохот', бел. *перуном несціся* 'быстро бежать', *нярун яго ведае* 'ничего не известно'; укр. *Коби не перун, многі би не хрестили ся!* пол. *Ej, do Pioguna!* словац. *Parom do tebe! Parom ti do duše!* 'Черт подери!', *do Paroma odeslat'* 'послать к богу в рай' и т. д.

Еще более крепка память об этом верховном божестве в тех выражениях, где имя Перуна вообще не упоминается. В обороте *пустить красного петуха*, например, никто теперь не усмотрит никаких ассоциаций с древнерусским громовержцем. Стоит, однако, вспомнить о тех жертвенных петухах, которых резали на острове Хортица после прохождения порогов у священного дуба Перуна, чтобы эта ассоциация стала мифологической явью. Действительно, красный петух у славянских и германских племен был символом божества огня и солнца. Германцы приносили такую жертву громовержцу Тору, а славяне — Перуну или Сварогу — богу солнца и света. На старинной монете, вычеканенной на острове Крит, петух также изображен как атрибут бога солнца. Известны и поверья, согласно которым красный петух во время грозы спрыгивает вместе с молнией на землю и поджигает дома.

Соляренный (т. е. отосыющийся к солнцу) культ петуха и его связь с молнией нашли отражение не только в языке и мифах, но и в материальной культуре. В русских деревнях *күрами* (*кур* 'петух') назывались стропила на крестьянских избах, а *кóчет* — жестяной петух нередко украшал крышу и служил не только украшением, но и флюгером. «Золотой петушок» Пушкина — один из поэтических образов, навеянных именно деталью народной архитектуры. Обычай «сажать» на крыши своих домов и храмов фигурки петухов также имеет давние традиции. Он был известен и древним германцам и древним грекам, у которых такая фигурка служила своего рода «предохранителем» от попадания в дом молнии. Магическая, «громоотводящая» функция петуха тесно переплетается здесь с эстетической.

Выражение *пустить красного петуха* известно восточнославянским и западнославянским языкам. Есть оно и у балтийских и германских народов, где был распространен культ соответствующих Перуну громовержцев Перкунаса и Тора, жертвенной птицей которых считался петух: лит. *gaudónas gaidỹs ratupdyti* (букв.: посадить красного петуха), латыш. *ielaist jumtā sarkano galli* (пустить красного петуха); англ. *red cock* (красный петух), нем. *den roten Hahn aufs Dach setzen* (посадить красного петуха на крышу). Везде переносное значение словосочетания *красный петух* — 'пожар'.

Таким образом, выражение *пустить красного петуха* восходит к древней языческой символике огня и культу Сварога или Перуна и других громовержцев. В литературные языки этот фразеологический символ попадает относительно поздно, хотя в фольклоре и народной речи вообще он был весьма популярен. Так, русская загадка *Красный кочеток (петушок) по жердочке бежит* «кодирует» таким образом огонь, а вторая — *Красенький кочеток по жердочке бегаёт* — горящую лучинку, вставленную в светёц — подставку для лучины в виде треножника. При всей своей магической значимости в фольклоре и иносказательности в литературном языке этот символ никогда не терял своей яркой конкретности и выразительности. Образ Перуновой птицы-огня, скачущей по крышам домов во время пожара, оказался во фразеологии многих языков более живым и долговечным, чем суеверные представления, которые его породили.

Еще больше информации о языческой символике Перуна сконденсировано в выражении *после дождичка в четверг*. Оно, подобно недавно рассматриваемому «календарному» обороту *семь пятниц на неделе*, шутливо — потому Пушкин и связывает их одним каламбурным узлом в эпиграмме о Смирдине (см. с. 155).

Как же причастен Перун к дождичку и четвергу?

Оказывается, четвертый день недели и был, в соответствии с мифологическим календарем многих языческих народов, днем бога-громовержца. У римлян четверг носил название *Jovis dies* 'день Юпитера' (ср. современное французское *jeudi* того же происхождения). Германцами этот день почитался как день бога грома, молнии и войны Тора (*Thor, Donar*): отсюда названия четверга типа англ. *thursday*, нем. *Donnerstag*, швед. *torsdag* и др. В какой-то степени в этой календарной иерархии, несомненно, также переплелись языческие верования с христианскими, поскольку в основе наименования дней лежит вавилонская «недельная» система, заимствованная греками и римлянами, а потом перешедшая и к европейским народам. Вавилоняне же использовали здесь «языческий», а точнее — «материалистически-языческий» принцип наименования, ибо каждый из дней недели был посвящен одному из богов шести важнейших в то время известных планет: Луне, Марсу, Меркурию, Юпитеру, Венере, Сатурну (кстати говоря, названия этих планет до сих пор напоминают о языческом пантеоне древних римлян) — и Солнцу. Романские народы заимствовали латинскую традицию: у французов или итальянцев понедельник — день Луны, вторник — Марса, среда — Меркурия, четверг — Юпитера, а пятница — Венеры. Германцы же «перевели» соответствующие наименования дней недели на имена своих языческих божеств, а большинство славян, в соответствии с византийской традицией, довольствовались цифровым обозначением, хотя у некоторых, например у полабов, соседствовавших с германцами,

четверг назывался именно «Перуновым днем» — *perëndan*. И у русского «цифрового» четверга, впрочем, причастность к собственному громовержцу законсервировалась — хотя бы не в слове, а во фразеологизме.

Обычно считается, что выражение *после дождика в четверг* связано с молебствиями Перуну о дожде и с тем, что он охотнее всего выполнял такие мольбы в «свой» день — четверг. А поскольку христиане относились к этому божеству все скептичнее и убеждались в бесполезности таких молитв к низверженному богу, то и выразили этой поговоркой свое полное недоверие к нему (Варт. 174—175; Ермаков 1894, 43; Мих. II, 98). Это толкование, однако, справедливо только «в общем», поскольку представления о дожде, четверге и Перуне несомненно связаны. Оно не учитывает такой «детали», как последовательность *дождика* и *четверга*, которые в нашем выражении подчеркнуто противопоставлены в хронологическом отношении.

Действительно, даже со строго языческой точки зрения алогично, что день Перуна в этой поговорке следует после дождя: ведь дождь обычно идет после грома и молнии, а не наоборот. Расшифровать загадку этого алогизма, как кажется, помогают народные варианты нашего оборота, в которых четверг сопрягается с другим днем недели — уже знакомой нам пятницей: *после пятницы в четверг* 'никогда', *Не суйся пятница наперед четверга* (Даль, III, 553—554) и *После дождика в четверг на сухую пятницу* (Stipula, 187). Эта переключка известна и в некоторых других славянских языках, например в болгарском, где диалектный оборот *когато дойде четвъртък подир петък* (когда придет четверг после пятницы) значит именно 'никогда'. Характерно и «соперничество» четверга со средой, отраженное поговоркой *подкатила (подкатилась) среда под четверг* (Даль, IV, 601).

Мы уже знаем, что пятница была днем почитания Мокоши — богини дождя и плодородия. Северные русы поклонялись ей и в среду. В киевском пантеоне она не случайно занимает последнее место, тем самым как бы «смыкаясь» с «начальным» Перуном, соседствуя с ним и одновременно четко отграничиваясь от божества, весьма близкого ей по функциям. Эта символика аналогична последовательности «молния — гром — дождь». «Языческий» смысл выражений *после дождика в четверг* или *после пятницы в четверг*, следовательно, — в принципиальной невозможности нарушения «табели о рангах» Перуна и Мокоши и последовательности соответствующих атмосферных явлений.

Выражения типа *после дождика (пятницы) в четверг, семь пятниц на неделе* или бел. *скрывіца як середа на пятніцу*, связанные с культом языческих богов, позволяют предположить, что «шестичленный» ареопаг на Перуновом холме был не только паноптикумом кумиров отдельных славянских племен. Впол-

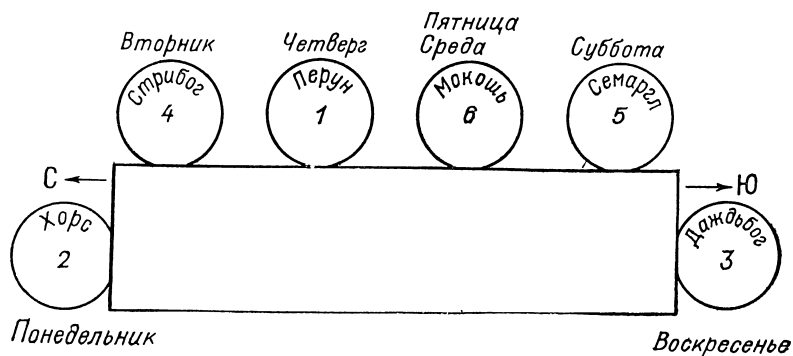
не возможно, что он одновременно служил и культовым календарем — подобно календарям вавилонян и римлян, ориентированных на соответствующие божества-планеты. Для круглого недельного счета, правда, не хватает одного кумира. Эту «недостачу» можно объяснить тем, что Мокошь «по совместительству» занимала две календарные клетки — пятницу и среду. Впрочем, возможно, что дохристианская неделя на Руси была не семидневной, а шестидневной. Такие «разнодневные» недели у язычников не редкость: например, у римлян первоначально неделя состояла не из семи, а из восьми дней.

Такое предположение заставляет по-новому посмотреть на порядок расположения кумиров киевского пантеона. Они, видимо, стояли не «по ранжиру», но подчиняясь строгой симметрии, имевшей календарную подоплеку. На восточной стороне, в центре, на холме стоял Перун — четверг, перед которым горел жертвенный костер из дубовых дров. С северного, «плюсного» конца располагался Хорс — понедельник, соотносимый с Луной (ср. лат. *dies Lunae*), с южного — Дажьбог — воскресенье (ср. лат. *dies Solis*, англ. *Sunday*, и др. 'день солнца'), связанный с Солнцем. Рядом с ними, соответственно, стояли кумиры Стрибога — вторника и Семаргла — субботы: Стрибог у славян был не только божеством ветра, но в какой-то мере и военным богом (ср. лат. *dies Martis* 'день Марса'), а Семаргл связывался с семенами, плодами (ср. лат. *dies Saturni* 'день Сатурна', которого ассоциировали в народной этимологии с корнем *sat-* 'сеять'). Наконец, влево от Перуна, как и полагалось женскому божеству, находилась статуя Мокоши, которая была покровительницей одновременно и пятницы, и среды.

С помощью языковых свидетельств мы пытались расставить фигуры на Перуновом холме так, как подсказывает логика языческого культа. Такая расстановка соответствует и археологическим данным.

Языческое святилище на Перуновом холме представляет собой сооружение в виде прямоугольника размерами $7 \times 1,75$ м, вытянутого по оси север — юг с прилегающими к нему с севера, востока и юга шестью округленными симметричными выступами. На них, как предполагают археологи, и могли стоять постаменты шести летописных богов (Боровский 1982, 49). Расположение кумиров, однако, археологами особо не принималось во внимание, ибо в летописи они как будто «просто» перечислены друг за другом и интерпретируются историками как божества соответствующих племен. Учтя приведенную выше последовательность, мы можем «расставить по своим местам» богов киевского пантеона (см. схему; цифры обозначают порядок перечисления богов в летописи).

Такая расстановка не только дает представление о древнерусском календаре, но и отражает строгую мифологическую



симметрию язычества. Эта симметрия покоится на противоположениях, характерных для славянской мифологии: жизнь — смерть, чёт — нечёт, правый — левый, мужской — женский, верх — низ, юг — север и др. (Иванов, Топоров 1965; 1974; 1982). В нашем случае, как видим, Хорс как божество «ясного месяца» противопоставлен Дажьбогу — солнцу по линии юг — север, Перун — Мокоши по признаку правый — левый и мужской — женский, Стрибог — Семарглу, как смерть — жизнь. Практически все члены языческой «шестерки» связаны устойчивым противопоставлением чёта-нечёта. Эта противопоставленность тоже подкрепляет высказанную гипотезу.

Итак, пантеон на Перуновом холме служил киевскому князю для трех целей одновременно: это был и религиозный центр языческой Руси, и символ политического объединения славянских племен вокруг Киева, и своеобразный культовый календарь, в котором в какой-то мере нашла отражение пришедшая с Востока система исчисления времени. Подчинение сонма языческих божеств единому верховному богу было уже шагом от языческого многобожия к христианскому единобожию. После этого оставалось лишь отрешиться от всех богов сразу и признать только одного — христианского вседержителя Саваофа, который, кстати говоря, этимологически связан также с многобожеством: буквальное значение корня этого имени — 'воинство', 'сонм'. Под «воинством небесным» Саваофа даже христиане понимают солнце, луну и звезды, напоминающие о поклонении прежним языческим божествам (МНМ, II, 394).

Отрешение от славянского сонма богов произошло спустя восемь лет после создания пантеона на Перуновом холме. В 988 году там, где стоял Перун и его «воинство», Владимир приказал построить церковь святого Василия — в честь своего нового христианского патрона, ибо при крещении ему было дано это имя. Великий князь Владимир не только стал христианином, но и закрепил свой союз со вторым Римом браком с ви-

зантийской царевной Анной. Как повествует летописец, по его приказу кумиры были повержены на землю и сожжены или изрублены как простые деревянные. Лишь для Перуна было сделано исключение. Хотя он и был сброшен с пьедестала первым, но уничтожен не был. Владимир приказал привязать идола «к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взвозу к Ручью». При этом двенадцать сильных мужей били Перуна жезлами, а затем сбросили в Днепр. По преданию, Бог поплыл под восклицания бегущих за любимым кумиром язычников: «Выплывай, боже, выплывай!» И действительно — Перуну удалось безопасно миновать пороги, после чего его ветром прибило к месту, которое называли Перуновой отмелью.

Новгородский Перун был точно так же сброшен в Волхов. При этом, по народной легенде, один из новокрещенных новгородцев в насмешку крикнул богу, что он «досыта поел и попил». На это разгневанный Перун замахнулся на него дубовой палицей и, забросив ее на мост, крикнул собравшимся новгородцам: «Вспоминайте меня и бейтесь на мосту сем!» После этого якобы мост стал местом кровавых стычек жителей Новгорода, избивавших друг друга «перуновыми палицами» — дубовыми палками.

«Физическая» расправа с Перуном и его воинством была жестокой. Но, пожалуй, не менее безжалостной была и участь идолов в языке. Под влиянием христианства оценка соответствующих слов стала резко негативной.

Мы еще и сейчас, правда, можем употребить общие обозначения языческих богов в положительном смысле: «Он прямо боготворил ее и благоговел перед своим идиолом» или «Его кумиром была Алла Пугачева». Но гораздо чаще слово *идол* употребляется бранно, а тем более — экспрессивные образования от него типа *идолёнок, идолица, идолище*. Последнее, увеличительное к *идол*, в русских былинах даже приобрело постоянный эпитет — *идолище поганое*. Причем *поганый* здесь — не просто отрицательная оценка, но и весьма конкретная характеристика, поскольку это слово первоначально означало 'языческий' (ср. лат. *paganus* 'язычник'). В русском фольклоре *Идолище поганое* — это сказочное чудовище, олицетворяющее язычество. В былинах «Илья Муромец и Идолище» это чудовище не только прямо противопоставлено христианству, но и описывается в виде несколько упрощенного библейского колосса:

Не стало в Иерусалиме четья-пенья церковного,
Не стало звона колокольного,
Расселилось Идолище поганое,
Поганое Идолище, проклятое.
В долину Идолище пяти сажень,
Промежу плечами у Идолица коса сажень,
Головища его как пивной котел,
Глазища у него как чаши питейные,
Носище как палка дровокольная.

(Былины 1977, 78—79).

Чтобы поразить этого колосса, Илье Муромцу пришлось идти в Иерусалим к тамошнему царю Константину Боголюбову и его царице Елене Александровне и, переодевшись в одеяние калики-перехожего и «землегрецкую шапку — сорок пять пудов», оказывать дружественную помощь христианскому государству. Шапка в этом поединке сыграла, как известно, решающую роль, ибо Илья

Метал шляпой в Идолище поганого,
Попадал ему в буйну голову, —
Полетела голова, ровно пуговица...

Так в русской былине описывается борьба двух разных идеологических систем и воспевается победа системы более прогрессивной, учрежденной киевским князем Владимиром, верными слугами которого постоянно именуют себя былинные герои.

Если слова *кумир* и *идол* в какой-то мере сохранили положительную, «божественную» окраску, то *истукан*, а тем более — *болван* полностью ее утратили. А ведь слово *болван* — чисто культово-мифологического происхождения: в тюркских языках, откуда оно, по-видимому, пришло в славянские, оно значит 'надгробный камень, памятник' и 'богатырь, силач, герой' (Фасмер, I, 186), Такая семантика никак не укладывается в современное значение этого слова. Некоторые этимологи на этом основании даже отвергают взаимосвязь тюркского и славянского слова *болван*.

История языка, однако, перекидывает между ними надежный смысловой мостик. Ведь первоначально заимствование *болван* не означало того же, что современное *стоять болван болваном*. Это был именно памятник, идол того или иного «богатырского» божества и лишь потом, под влиянием отношения христиан к язычеству, оно стало оценкой крайнего тупицы. Достаточно вновь раскрыть «Слово о полку Игореве» на том месте, где «збися дивъ, кличетъ врѣху древа», чтобы убедиться, что в древнерусском языке слово *болван* обозначало именно языческого идола: ведь Див призывает «послушати земли незнаемѣ, Влзѣ, и Поморію, и Посулію, и Сурожу, и Корсуню, и тебѣ, Тьмутараканьскыи блъванѣ». В переводе проф. И. П. Еремина, который цитировался выше (с. 148), *блѣванѣ* точно переведен как *идолище*. И действительно, большинство исследователей «Слова» считает, что речь здесь идет именно об изваянии языческого божества, поставленного в русском городе Тмутаракань на Таманском полуострове. По свидетельству некоторых историков, еще в XVIII веке неподалеку от этого города стояли две колоссальные статуи, воздвигнутые боспорской царицей Комосарией более чем за три сотни лет до нашей эры. Это были кумиры богам Санергу и Астарте. Возможно, одного из них и имел в виду автор «Слова» (Сл.-спр., I, 57).

Культовое значение долго было для слова *болван* основным в русских письменных памятниках. Не случайно в Никоновской летописи (XVI в.) известное уже нам место о сооружении киевского пантеона излагается несколько иначе, чем в «Повести временных лет»: «Начать княжити Володимеръ единый въ Киевѣ, и постави болванъ на холмѣ внѣ двора теремнаго: Перуна древянаго... и другыя кумиры: Хорса, Дажба, Стриба...» (цит. Сл.-спр., I, 57). Здесь противопоставлением слов *болван* и *кумир* как бы подчеркивается особая роль громовержца в сонме языческих богов. Вместе с тем не исключено, что книжник уже ощущал некоторое стилистическое расхождение этих синонимов и намеренно избрал для «верховного бога» более заниженное обозначение.

В древнерусской литературе слово *болван* употреблялось и при описании различных статуй, которые паломники и путешественники встречали в заморских царствах-государствах. Вот одно из таких описаний: «Пред дверми жъ святыя Софѣи столпъ стоитъ, на немъ же царь Устиянъ [Юстиниан] стоитъ на кони... и сороцинские цари противъ ему стоятъ болваны мѣдяны» (Хождение инока Зосимы, XVI в.— Сл.-спр., I, 57). Ясно, что речь здесь идет не о языческом кумире, которому поклонялись, но о скульптурах сарацинских царей.

Семантический «разброс» слова *болван* в русском языке весьма точно отразил судьбу языческих представлений не только на Руси, но и у многих цивилизованных народов. С одной стороны, прежние боги под влиянием христианства все более и более «оболванивались» и из объекта поклонения превращались в мишень для насмешек и издевок. С другой стороны, языческие представления постепенно вплетались в канву христианской мифологии и окрашивали ее по-своему: так, культ Велеса продолжал еще долго жить в русских интерпретациях святого Николая, а многие функции Перуна перешли «по наследству» к Илье-пророку, разъезжающему по небу в своей громяющей колеснице.

Наконец, нельзя забывать и о том, что дохристианские кумиры и болваны были одновременно и предметами языческого культа и произведениями высокого искусства, породившими скульптуру, живопись и архитектуру. Любуясь в музеях статуями античных богов или фигурками «русской Венеры» — Мокоши, мы тоже в какой-то степени становимся идолопоклонниками. Конечно же, поклонниками не культа, а человеческой Культуры — понятий хотя и родственных исторически и этимологически, но необратимо далеко оторвавшихся друг от друга. И если бы не язык, сокращающий этот разрыв, мы могли бы оказаться Иванами, не помнящими родства, и воспринимали бы многослойную символику памятников культуры так же упрощенно, как наши дети воспринимают выражения типа *бог послал*.

Лето 1980 года. Старинная русская деревня на берегу чистого и покойного озера с типичным для здешних мест названием — Гангозеро. Члены диалектологической экспедиции Ленинградского университета неторопливо беседуют с бабушкой Таней — сухощавой и энергичной восьмидесятилетней старушкой, живо помнящей прежний деревенский быт и обычаи. Исчерпав традиционные вопросы о прялках, ткацких ставах, утвари и свадьбах, мы подходим к самой щекотливой теме нашего вопросника — демонологии, суеверным пережиткам и знахарству.

— Бабушка, а вы леших, водяных или русалок видали? — лобовой атакой начинает эту тему второкурсница Маша, еще не искушенная в сложной логике бесед с «информаторами». И ясными девичьими глазами смотрит в еще более ясные доброжелательные глаза бабушки.

Я поеживаюсь. Нередко таким прямым вопросом разрушается тот особо доверительный настрой разговора, который из «информатора» делает собеседника, а из экспедиции — чаепитие в кругу патриархальной, гостеприимной семьи. Меня от таких вопросов когда-то в студенческие годы отучил один псковский дед, который отбрил моего товарища, указавшего пальцем на корову и вопросившего: «Дедушка, это что?», язвительным:

— Как что?! Лёв!!!

После этого содержательного диалога старик — большой знаток пчеловодства и разных ремесел — наотрез отказался беседовать с нами — то ли обиделся, то ли счел нас людьми несерьезными.

Вот и сейчас я жду подобной реакции.

Вопреки опасениям, баба Таня не обиделась и не насторожилась. И даже — не удивилась.

— Сама не видала, врать не стану, — ответствовала она. — В Гангозере они не водятся — водятся в Онеге. Дядька мой видел. Раз ночью рыбу на озере ловил. Она за лодку ухватилась, титины свои выставила и глядит на него. А он говорит ей: «Изыди, нечистая сила!» И хрестится. Видит, не отчепливается, ружжо достал. А она ружжа-то не боится, тело ее пули сквозь себя пропускает. Он тогда — за топор. Тут заплакала она и на дно снова ушла...

— А какая она была? — воодушевляемся мы ответом, ибо в нашем вопроснике целый арсенал требующих конкретизации деталей: в какое время можно увидеть русалок, где (у воды, на лугу, в жите, на кладбище), что делать при встрече с ними (крестить, давать имена, бросать одежду), кто мог стать русалкой и т. д.

— Какая? Да обнаковенная, — отвечает бабушка. — Белая такая, без кровинки в лице, а волосья — черные. И все так их снизу и чешет пальцам. А руки-то тощие...

Тут баба Таня показывает жестом, как русалка снизу вверх расчесывает свои длинные волосы, и мы почти начинаем верить, что ее дядя действительно встретил на своем жизненном пути это «обнаковенное» мифическое существо.

— А глаза у нее синие или зеленые?

— А хвост как у рыбы или — нормальные ноги? — посыпались вопросы.

Бабушка отвечала честно, что дядя цвета глаз не разглядел («в темноте разве увидишь?»), а ног или хвоста под водой тем более — «одни титины да волосы и видел». Было ясно, что рассказ своего дяди она с детства не подвергала сомнению.

Такие былички о русалках, водяных, леших, упырях, вурдалаках и прочих разновидностях «вражьей силы» долгое время были излюбленным фольклорно-мифологическим жанром русской деревни. В каждой из них «облик дьявольский» описывается по-разному, добавляются конкретные детали, отсекаются излишние обобщения, опускаются ненужные подробности. Демонологический пантеон наших предков поэтому исключительно богат и разнообразен — как и окружающий мир и человеческое общество, которое отражалось в этом демонологическом зеркале.

В Каунасе есть единственный в мире «Музей чертей», основанный профессором живописи, народным художником СССР Антанасом Жмуйдзинавичюсом. В день его сорокалетия ему подарили первую фигурку черта с шутливым пожеланием: «Чтоб тебе всю жизнь чертей собирать!» Эта литовская идиома значит примерно то же, что русское «Чтоб тебе пусто было!».

Художник не убоился такого грозного пожеланья и воспринял выражение буквально. Поскольку он прожил девяносто лет, его коллекция чертей достаточно внушительна — около 300 различных статуэток и скульптур «нечистой силы» из всех стран и континентов мира. Сейчас музей процветает и постоянно разрастается, ибо посетители, воодушевленные идеей «собиранья чертей», нередко присылают сюда все новые и новые фигурки дьявольского отродья.

Ни один музей, однако, не смог бы вместить всего того многообразия бесов, которое породила человеческая фантазия в языческом прошлом. Ведь, как мы помним, в одном только Риме было около двух миллионов различных божков. То же самое обнаружится, если мы возьмемся подсчитывать число наших отечественных чертей и бесов и их наименования. Можно с уверенностью сказать, что имя им — легион.

Кстати, само выражение *имя им легион*, заимствованное из библии и теперь употребляющееся как один из фразеологических символов множественности, первоначально относилось именно к нечистой силе. Легион — подразделение римской армии из шести тысяч человек, но в евангельской притче оно имеет обобщенно-множественное значение.

В евангелиях от Луки и от Марка повествуется о том, как Иисус встретил человека, одержимого бесами, который ходил без одежды и ночевал не в доме, а в пещерах для погребения. Желая приказать нечистому духу выйти из страдальца, Иисус спросил его: «Как тебе имя?» И получил ответ: «Легион», — «потому что много бесов вошло в него» (Лука, 8, 30). Изгнав бесов из одержимого, Христос «переселил» их в стадо свиней, которое паслось неподалеку, в результате чего «нечистые» животные взбесились, бросились с кручи в озеро и потонули.

Бесов от этого в христианском мире, однако, меньше не стало, о чем свидетельствуют и их «нечистые» следы в нашем языке.

Яркой оценкой исключительной множественности чертей является русский оборот *до черта*. Он не только гораздо экспрессивнее евангельского, но и во много раз употребительнее и шире по значению. Ведь выражение *имя им легион* может характеризовать лишь большое количество людей, да и то — в особых ситуациях. А *до черта* относится и к людям, и к животным, и к самым разным предметам и явлениям. Это и не удивительно: ведь само коротенькое словосочетание вышло из глубин народного языка, где имеет немало локальных вариантов: пск. *до беса*, кар. *до віхора*, *до прáха*, сиб. *до віхря*, *до паралича*, *до прóпасти*, моск., сиб. *до гібели*, прост., диал. *до дўры*, *по дўру*, обск., новг., *до лéшего*, перм. *до лесного*, *до чёмору* и т. д. Слова, с которыми здесь соединяется предлог *до*, — различные наименования чертей, повторяющихся и в цепочке других демонологических выражений. Характерно, что с отрицательной частицей эти слова образуют антонимический ряд фразеологизмов: *ни черта, ни беса, ни віхора, ни духа, ни кляпа, ни лешего, ни лесного, ни чёмора*.

Фразеологическая символика таких оборотов покоится на двух фундаментах. С одной стороны, мифологическая «многопредставленность» нечистой силы сама по себе порождает их неисчислимость. С другой — яркая экспрессия таких слов и понятий, связанных с ними, усиливает тягу к фразеологизации соответствующих сочетаний.

Кроме того, немаловажны различные «детали», связанные с суеверными представлениями о чертях. Так же, как и в представлении о «высших» языческих богах, здесь действует оппозиция «чет : нечет». Именно ею можно объяснить одно из русских экспрессивно-отрицательных выражений — *чёрта с два!* как бы не так! Выбор числа здесь не случаен, ибо *два* — число четное, бесовское, «нечистое», о чем свидетельствует и пословица белорусских крестьян *Пастай богу свечку, а чорту две* (Толстой 1976, 310)¹.

¹ «Чертова дюжина» — число тринадцать в этом отношении кажется исключением, ибо это суеверие восходит не к язычеству, а к христианству: тринадцатым на «Тайной вечере» был Иуда, предавший Христа.

В то же время нарушение этой четности создавало народные фразеологизмы со значением, противоположным значению *черта с два*: в Сибири, например, бытует оборот *с три лешего* 'очень много', вновь напоминающий о легионе русских нечистиков. Представления о массовой «чертовщине» в народной среде весьма прихотливо вплетались в христианское вероучение. Характерны в этом отношении рассказы бабушки М. Горького о «встречах» с чертями, которых она выдывала «во множестве и в одиночку»: «Вот однажды стирала я в бане, и дошло время до полуночи; вдруг дверца каменки как отскочит! И посыпались оттуда они, мал мала меньше, красенькие, зеленые, черные, как тараканы. Я — к двери — нету ходу; увязла средь бесов, всю баню забили они, повернуться нельзя, под ноги лезут, дергают, сжали так, что и окститься на могу! Мохнатенькие, кружатся, озоруют, зубенки мышиные скалят, глазишки-то зеленые, рога чуть пробились, шишечками торчат, хвостики поросячьи — ох ты, батюшки! ...

— А то, проклятых видела я; это тоже ночью, зимой, выюга была. Иду я через Дюков овраг, где, помнишь, сказывала, отца-то твоего Яков да Михайло в проруби в пруду хотели утопить? Ну вот, иду; только скувырнулась по тропе вниз, на дно, ка-ак засвистит, загикает по оврагу! Гляжу, а на меня тройка вороных мчится, и дородный такой черт в красном колпаке, колом торчит, правит ими, на облучок встал, руки вытянул, держит вожжи из кованых цепей. А по оврагу езды не было, и летит тройка прямо в пруд, снежным облаком прикрыта. И сидят в санях тоже всё черти; свистят, кричат, колпаками машут, — да эдак-то семь троек проскакало, как пожарные, и все кони вороной масти, и все они — люди, проклятые отцами-матерями; такие люди чертям на потеху идут, а те на них ездят, гоняют их по ночам и в свои праздники разные. Это я, должно, свадьбу бесовскую видела...» (М. Горький, *Детство*. — Собр. соч., т. 9. М., 1962, с. 45).

В рассказе бабушки Алеши Пешкова мы видим две категории нечистой силы — в первой части рассказа речь идет о «настоящих» бесах, бесах «от рождения», а во второй — о так называемых заложных покойниках: утопленниках, удушенных, ках, и прочих бывших «людях, проклятых отцами-матерями». Именно такие люди, согласно древним верованиям, и превращались в русалок, упырей и вурдалаков. Здесь же — и суеверная связь метеорологических явлений с бесами: *чертовой* или *бесовской* *свадьбой* называли снежную метель и вихрь. «Черт с ведьмой венчается или женится», — говорили, глядя на завихрение метелицы на дороге или в поле. И действительно видели в этом вихре кружащихся бесов:

Бесконечны, безобразны,
В мутной месяца игре
Закружились бесы разны,

Будто листья в ноябре...
Сколько их! куда их гонят?
Что так жалобно поют?
Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдают?

Этот пушкинский образ бесов — отнюдь не разыгравшаяся поэтическая фантазия: он навеван рассказами таких же русских хранительниц старины, как бабушка Алеши Пешкова или баба Таня из карельской деревни Гангозеро. И конечно, каждая из них вносила в традиционный образ что-то свое, умножая тем самым многообразие (а точнее — «многобездобразие») нечистиков и немытиков. Образ русалки, описанный бабушкой Таней, например, весьма сильно отличается от «типового» представления о них. В других местах Руси это обычно женщины или «девы» не с черными, а с зелеными волосами и с глазами, горящими, как огни. Поэтому дядя нашей бабушки и в темноте увидел бы их свечение, — если бы, конечно, видел «настоящую» русалку.

Как же появилась вся эта «нечисть» в народном сознании? Существовала ли она в нем искони или же является результатом низвержения и деградации языческих богов, которым прежде ставили кумиры?

Скорее всего — и то, и другое.

С одной стороны, разнообразие наименований «бесов» и других русских мифологических персонажей — несомненный реликт прежнего языческого многобожия. Мы уже видели, как в один ряд с проклятиями типа *Черт тебя подери!* попадают обороты с именами столь почитаемых на Руси богов, как Перун или Волос. О том же свидетельствует и фразеологическая «обкатка» этих имен в оборотах типа бел. *даць перуной — даць чертей* 'избить, наказать'. В таких случаях «верховные боги» сходят со своих пьедесталов и уравниваются с мелкой нечистью, в чем нельзя не усмотреть направляющую десницу христианства, для которого идолы, кумиры, болваны — бесы одного ранга.

Именно так поэтому некоторые исследователи склонны объяснять многообразие и этимологическую прозрачность массы мифологических наименований в русском языке. Отмечая появление значительного количества такой лексики в памятниках XV—XVII веков, О. А. Черепанова, например, подчеркивает, что это «обусловлено в первую очередь существенными сдвигами в мифологическом сознании той эпохи. Именно в это время после завершения христианизации Руси стал активно проходить процесс "демонологизации" старых языческих божеств, их оттеснение с "командных высот" мифологического мировоззрения в эпоху язычества в сферу "низшей мифологии", слияние с христианским сонмом злых сил» (Черепанова 1983, 81—82). Происходит переоценка «социальных ценностей» прежних язы-

ческих божеств и демонов, нивелировка их прежней «табели о рангах».

С другой стороны, объяснение исключительного богатства демонологической лексики в народном обиходе прежде всего христианской перестройкой прежнего мировоззрения, пожалуй, излишне прямолинейно. Христианство несомненно пошатнуло это мировоззрение, но отнюдь не разрушило и даже не изменило его коренным образом. Наоборот — как мы уже видели — оно на деле слилось с язычеством, приспособило его для собственных нужд, преобразовав прежних богов вроде Волоса в святых угодников. Причина того, что мифологическая лексика плохо отражена в русских памятниках до XV века, скорее, не столько в «демонологизации старых языческих божеств», сколько в клерикальных и книжно-письменных традициях и перипетиях церковной истории. До этого периода многие народные суеверные представления и не могли быть детализированно отражены в памятниках именно потому, что церковники активно отрицали веру в нечистую силу как пережиток языческой религии. Со временем, однако, этот взгляд в церковной традиции претерпел существенные изменения. Не случайно, например, до XIII века церковь решительно не признавала существование ведьм, а в XIV—XV веках не только «реабилитировала» это существование, но и начала преследовать тех, кто высказывал в нем сомнение.

Именно в XV веке богословы начали изучать и «классифицировать» нечистую силу, порожденную народной (читай: языческой) фантазией. Появилась особая «наука» — демонология (Островский 1969, 73). Первым «исследованием» о видах и разновидностях «нечистой силы», о ее повадках и о тех, кто поддается ей, была книга францисканского монаха Альфонсуса де Спина «Крепость веры», вышедшая в 1467 году в Страсбурге. В ней не только давались практические рекомендации по борьбе с колдовством и народными суевериями, но и предлагалась строгая систематизация «бесов». По наиболее характерным признакам они распределялись на десять основных категорий.

Повышением интереса к «чертовой» материи и в католицизме, и в православии можно объяснить ту активизацию соответствующей лексики в письменных источниках XV—XVII веков, о которой пишет О. А. Черепанова. Судя по богатому севернорусскому материалу, содержащемуся в ее книге, подавляющее большинство демонологических наименований — не позднейшего происхождения, а более древнего. Причем они отражают и после XV века именно ту «низшую» демонологическую функцию, что и в эпоху язычества. На это указывают многочисленные «переклички» соответствующих слов и понятий в инославянском языковом мире, например южнославянском (Зечевић 1981).

Более существенной, чем христианизация, «исконной» причиной исключительного многообразия демонологической лексики русского и других славянских языков было древнее «расслоение» языческих божеств на «высоких» и «низких», верховных и низестоящих, крупномасштабных и местных. Это разграничение признают многие мифологи и лингвисты (Сперанский 1914, 161; Вгückнер 1918, 13—16). Оно вытекает из социальных и культурно-экономических функций того или иного языческого культа. В. В. Иванов и В. Н. Топоров справедливо предполагают, что иерархические уровни пронизывают всю мифологическую систему славян (МНМ, II, 450—456). Для высшего уровня, представленного двумя «основополагающими» богами праславян — Перуном и Велесом, характерен наиболее обобщенный тип «божественных» функций: ритуально-юридическая, военная, хозяйственно-природная. К более низкому уровню относились боги, связанные с хозяйственными циклами и календарными обрядами, или же племенные, родовые и т. п. ограничено локальные божества типа Рода и Чура у восточных славян. Для следующего уровня характерна большая абстрагированность функций: это были своего рода персонификации основных мифологических символов — Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть и т. д.

Для каждой из этих иерархических лестниц существовала шкала внутреннего соподчинения — вплоть до самых «низших чинов». К таковым после христианизации отнесли «мелких бесов» — чертенят, которых в таком множестве видела «собственными глазами» бабушка Алеши Пешкова. Точно так же их видели переписчики древнерусских книг. В одной из миниатюр Радзвилловской летописи, например, изображен святой Исаакий, танцующий под музыку бесов. Одни из них играют на свирели, другие — на гусях, третьи бьют в бубен. И все — разного размера, хотя хвостатой мелкоты, разумеется, больше всего. Не стоит и объяснять, что — в соответствии с табелью о рангах — чем мельче бес, тем услужливее и угодливее он должен себя вести. Отсюда и переносный смысл русского выражения *рассыпаться мелким бесом* 'стараться вовсю угодить, рассыпаться в любезностях':

Гусар Пыхтин гостил у нас;
Уж как он Танею прельщался,
Как мелким бесом рассыпался...

(А. С. Пушкин, Евгений Онегин).

Русские писатели при этом не забывают и о прямом значении этого оборота. Именно на него намекает Н. В. Гоголь, совместивший и прямое, и переносное значение в описании «чертовщины»: «Тут черт, подъехавши мелким бесом, подхватил [ведьму] под руку и пустился нашептывать на ухо то самое, что обыкновенно нашептывается всему женскому роду»

(Ночь перед Рождеством). Как видим, черту, чтобы обольстить ведьму, пришлось прикинуться бесом помельче. Судя по летописным миниатюрам, это вполне логично: ведь чем мельче бес, тем он беззаботнее и беспечнее, тем более падок на «гудьбу» (музыку) и бесовские пляски, которые так по сердцу ведьмам.

Вернемся, однако, к бесам покрупнее, хотя и все той же «низшей» их категории. С древних времен, по-видимому, существовала достаточно уравновешенная симметрия между верхним и нижним ярусом мифологических персонажей. Об этом свидетельствует и мифология греков и римлян, где культы Зевса, Афродиты, Аполлона и т. д. нисколько не препятствовали мирному сосуществованию массы домашних, лесных, водных и прочих божков, которые, в сущности, были теми же нашими домовыми, лешими, водяными или русалками. Об этом, естественно, сообщают и древние письменные источники, например уже известное нам «Слово об идолах», где подчеркивается, что упырям (вампирам) и берегиням (русалкам) языческие славяне приносили трéбы (жертвы) даже раньше Перуна, а после крещения некоторым из «низших» бесов — вилам (русалкам) поклонялись наравне с уже известными нам представителями киевского пантеона: «Даже и до словен доиде (поклонение идолам.— В. М.). Се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам переже Перуна бога их. А преже того клали требы упиремь и берегыням. По святем крещении Перуна отринуша, а по Христа господа бога нашего яшася, нъ и ныня по украинам их молятся проклятому богу их Перуну, Хърсу и Мокоши и вилам, нъ то творять акы отай» (Софийский список.— Цит. по: Рыбаков 1981, 15).

Этот текст явно свидетельствует о том, что многообразие лексики, именующей «низших» демонов типа берегини, или вилы, и упыря, никак не могло быть лишь следствием христианизации и социальной перегруппировки высших богов после XV века. Из разных источников также явствует, что верховные и низестоящие божества находились в отношениях взаимного дополнения: бесы разных сортов как бы продолжали, развивали и конкретизировали функцию того или иного верховного бога.

Так, одним из воплощений важнейшего у восточных славян божества Рода, о культе которого говорилось выше, был домовый: не случайно в словаре В. И. Даля *род* имеет значение 'домовой', а *родá* — 'призрак'. В то же время Б. А. Успенский считает этого рода и Рода «эпифанией» (т. е. «переосвящением») могущественного Волоса. «Низшими» ипостасями Волоса, в свою очередь, также могли быть водяной и леший, поскольку некоторые функции объединяли «скотьего бога» именно с ними (Успенский 1982, 148).

Переключка тождественных или аналогичных мифологических функций могла подкрепляться общностью мотивировки наименований божества высшего и низшего рангов. В этом

отношении любопытна история кикиморы — женского мифологического персонажа, популярного на Руси, а также у южных славян. Ее обычно представляют в виде безобразной, скрюченной и уродливой старухи, одетой в лохмотья и неряшливой (Черепанова 1983, 124—133). В литературный русский язык слово *кикимора* вошло и как переносное обозначение уродливого и неряшливого или некрасиво одетого человека — в виде устойчивых сравнений как *кикимора* или *ходить кикиморою*. Фразеологическая ипостась *кикиморы* точно соответствует ипостаси мифологической: речь идет о неприятном, нелюдомом, уродливом или неряшливо одетом человеке, причем — все равно, мужчине или женщине: «На Сергея Петровича напала такая хандра, что он несколько дней никуда не показывался из дому...

— А вот возьму и буду сидеть у себя дома, как кикимора» (Д. Н. Мамин-Сибиряк, Дорогой друг).

Такое употребление, кстати говоря, весьма точно отражает одну из типичных особенностей *кикиморы* — ее домоседство. Собственно, это и есть «домовой в юбке» со всеми вытекающими отсюда последствиями (кроме, конечно, внешности, где можно было бы ожидать большего благообразия). Постоянным признаком кикиморы является ее пристрастие к прядению: она допрядывает за хозяйку, но чаще наказывает нерадивых прях — путает или рвет пряжу, жжет кудель, оставленную на ночь без осенения святым крестом и т. д. Известна кикимора также и своей мелочной зловредностью: она бьет по ночам горшки, портит хлебы, стучит крышками коробов, ошипывает кур и т. д. Судя по всем признакам, она больше стремится насолить хозяйке, чем хозяину, оставляя последнюю задачу для домового.

Некоторые функции — особенно функция прядения — объединяют зловредную кикимору с добронравной богиней плодородия и дождя Мокошью. Это дает основание видеть в первой своеобразное «низшее» продолжение и воплощение второй. Такое сближение подтверждается и этимологией. *Кикимора* — сложное слово, основой которого является элемент *мара, мора*. Один из этимологов (Зубов 1981) остроумно связал Мокошь с *кикиморой* на базе семантической ассоциации с сырыми, влажными местами. *Мара, мора* первоначально значило 'болото, стоячая вода' (ср. такие значения у производных слова *море* в различных языках и диалектах — Мурзаев 1984, 374—375), что сопрягается с мотивировкой Мокоши от мок- 'сырое, болотистое место'. Значит, и та и другая — обитательницы сырых мест (ср. выражение *кикимора болотная*).

Все сказанное еще раз подтверждает вышеприведенное свидетельство «Слова об идолах», судя по которому низшие мифологические персонажи ни в коем случае не могут трактоваться как «сменщики» высших после прихода на Русь христианства,

как полагает О. А. Черепанова. В период язычества они сосуществовали. Но — как и в реальной жизни, где начальники сменяются гораздо чаще, чем их подчиненные, — верховные божества оказались эфемернее низших.

Христианству действительно удалось нанести сокрушительный удар по язычеству, но этот удар обрушился в основном на верховных, «верхних» богов, заправляющих твердью небесной. Низшие же божества, хотя и пострадали, но, трансформировавшись, приспособились к новому и единственному верховному владыке — богу, который, в соответствии с христианской символикой, населяет небеса. Постепенно «на смену ранним славянским религиозным представлениям, по которым языческие демоны (боги или духи, силы природы и т. п.) населяли твердь небесную и земную, пришло новое, христианское представление, по которому небо принадлежит „силам небесным“, а демоны языческие, превратившись в „силу нечистую“, остались преимущественно на земле. Так народное „двоеверие“, благодаря своему двуединству, в каком-то отношении превратилось в народное „единовение“» (Толстой 1976, 309). Прежде у язычников-славян не было ни «нечистой силы», ни «божьего воинства»: эти два полюса, антагонистичность которых культивировали церковники, были единым органическим целым — сверхъестественной силой, заселявшей всю окружающую наших предков вселенную и имевшей расплывчатые, туманные контуры.

КОЙ ЖЕ ЧЕРТ НАМ НУЖЕН?

Перуны и Волосы были сокрушены христианством, но вера в русалок, упырей, леших, домовых и водяных продолжала жить в народе, окрашивая в колоритно национальные тона и русский фольклор, и народную медицину, и национальную литературу. Эта вера оказалась устойчивее в силу своего «демократизма» и скепсиса по отношению к высшим богам.

Имена чертей в народном обиходе поистине бесчисленны: *нечистый, нечистик, не́чисть, не́жить, враг, враж́ийшка, вражо́к, враж́ья сила, некошная́ сила, нейстовая сила, непутная́ сила, вйхор, прах, крошешный, «он», «тот», не наш, недруг, супротивник, нехороший, неистовый, лукавый, лука́нька, отъяпа, хохлик, неладный, нелегкий, бла́знитель, соблазнитель, лихой, шиликун, шиши, шиши́га, морба́ка, ма́ра, игрец, парали́к, несветик, рогатик, рогатый, немытик, окаянка, ёлс, чо́мор...* На первый взгляд — это груда демонологических синонимов, обозначающих одно и то же демонологическое существо неопределенного вида и функции. На поверку, однако, за каждым из них стоит какой-нибудь функционально четко опознаваемый «нечистик», выполнявший некогда в разветвленной мифологической системе наших предков вполне определенную роль.

Употребляя выражения *На кой черт! На кой ляд!* или *Какого черта? Какого дьявола?*, мы и не подозреваем, что за этими

восклицаниями и вопрошениями скрывается идея четкого разграничения чертей по функциям, месту обитания и отнюдь «не святому» образу и подобию. Эти вопросы — рудимент того дифференцированного поклонения различным лесным, домовым, водным и прочим духам, обращение к которым имело для наших предков вполне конкретный смысл и прагматическую направленность.

Буквальное «Какого черта тебе нужно?» и предполагало, что по соответствующей линии ты должен обратиться к нужному бесу. Так, к домовому чаще всего обращались с просьбами охранять дом и его обитателей от болезней и других напастей. Поскольку считалось, что предметом его особых забот является скотина, то старались по-разному способствовать такому попечительству, а рассерженного домового умиловывали, оставляя пищу, наливая под вереву (столб ворот) святую воду, куря ладан или втыкая в чистый четверг на дворе ветку можжевельника, т. е. производя такие действия, которые, по поверью, ему приятны.

Нередко умиловывание соответствующего черта, беса или ляда носило характер многоступенчатого ритуала. В Смоленской губернии, например, совершался обряд задабривания домового по названию «относить относы». Хозяева брали кусок хлеба, посыпанный солью и завернутый в чистую белую тряпицу, прошитую красной нитью, затем выходили в сени или на перекресток и, положив куда-нибудь это угощение домовому, кланялись земно на четыре стороны, читали «Отче наш» и особое заклинание, призывающее «хозяина» вернуться в дом и сменить гнев на милость. Белая тряпица с красной нитью — символ рубахи, жертвуемой домовому (Ушаков 1896, 155—156). При перемене места жительства обычно «брали» с собой и домового, также предлагая ему хлеб-соль. Произносились такие слова-приглашения: «Иди, хозяин, с нами жить» или «Дворный, дворный, иди со мной». А в Курской губернии при таком приглашении для домового даже ставили в печную трубу водку с закуской.

Ритуал такого «переселения» домового на новое место жительства ярко отразил М. Горький в повести «Детство»: «Дед снял две темные комнатки в подвале старого дома, в тупике под горкой. Когда переезжали на квартиру, бабушка взяла старый лапоть на длинном оборе, закинула его в подпечек и, присев на корточки, начала вызывать домового:

— Домовик-родовик, — вот тебе сани, поезжай-ко с нами на новое место, на иное счастье...

Дед заглянул в окно со двора и крикнул:

— Я-те повезу, еретица! Попробуй, осрами-ко меня...

— Ой, гляди, отец, худо будет, — серьезно предупредила она...»

Здесь хорошо видна языческая «ипостась» этого ритуала и его осуждение с точки зрения православия.

Изучение подобных обрядов и ритуалов показывает, «какого именно черта» было нужно неграмотному и суеверному обитателю деревенской Руси в той или иной ситуации. О том, что такие вопросы первоначально были специализированными, свидетельствуют их диалектные вариации: *Кóва еретикá? Кóи жолви? Кóи ўсови? Кой кляп? Кой кур? Кой нож, кой усов! Кóя облива! Кой прах! Кой родимец? На кой нож? На кой кляп?* (СРНГ, XIV, 83); ряз. *Какого паралика? Какбе колóтье? Какого́ в́ихара?* кар. *Какого́ пра́ха?* или *По кой прах?* арх. *Кой лембой? Какого ёлса?* и т. д. Многие из таких оборотов сочетаются с модальными словами типа *нужно, надо*, и общее значение их подводится под литературное *Какого черта?* Но за каждым из этих наименований стоит специализированный мифологический образ, лишь позднее подвергшийся обобщению.

Вопрос «Какого черта?» волнует человеческое воображение с самого юного возраста. Вот как Илюша Обломов проводит свое первое «демонологическое интервью» с мамой:

«— Пойдем, мама, гулять,— говорит Илюша.

— Что ты, бог с тобой! Теперь гулять,— отвечает она,— сыро, ножки простудишь; и страшно: в лесу теперь леший ходит, он уносит маленьких детей.

— Куда он уносит? Какой он бывает? Где живет?— спрашивает ребенок.

И мать давала волю своей необузданной фантазии».
(И. А. Гончаров, Обломов).

Вопрос «Какого черта?», таким образом, подразумевает тройкий ответ: по местопребыванию (где живет?), по функции и всяческим действиям по отношению к человеку (куда он уносит?) и, наконец,— по внешнему виду (какой он бывает?). Такой ответ помогает дать и этимология многочисленных народных наименований бесов, и русская этнография, и сравнительная мифология разных народов. Конечно, при описании того или иного «героя» низшего мифологического ранга все эти три характеристики часто выступают заодно, хотя одна из них акцентируется больше, чем другие.

Особенно четко группируется демонологическая лексика по признаку обитания (Толстой 1974; Черепанова 1983, 57—64). В доме обитает домовый и его ближайшие «сотрудники» (далеко не всегда числящиеся по демонологическому штату): *дворовóй, подпóльщик*, или *подпóльник, овинник, бáнник*, или *бáнный, хлевник, гумённый*, или *гумённый*, и т. д.

В лесу царствуют лешие, или лесовики, которые могут именоваться и более детализированно — *боровик, моховик, пущевик, подкустовник, кладник*. В болотах — *болóтники, зы́бочники, оржа́венники* или *па́мха*. В водных источниках — *водяной, водяной хозяин* или его разновидности: *омутно́й, озерной, б́учильный* (от *бучило* 'водоворот') или *вирóвник* (вир 'глубокое место'). В полях господствуют *полевики, полевые*

или *житные жезы* и т. д. Можно встретить и более редких чертей, причем редких либо потому, что тот или иной ландшафт не столь характерен для России, либо потому, что место обитания переменчиво: *гóрний* или *гóрний хозяин* 'черт, живущий в горах', *встрéчный* 'бес, живущий на дорогах'.

Когда само название немытика недостаточно точно указывает на его «адрес», тогда в дело вступают словосочетания. Они могут стать источником фразеологии. Так появилась яркая русская идиома *у черта на куличках*. *Кулички* (или *кулйжски*, *кулйги*) — выжженные и расчищенные под пашню места в лесу (при подсечно-огневой системе земледелия): вырубленный лес сжигался, и два-три года на этом месте пахали и сеяли. Довольно быстро такие пашни зарастали лесом, заболачивались и их забрасывали. По суеверным представлениям, именно на таких дальних и мелколесных «куличках» и водились черти. «Жихаря» таких куличек, следовательно, можно смело зачислять в ранг леших, а, скажем, не домовых или водяных. Кстати, именно подобное место обитания дало название ляду — черту, вошедшему в ругательство *На кой ляд!* Оно связано по происхождению со словами *лядá*, *лядйíна* 'заброшенные земли' (ср. нем. Land, англ. land 'земля', родственные русским диалектизмам).

Вообще каждый из разрядов «чертова племени» отличается большим и детализированным именословом. Для одного только домового, например, на русском Севере можно насчитать более ста разных названий (Черепанова 1983, 58—59). И многие из них прямо указывают на связь с домом: *домовитой*, *доможёр*, *домовитушко*, *доможёл*, *дéдушка-домовёушко*, *домовíк* и под.

Не все такие названия, однако, столь прозрачно указывают на тот или иной разряд беса. Употребляя в современной речи устойчивые сравнения *бродит как полуночник*, *смотрит букой* или *сидит рохля рохлей*, мы обычно и не подозреваем, что перед нами — типичный набор домовых, нечистиков. Между тем, *полуночник* — это домовый, основной обязанностью которого является обходить в полночь деревню и, по выражению В. И. Даля, «возиться по задворкам».

Бука, так же как *букан*, *буканай*, *буканайко*, *буканко*, *буканушко*, *букарица*, *букарка*, *букушка*, — это мифическое существо, которым пугают детей:

Баю, баю, баю, бай, да
Поди, бука, под сарай, да
Коням сена надавай, да
У нас Колю не пугай.

Хотя *бука* может быть и лесным демоном (*бука лесовая*), этимологические параллели прикрепляют ее именно к дому: англ. *pusk*, ирл. *phuka*, др.-швед. *rike*, др.-норв. *rikí* значат именно 'домовой', так же как и латыш. *riķis* 'домовой, кото-

рый приносит добро'. Кстати, имя добродушного и лукавого героя английской сказки — медвежонка Винни-пуха имеет прямую этимологическую связь с нашим букой (Черепанова 1983, 120). Это тем более логично, что у многих народов лесной «хозяин» отождествляется с медведем — не случайно в вологодских говорах до сих пор *бука* имеет значение 'медведь'.

Рохля в нашем сознании соединяется с прилагательным *рыхлый*. И действительно, сейчас мы *рохлей* называем именно такого человека — рыхлого и увальневатого. Однако в мифологических представлениях *рохля* — это 'нечто устрашающее в подполье, пугало', а часто — и змея, иногда забирающаяся под печь в доме.

Некоторые функции и «деяния» чертей также весьма цепко сохранены нашим языком. Они часто столь прозрачны, что их легко расшифровывают даже наши дети. При этом, правда воспринимая «функциональные» обороты буквально, они так «уточняют» их значение, что могут поставить взрослого в тупик. О таком случае рассказывает К. И. Чуковский в своей книге «От двух до пяти»:

«— Черт знает что творится у нас в магазине,— сказала продавщица, вернувшись с работы.

— Что же там творится? — спросил я.

Ее сын, лет пяти, ответил наставительно:

— Вам же сказали, что черт знает, а мама разве черт? Она не знает».

В этом детском наставлении есть большая мифологическая правда, ибо черти, по суеверным представлениям, отличались действительно всеведением, что и неудивительно, если учесть их феноменальную способность быстро переноситься через большие пространства, менять свой облик, становиться невидимыми в случае необходимости, короче — «пролезать во все дыры».

«Многобесность» знания как бы подчеркивается вариационным рядом оборота, расшифрованного пятилетним знакомцем Чуковского — *бес* (*леший, шут, пес, шиш, хрен*) *его знает*. В диалектах этот ряд просто необъятен: курск. *вихор его знает*, иркут. *враг его знает, грех его знает*, ср.-обск. *дур его знает, дурак его знает, про́пасть их знат, сап его знает*, ряз. *колóтье его знает, паралі́к знает*, пск. *пáмжа знает*, перм. *чёмор его знат* и т. д. Впрочем, бесовское знание во фразеологическом преломлении органически смыкается с божественным: выражения *бог (господь, аллах) знает* вновь возвращают нас к тому далекому прошлому, когда все мифические существа без исключения именовались богами или, на худой конец, божками.

Одним из самых активных видов деятельности дьявола является «похищение» людей или сбивание их с истинного пути в прямом или переносном смысле. Леший, например, чрезвычайно изобретателен в изыскивании способов, которыми можно сбить проходящих по его епархии путников. Он предлагает

им свои услуги в виде ямщика, «случившегося» на дороге, и если путник соглашается, то «несет» или «переносит» его в какой-нибудь отдаленный город, сажает на верхушку высокого дерева или на крышу мельницы. Записан, например, рассказ, как однажды леший, подвозивший крестьянина на телеге, подвесил того за ноги на дерево. Очнулся крестьянин в своей избе, привязанный к потолочному брусу за ногу (Ушаков 1896, 158—159).

Нередко, чтобы заманить людей в лесную чащу, леший принимает образ какого-либо животного — поросенка, барана, теленка, зайца, собаки, утки, причем предпочитает таких, которые вызовут удивление прохожего и повлекут его за собой (Ушаков 1896, 159). Уносит или, точнее, «уводит» леший и домашнюю скотину. Особо же любит нечистый уносить маленьких невинных младенцев. На русском Севере до сих пор бытуют предания о так называемых обменах — обмененных дьяволом или чаще «лешачихой» детях. Унеся младенца, они оставляют матери своего лешачонка, который растет тупым и кровожадным и, вдобавок, не достигнув пятнадцати лет, уходит безвозвратно в лес. Как видим, маленького Илюшу Обломова мать запугивала не напрасно.

Народная фантазия изобрела немало и «контрпиемов» борьбы с кознями лешего. Чтобы найти верный путь, заблудившийся человек должен либо вывернуть свою одежду наизнанку, либо надеть рубаху задом наперед, либо обуть правый сапог на левую ногу, либо, наконец, нагнувшись, поглядеть назад себе под ноги. Словом, надо совершать такие действия, чтобы все было «не как у людей». Кстати, выражение *не как у людей* намекает именно на такие бесовы, вывороченные наизнанку, обычаи.

Память об унесении чертом или сбивании им с пути истинного отразилась во многих русских выражениях: *черт несет (принес, носит)*, *лететь (полететь, пойти) к черту* или *к чертям собачьим*, *хоть к черту, хоть к черту на рога, всё к черту, всё к чертям!*, *черт попутал* и под. Еще более выразительно эта идея сохраняется в ругательствах типа *Иди ты к чёрту! Черт возьми (побери, дери, подери)! Черт тебя возьми! Черт тебя задави! Черт с ним!* Даже в пределах литературного языка эти обороты допускают замену общего названия черта на специализированные — *леший несет, бес попутал, шут с ним!* или *А ну тебя в болото! А ну тебя к свиньям! А ну тебя в баню* (место пребывания баенника)! *А ну его на лысую гору к ведьмам!* Народная же речь прямо кишит вариациями типа горьк. *леший снес 'упал'*, *леший унес 'исчезло, пропало'*, ср.-обск. *леший забрал 'умер'*, беломор. *леший запётал 'исчез, пропал'*, *его леший обошел 'он заблудился'*, *Куда тебя некошнóй понёс?* смол. *Анчúт вас возьми!* ряз. *Паралíк возьми!* перм. *Подь ты к чóмору! Эк тебя прётка принесла!* и т. д.

Автор этих строк в 1972 году записал в беломорском поселке Сумской Посад и такое поэтически конкретное развертывание подобного образа: «На левом плече *леший дёвок унёс*. Конечно, в кинё сидеть — это тебе не рабóтать». Упоминание народной сказительницы Т. И. Махилевой о кино — явное свидетельство того, что ни о каком лесном хозяине она, говоря все это, и не думает. Экспрессивно подчеркивая ту скорость, с которой девушки помчались в клуб, она тем не менее разворачивает формулу *черт унес* по всем канонам мифологии, ибо нечестивый черт всегда сопрягается именно с левой, «нечистой» стороной. А уж если он унес девушек на левом плече, то скорость его была поистине адской.

Может показаться, что весь этот дьявольский легион, вошедший плотным строем в диалектную фразеологию — давно забытое прошлое, которое может заинтересовать лишь коллекционеров мифологических раритетов. Однако это не совсем так, поскольку в современной литературе — особенно литературе так называемых писателей-деревенщиков — нет-нет, да и выглянет новый, не совсем причесанный под принятую норму мифологический персонаж. С водяным, например, в литературном языке прошлого и нынешнего века мы практически не найдем ни одного устойчивого выражения. А вот в повести В. Белова «Привычное дело»¹ он свободно входит в один ряд с проклятиями типа *Иди ты к черту* или *Черт с тобой!*:

«— Лешой, лешой, унеси, лешой, водяной! — заругалась Дашка и долго глядела, как ведро летело вниз, в темную холодную прорву сруба...

— Ты это чего, Дарья? — спросил выглянувший из задних ворот старичонко Куров. — Приснилось, что ли, чего неладно?

— Ой, отстань, дедко, к водяному! — она поглядела в колодец еще. — Экое ведро ухайдокала» (с. 18); «Что ты бегаешь-то! Ведь не один, вот у тебя робята малые, кто их поить-кормить будет, что ты, водяной с тобой, чего задумал-то. Иди, говорю, домой...» (с. 50).

Как видим, входят эти выражения в данный ряд органично, то конкретизируя контекст — как в первом случае, когда именно упавшее в колодец ведро вызвало ассоциацию с «хозяином» водного источника, то просто обогащая «демонологический» ряд русских фразеологических синонимов. И каждому русскому такие «новые» обороты понятны без комментария, ибо за ними — весьма продуктивная фразеобразовательная модель. Продуктивная и привычная с детских лет.

Многочисленные фразеологизмы со словами *черт*, *бес*, *леший* и др. являются свособразными зарисовками суетливой «деятельности» нечистой силы: *Не было печали, так черти накачали; вертится как черт; вертится, как бес перед заутреней; черт меня*

¹ Цит. по: Белов В. Повести. М., 1982.

за язык дернул; черт еще в ладоши не прохлопал или еще черти на кулачках не дрались 'очень рано', чем черт не шутит. За многими подобными выражениями стоит особая история, требующая досконального знания чертовой натуры.

Оборот *черт не дремлет*, например, прихотливо соединяет в себе элементы славянской народной демонологии с евангельской притчей. «Враг человек» посеял между пшеничного доброго семени плевелы в то время, пока сеятели спали, надеясь, что, начав выдергивать сорняки, люди уничтожат и будущий урожай (Евангелие Мтф. 13, 25—42). «Домовладыка», однако, оказался благоразумным хозяином и приказал дожидаться жатвы, чтобы снопы с плевелом сжечь, а пшеницу убрать в житницу. Из этой притчи ведет свое начало и выражение *отделять плевелы от пшеницы*. В соответствии с символикой притчи плевелы — это именно «сыны лукавого», а «враг человек», их посеявший, — недреманный дьявол (и в евангельской притче, и в древних народных верованиях лукавый никогда не спит. Потому лешие, водяные и болотные черти так активны ночью, а домовые и кикиморы то и дело возятся и громяхают разной утварью, мешая спать добрым людям).

В русском языке немало и таких выражений, где имя черта прямо не называется, но он тем не менее является главным героем фразеологической повести. Типичен в этом отношении оборот *сам не свой*, соответствия которому находим и в других языках — белорусском, украинском, польском, чешском. Он зафиксирован в древнейших собраниях русских пословиц и поговорок XVII—XVIII веков и широко представлен в народной речи.

Первоначально само «несвойное» состояние характеризовало человека либо больного, либо пьяного, о чем свидетельствуют пословицы *Больной — и сам не свой*; *Пьяная баба сама не своя*. Ср. и широко распространенное выражение *мне не по себе*. Состояния болезни или опьянения обычно связывались в народном сознании именно с нечистой силой. Не случайно больного считали «половинным человеком», что отразилось, например, в пермском фразеологизме *полменя нету 'о больном, старом'* (Подюков 1982). И другие подобные «ненормальные» состояния человека выражаются в нашем языке с помощью притяжательных или возвратных местоимений. Например, состояние аффекта мы выразим оборотами *выводить из себя* или *выходить из себя*, а возвращение к душевному равновесию — *прийти в себя*.

С другой стороны, в тех же диалектах известно и эвфемистическое наименование нечистой силы — *другá половína*, т. е. вторая половина. *Не свой* — это, собственно, один из эвфемизмов черта, типа *не наш, не наша сила, другие, не свой дух* или *ихов*. Противопоставление «свой — не свой» вообще широко используется в низшей мифологии. В. И. Даль сообщает,

как в белорусском заговоре к домовому обращаются: «Свой домовый Спиридон Дарахвеевич!» (Даль, IV, 153). При этом под словом *свой* имеется в виду родня или сват, семейный близкий друг, сосед и т. д. (ср. *сосед*, *соседушка* и подобные наименования домового). С такими представлениями, кстати, связано и русское выражение *ему сам черт не брат*, которое в живой речи (например, на Смоленщине) имеет шутливое продолжение — *и свинья не сестра*. Такое причисление домового к «своим» было обусловлено суеверным убеждением, что «черт своих не берет» (ППЗ, 184). Отсюда и те многочисленные способы задабривания домовых и леших, о которых уже говорилось.

Выражение *сам не свой*, следовательно, означало, что человек уже наполовину принадлежит какому-нибудь нечистику или рогатику и в зависимости от дальнейших отношений с ними останется здоровым или умрет. Такое объяснение подтверждается польской пословицей *Już sam nie swój, połowica diabłowa* «Он уже сам не свой, половина — дьяволова», которую обстоятельно комментирует акад. Ю. Кржижановски (Krzyżanowski 1975, III, 60—64). За подобными пословицами и поговорками стоят страшные рассказы о сделках человека с дьяволом, по драматичности не уступающие «Фаусту». И всегда в таких сделках враг рода человеческого больше льститя на душу потомков Адама и Евы, чем на тело. Переносное значение оборота *сам не свой*, как и его синонима *не по себе*, 'потерял душевное равновесие, расстроился' и подчеркивает это частичное «отдавание души» лукавому.

Мы уже ответили на два вопроса, волновавшие маленького Илюшу Обломова, — где живут черти и что они делают. Остается представить себе «облик дьявольский» во всем его безобразии. И здесь фразеологический материал является весьма ярким и красочным источником.

Вот один из устойчивых фразеологических эпитетов черта или беса — *черта (беса) лысого* 'абсолютно ничего'. На первый взгляд этот эпитет нелогичен, ибо обычное представление о дьяволе — именно нечто волосато-лохматое. Чаше всего это некое подобие Фавна или Сатира — с рогами, козлиной бородкой, ногами с копытами и длинным хвостом. Образ этот, однако, не исконно языческий и русский, а навеянный церковной европейской традицией. Его более ранней ипостасью, хотя тоже приведенной в некоторое соответствие с книжной традицией, мы можем любоваться на древнерусских миниатюрах. Это обычно человекоподобное существо с вытянутой шишом головой и часто именно лысое либо же — с торчащими шишом длинными волосами, голое, с «непричесанными» крыльями за спиной, куцым хвостом и гусиными пятками. С этим обликом прямо связаны народные названия черта типа *шиш*, *шишбк*,

шийшко, шишига, луканко (когда голова в форме луковицы), *беспятый, кѣцый, куцѣк, куцѣн, корнахвостик, голенький, лысѣй, лысый бес* и т. д. (Толстой 1976, 304). На древнерусских миниатюрах черт изображался и без крыльев и хвоста, с высунутым языком и вывороченной наизнанку шубой, на которой навешаны тыквы. Под такого черта рядились святочные ряженые в русских деревнях.

В народе, естественно, образ черта дифференцировался. Различие его внешнего вида во многом обусловлено местом пребывания. Антропоморфные образы лешего, домового и водяного потому существенно отличаются друг от друга.

Леший обыкновенно представлялся волосатым, голым (или в потертом кафтане) старцем с белыми косами, длинной бородой и зелеными глазами. Рост его различен — то это громадный, с дерево, старик, то заурядный худенький старикашка. В некоторых местах черт имел подобие верлиоки или Лиха одноглазого: он либо кос (ср. псковский оборот *бес косой* 'о злом человеке'), либо не имеет ни бровей, ни ресниц.

Домовой тоже имеет вид «старого-престарого» старика: не случайно и лешего, и домового кличут *дедушкой* или *дедом*. Он лохмат, оброс длинной гнедой, вороной, белой или пегой шерстью, одет в старый зипун и обут в лапти. Чаще всего это «мужичишка» среднего роста, сутулый, широкоплечий и коренастый, хотя встречаются домовые и ростом с сосну (Ушаков 1896, 151). Характерным признаком домового является то, что он похож на хозяина дома, самого старшего члена семьи — как живого, так и усопшего. Вот почему он может являться и в облике, и в одежде хозяина и даже представлять перед самим домовладельцем в виде двойника.

Что касается водяного или болотного черта, то это обычно голые, седые костлявые старики, иногда облепленные тиной и грязью. Вместо ног у них может быть рыбий хвост, как у русалок.

В диалектах известны и другие «уточняющие» эпитеты черта и беса, во многом перекликающиеся с вышеописанными. Так, в псковских говорах находим *бес козлиный*, а в острогужских — *черти вислоухие*. Собственно, эти ругательные характеристики людей напоминают о другой — зооморфной — ипостаси черта и его способности перевоплощаться в животных. Леший, например, мог принимать образ медведя, красного петуха, волка, зайца и поросенка. Домовой же чаще представал в образе собаки или кошки, шерсть которых была одного цвета с волосами хозяина дома.

Именно из таких представлений рождались многие суеверия, бытующие и в наши дни. Например, примета, что черная кошка, перебежавшая дорогу, приносит несчастье, восходит именно к вере в перевоплощения нечистой силы в кошек, зайцев и других животных.

Суеверие это отнюдь не узконациональное. Еще у древних греков появление зайца перед путником предвещало несчастье в дороге — как у нас появление черной кошки (Тимошенко 1897, 145—146). Но и в русских деревнях заяц был таким же дурным предзнаменованием. «Заяц через дорогу перебежал — пути не будет», — предупреждает одно из поверий, записанных А. И. Богдановым еще в 1741 году (ППЗ, 81). В прошлом веке эта примета была столь же живуча, как примета о черной кошке. Об этом, в частности, свидетельствует случай, рассказанный А. С. Пушкиным в письме жене 14 сентября 1833 г.: «Опять я в Симбирске, — пишет он. — Третьего дня, выехав ночью, отправился я к Оренбургу. Только выехал на большую дорогу, заяц перебежал мне ее. Черт его побери, дорого бы дал я, чтоб его затравить. На третьей станции стали закладывать мне лошадей — гляжу, нет ямщиков — один слеп, другой пьян и спрятался. Пошумев изо всей мочи, решил я возвратиться и ехать другой дорогой; по этой на станциях везде по шесть лошадей, а почта ходит четыре раза в неделю. Повезли меня обратно — я заснул — просыпаюсь утром — что же? не отъехал я и пяти верст... Черт знает как бог помог — наконец въехали мы, и я воротился в Симбирск. Дорого бы дал я, чтоб быть борзой собакой: уж этого зайца я бы отыскал».

Может на первый взгляд показаться, что поэт верит этой недоброй примете — все вроде бы после встречи со злополучным зайцем идет шиворот-навыворот. Но это шутливо-саркастическое «Черт знает как бог помог» изобличает в нем убежденного атеиста, не верящего ни в бога, ни в черта, ни в перевоплощения последнего в кошек или зайцев. О том же свидетельствует и отрывок из письма А. С. Пушкина жене 2 октября 1833 г. из Болдина: «Въехав в границы болдинские, встретил я попов и так же озлился на них, как на симбирского зайца. Недаром все эти встречи. Смотри, женка. Того и гляди избалуешься без меня, забудешь меня — искокетничаешься. Одна надежда на бога да на тетку...» В этом шутливом наказе не кокетничать, где бог ставится на одну доску с теткой, «озление» на попов (встреча с которыми, по народным поверьям, тоже не сулит ничего хорошего) — не столько сетование на недоброе предзнаменование, сколько намеки на хорошо известное отношение поэта к попам и поповщине. Достаточно вспомнить его «Сказку о попе и его работнике Балде»...

Суеверные приметы о черных кошках и зайцах могли появиться лишь потому, что эти животные, как мы уже видели, — зооморфные ипостаси черта.

И сейчас еще диалектологи и фольклористы записывают в деревнях былички о встречах с «котоподобными» бесами и рекомендации, как от них избавляться. В 1974 году, например, такой рассказ записала С. М. Толстая в белорусском Полесье,

в селе Спорово от семидесятилетней Марии Григорьевны Лютыч. Приведем его в переводе на литературную речь.

«Иду я раз ввечеру домой. Вышел я (рассказ ведется со слов соседа.— В. М.) на Муховец, а у меня вдруг под ногами какой-то котик начал вертеться. „Что это?“ — думаю. А он все — под ноги, а он все под ноги. Ну, тут я и догадался, что это такое... У меня палка была. Взял я ее в левую руку и со всего размаха — ка-ак ударил его... Как зашумит, как закричит, как полетело в сторону. „Ой, убил! Ой, убил!“ — кричит,— „Ой, убил!“ Я домой пришел, да еще и жену вывел из дому, чтобы послушала. И долго было еще слышно издалека: „Ой, убил! Ой, убил!“» (Толстой 1976, 315).

Точно так же поступали и с «гадами полосатыми», встречавшимися на дорогах и также предвещавшими зло путникам. Привычный для нас возглас раздражения или возмущения *черти полосатые!* связан именно с такой «змеиной» ипостасью дьявола — в данном случае, разукрашенного «в полоску». На зооморфный облик нечистого намекает и отрицательный оборот *черта в ступе!* Ступа, как и знаменитая ступа бабы-Яги, по предположениям некоторых мифологов, является именно трансформированным копытом, «костяной ногой» русских фавнов, сатиров и силенов. Пожалуй, в «козлоногой» зооморфичности наша баба-Яга даже переплюнула иноземных рогатиков: ведь у нее даже избушка была на курьих ножках.

Говоря о безобразности «облика дьявольского» и всех пакостных свойствах врага рода человеческого, нельзя не вспомнить многочисленные устойчивые сравнения с чертом, бесом, лешим и т. д. в русском языке. Эти слова в составе сравнений во многих случаях потеряли былую конкретность и стали фразеологическим символом сильной экспрессии или оценкой интенсивности, безобразности, хитрости или коварства: *как черт грязный, как черт страшный, голоден как черт, устал как черт, вкалывает как черт, несется как черт, бояться как самого черта, черт чертом, чертом глядит; вертится, как черт перед заутренней; бегают, как черт от ладана или боится, как черт ладана* и т. д.

Названные выражения принадлежат литературному русскому языку. Но в народном обиходе следов, оставленных вражьим сыном, буквально не счесть: дон. *как черт в коробке затрещать* 'о ком-, чем-л., издающем громкие звуки'; *как черт в порошнях* 'о неуклюжем'; *словно их черт веревочкой связал* 'о крепкой дружбе людей, связанных каким-л. плохим делом или дурными замыслами'; *как черт на воздухе летать (новиться)* 'о ком-л. быстро передвигающемся'; *как черт за душой тянется, словно черт из кузова насыл* 'очень много'; *как черт с полóху (переполóху)* 'от испуга очень быстро что-л. сделать'; пск. *как черт на воловьей коже пишет* 'без перерыва, беспрестанно'; *грешный как черт*; ворон. *заохрюжился* (за-

пачкался) как черт; запьянеть, что черт; засел, как черт в бу-чале; кричит, будто черт с него лыки дерет; перм. как черт поехал 'дела пошли плохо'; себ. боится, как черт попа; бродит, што черт по болоту; в погоню, как черт за душой; вертит, как черт в пучине (в омуте); вертит пером, что черт крючком (хвостом); ворочает, как черт в болоте; глядит, как черт на попу; омск. как черт из омуту вышел 'очень грязный'; новосиб. крутиться, как черт на бересте 'быть в постоянных хлопотах'; кубан. мил как черт; богатый, как черт рога-тый; хитер как черт; олон. на беду, как черт на болото; не стой надо мной, как черт над душой; один, как черт в болоте; остробучился, ровно черт на попу смотрит; пестуется с нею, как черт с куклою; пишет, как черт шестом по Неглинной; по-пал, как черт в вершу; попал, как черт в рукомойник; правит, как черт болотом; связался, как черт с младенцем; сидит, как черт на пеньке; упрям, как карамышевский черт; острогож. хитрый, як панский черт; черен как черт; смол. величают, як черта на вилах; люблю, как черта в углу; привязчивее черта; язык у роти, як черт у болоти; сидит, как чертей сплит; как будто черти его копытами толкут [в животе] 'об острой боли в животе'; ряб, будто черти на нем горох молотили; ряб, буд-то черти у него на роже в свайку играли; ирк. грязный как чертёнок; лохматый как чертёнок.

Эту коллекцию можно значительно умножить, подключив уже известные вам синонимы черта. И тогда легион дьяволь-ских имен наверняка превратится в легион легионов чертовых сравнений. И за каждым из них — выразительная характери-стика черта или разных сторон его суетливой деятельности.

НА ЧЕМ СТОИТ СВЕТ?

В древнем мировоззрении материальное и духовное начала столь переплетались, что отделить их друг от друга можно лишь условно. Так, пытаясь проникнуть в систему представле-ний наших предков о Вселенной и мироздании вообще, можно увидеть, как суеверия и конкретный материалистический опыт смешивались в одно целое, мифологические образы подменяли собой реальность, а реальные факты истолковывались мифоло-гически.

Об этом, в частности, свидетельствует и история русского выражения *на чем свет стоит*, современное значение которо-го — 'очень сильно, безудержно (бранить, ругать, укорять ко-го- или что-либо)', весьма удалено от мировоззренческих про-блем.

Тем не менее и оно уходит своими корнями в языческие верования наших предков, для которых Вселенная имела иные формы и субстанции, чем для нас. Согласно этим верованиям, свег действительно стоял на чем-то. Чаше всего эта основа света представлялась в виде какого-нибудь животного, могуче-

го героя-богатыря или богов типа Атланта, поддерживающих вселенную с четырех сторон. Такие верования «логично» объясняли, в частности, землетрясения: ведь, когда животное движется либо боги меняют позу, земля и начинает содрогаться (Funk and Wagnall, I, 334).

Из животных чаще всего «светодержателями» являются во-лы, быки, змеи и рыбы. Древние египтяне располагали землю между рогами быка. А на одной вавилонской глиняной табличке 1180 года до н. э. земля покоится на огромной змее, сплетенной в клубок и символизирующей океан. Южные славяне также считали, что «земля стоит на воде, вода — на огне, а огонь — на «змеегорючем» огне».

Для восточных, западных и южных славян характерно представление о том, что свет держится на рыбе¹. Особенно устойчивым в восточнославянской мифологии было убеждение, что «земля на трех китах стоит». В одной из сказок романа А. К. Толстого «Князь Серебряный» некий «премудрый царь» так и оценивает роль Кит-рыбы: «Я еще вам, братцы, про то скажу: у нас Кит-рыба всем рыбам мать: на трех китах земля стоит».

У славян эти древние представления конкретизировались в китов-земледержателей. Количество китов у разных славянских народов, правда, различно. У сербов их не три, а четыре, о чем свидетельствует рукопись XV века, построенная в форме вопросов и ответов: «Скажи мне: Что держит землю? Ответ: Вода высокая. Что держит воду? Камень. Что держит камень? Камень держат четыре золотых кита. Что держит золотых китов? Река огненная. Что держит огонь? Дуб железный».

Впрочем, в некоторых древнерусских памятниках чистота «трехкитовой» системы тоже нарушается. Так, в одном из них сказано, что бог сотворил землю «на трех китах великих и на тридцати малых китах» (Шахнович 1971, 179). При этом, конечно, принцип «Земля на трех китах стоит, кит-рыба под землей дрожит» остается основополагающим.

Подобные языческие представления держались в сознании народа довольно долго. Уже в начале нашего века, например, один собиратель записал со слов старухи Оксаны Стебчихи в селе Соловьевка Радомысльского уезда Киевской губернии следующую картину мира: «Земля представляет огромных размеров тарелку, которую поддерживают две большие рыбы, лежащие крестообразно одна на другой; рыбы эти, конечно, лежат в воде, так что кругом земли находится вода. Когда эти рыбы совершают движение, тогда земля движется и происхо-

¹ Символ этот весьма древен. Вавилонский бог пучины Эа изображался именно в виде рыбы. По мифологии жителей Алтая, бог Ульгень утвердил землю на трех огромных рыбах. В иранском сочинении XII века «Язык птиц» сообщается, что «земля стоит на рыбе». Мусульмане также верят, что земля держится на плавающей в море «светозарной рыбе».

дит землетрясение. Горы на земле образовались оттого, что когда бог создавал землю, то дьявол украл у бога немножко земли и спрятал в рот, тогда бог приказал архангелу Михаилу, чтобы отнял от дьявола эту землю. Михаил не мог вынуть земли из рта у дьявола, поэтому начал бить его кулаком в спину, вследствие чего дьявол начал «блювать» [рвать] землю, где «блунет», там и образуется гора» (Савченко 1906, 106).

Как же отразились подобные суеверные представления на судьбе русского выражения *на чем свет стоит*?

На этот вопрос пытаются ответить авторы «Краткого этимологического словаря русской фразеологии» Н. М. Шанский, В. И. Зимин и А. В. Филиппов. Констатируя, что источник оборота *ругать(ся) на чем свет стоит* неясен, они высказывают следующее предположение: «Связано с заговорами; ругая основания мира, человек полагал этим воздействовать на них» (КЭФ, 1979, № 3, 69).

Такое этимологическое толкование, как кажется, мало проясняет исходный образ фразеологизма. Во-первых, оно находится в противоречии с семантической и грамматической логикой выражения, которое значит не осуждать или укорять «основания мира», а основательно, интенсивно бранить кого-то или что-то. Следовательно, речь идет не о воздействии на мир, свет, вселенную, а о воздействии на бытовой и конкретный объект действительности.

Во-вторых, среди заговорных формул, осколки которых действительно могли становиться ядром фразеологизмов, нет таких, которые бы выражали идею «воздействия на основания мира». Заговор — это реликт народной медицины, колдовское средство, прагматически направленное против болезней или злых духов, демонов, которые, по суеверным представлениям, их вызывают, а не против основ мироздания вообще (ср. Познанский 1917).

Наконец, приведенная гипотеза построена на убеждении, что оборот *на чем свет стоит* искони сочетался лишь с глаголом *ругать(ся)* и потому его первичным значением было именно 'сильно, безобразно ругать(ся)', что далеко не аксиоматично.

Прежде чем сопрягать с историей этого выражения описанные выше картины основ мироздания, рассмотрим сначала весь комплекс его значений и возможно полный набор глаголов, с которыми он может или мог в прошлом сочетаться.

В современном литературном языке, действительно, выражение *на чем свет стоит* употребляется исключительно с глаголами *ругать*, *ругаться* или с их синонимами *бранить*, *браниться*, *поносить*, *честить*, *костерить*, *лаяться* и под.: «После Цусимы вошло в моду ругать русский флот на чем свет стоит, это сделалось хорошим тоном для всех либеральных деятелей вроде этого адвоката» (Л. Соболев, Капитальный ремонт); «Хозяева огородов ругались на чем свет стоит» (В. Шукшин, Стенка);

«Сунув письмо в карман сборчатой юбки, Нюрка с грозным и сердитым лицом отправилась дальше, продолжая на чем свет костерить своего Фому Алексеевича» (П. Проскурин, Имя твое); «Серафима не стала дожидаться, когда ее выставят за дверь, и сама вылетела из комнаты, понося на чем свет стоит свою соперницу» (Е. Мальцев, Войди в каждый дом).

Такое употребление было характерно и для классической литературы прошлого века: «Проситель бранит на чем свет стоит новый порядок вещей» (Н. В. Гоголь, Мертвые души); «А теперь вот и Наталья Дмитриевна, которую вы давеча на чем свет ругали, которая вас же ругала, у вас в гостях сидит» (Ф. М. Достоевский, Дядюшкин сон); «В него Сатана пустил ком грязи. Сторож стал лаяться на чем свет стоит» (Н. Г. Помяловский, Очерки бурсы).

Сочетание с глаголами *ругать*, *бранить* и под., однако, в языке прошлого века для нашего выражения отнюдь не было обязательным, как теперь. А. М. Бабкин и А. И. Молотков, представившие полный словарный анализ этого фразеологизма (Бабкин 1964, 57—58; Молотков 1970, 108), регистрируют еще несколько значений, обусловленных сочетаемостью с глаголами *превозносить*, *хвалить*, *врать*, *скупать*, *божиться*, *обрадоваться*, *суетиться*. Ф. Г. Гусейнов к этой коллекции глагольных сочетаний добавляет такие глаголы, как *избить*, *расконфузиться* (1974, 6—7): «Остервенился зверь, жену избил на чем свет стоит» (М. Е. Салтыков-Щедрин, Губернские очерки); «Расконфузила она меня на чем свет стоит» (А. Ф. Писемский, Пиртшик).

Из всей весьма широкой палитры былых глагольных сочетаний оборота *на чем свет стоит* в современном языке сохранились, кроме фразеологизма с глаголом *ругать*, лишь сочетания с глаголом *хвалить* и его синонимами, но и они, как верно подчеркивает А. И. Молотков, очень редки.

Факты литературного употребления, таким образом, показывают, что в прошлом веке оборот *на чем свет стоит* не имел строго узаконенного глагола-сопроводителя и сочетался с глаголами весьма различной семантики. Ф. Г. Гусейнов на основании этих фактов делает объективный лингвистический вывод о развитии значений и семантической структуры этого выражения: «При неоднородном семантическом окружении фразеологизм *на чем свет стоит* означал 'что-н. делать очень сильно'. Будучи семантически неоднородными, слова, заполняющие глагольную позицию окружения, выпали из этой позиции, и фразеологизм утратил свое второе значение» (Гусейнов 1974, 6). Иными словами, современное выражение *ругать кого-нибудь на чем свет стоит* — результат приращения одного из глаголов к обороту *на чем свет стоит* и абсолютного ограничения иной сочетаемости, что и привело к предельному суждению его значения.

Сделанный вывод очень важен для выявления первичного образа нашего оборота. Ясно, что при поисках этого образа мы уже не должны сосредоточиваться лишь на значении 'бранить, ругать'. Исходным здесь был, по-видимому, семантический множитель 'что-нибудь делать очень сильно', выведенный Ф. Г. Гусейновым из сложения значений глаголов — сопроводителей нашего оборота в прошлом веке. Значение 'очень сильно' объективно и логично вытекает из буквального смысла сочетания *на чем свет стоит*, т. е. чего-то основательного, «базисного», устойчивого. «До самой земли», «до самого основания», «до самых устоев мироздания» — вот, следовательно, первичный общий смысл этого оборота. Эта исходная мотивировка и делает естественной его связь со всеми вышеприведенными глаголами — *ругать, хвалить, врать, божиться* и даже *избить* или *расконфузить*.

Наблюдения над сочетаемостью и образностью фразеологизма *на чем свет стоит* на этом, однако, не кончаются. Нельзя не видеть, что при всей семантической широте глаголов, с которыми связан этот фразеологизм, наиболее частотны именно те, которые связаны не с деятельностью вообще, а с речью. О древности этой связи говорят восточнославянские соответствия — и в украинском, и в белорусском языках наше выражение употребляется именно с глаголами речи: укр. *на чім (на чому) світ стоїть лаяти*; бел. *на чом (чым) свет стаіць лаяць (клясці, прыбіраць)*. Понять причину этого можно, лишь выйдя за рамки чисто лингвистического анализа, углубившись в исходную образность выражения.

На чем свет стоит — это буквально то, что и составляет основу мироздания, нечто прочное, фундаментальное и стабильное. Вот почему оборот *на чем свет стоит* смог стать как бы обобщенным усилителем значения глаголов, с которыми он соединялся. Отсюда, вероятно, *избить на чем свет стоит* — это избить основательно, не оставив живого места; *хвалить на чем свет стоит* — превозносить чьи-либо достоинства целиком и полностью, все без остатка, «до самой основы»; *божиться на чем свет стоит* — клясться самими основами мира и т. д.

Вместе с тем на кристаллизацию нашего выражения повлиял и здоровый народный агностицизм. Так, сочетание *врать на чем свет стоит* — явное и яркое свидетельство скептического отношения народа к суеверным выдумкам об устоях мироздания — о пресловутых трех китах, о столпах вселенной и пр. С одной стороны, здесь прямая связь с центральным значением оборота *на чем свет стоит* — 'основа мироздания', 'нечто очень прочное и надежное', ср. в этом отношении: *врет, что под ним ни одна лавка не устоит* или *лжет, что ино сани трещат* (Мих. 1912, 101), где лживость как бы испытывается «на прочность». С другой стороны, перед нами уже эвфемизм, пря-

мое значение которого 'рассказывает противоречивые небылицы об основах мироздания'. Эти два представления соединяются фольклорной традицией, где эвфемистическое значение подкрепляется горькими пословицами, известными русским и украинцам: *свет спокон веку неправдою стоить; ложь стоить до правды*; укр. *брехнею світ живе* и в то же время — *не на брехні світ стоить*. Ср. также: *неправедними ад стоить и неправдою суд стоить*.

Нужно сказать, что оснований для скептического отношения ко всяким фантастическим рассказам об основах мироздания у наших предков было предостаточно. Противоречия в объяснении этих основ были вопиющи, и уже давно и устно, и письменно высказывались критические суждения в адрес подобных мифов. В XIV — середине XV века на Руси получил, например, широкое хождение перевод трактата римского врача II века Клавдия Галена, написанный как комментарий к «Своду Гиппократата». Этот трактат именуется выразительно — «О земном устроении». В нем повествуется о четырех элементах, составляющих материальный мир, о «малом мире» — человеческом теле, о влиянии различных факторов на здоровье человека и т. д. Особо полемически рассуждает автор именно об основах мироздания, излагая весьма смело представление о шарообразности Земли, которое восходит к античности — к Аристарху Самосскому, Аристотелю, Платону, Пармениду, Пифагору — и явно противоречит привычному для средневекового читателя библейскому объяснению данного предмета.

Приведем несколько отрывков из этого любопытного источника.

«Земля по устроению ни четырехугольна, ни треугольна, ни дискообразна, но устроена яйцевидной, — пишет автор, — и по образу яйца, у которого внутри так называемый желток, а снаружи белок и скорлупа, — желток же находится в середине, — такую и Землю представляй. Земля — это желток в середине яйца, а небо и воздух — белок и скорлупа яйца: как окружает скорлупа внутренность яйца, так окружают и Землю небо и воздух; Земля же находится в середине...

Земля висит в воздухе посреди небесной пустоты, не прикасаясь нигде к небесному телу, и отстоит отовсюду от небес неприкосновенна. Насколько отстоит небо от нас, настолько отстоит небо под Землей со всех сторон. Земля не опирается ни на что иное, только на воздухе висит.

Некоторые говорят, что на семи столпах стоит Земля, но это неверно. Если бы на семи столпах висела, на что опирались бы столпы?..

Другие говорят, что над водами носима Земля, приводя двух свидетелей, говорящих: «Утвердившему Землю на водах». Оказываются и они неправы...

Еще и другие авторы говорят: «На водах Землю повесивший»...

Земля же ни на чем висит, только на воздухе... Удивляюсь я говорящим, что Земля держится на водах. Ведь видим своими глазами, что упавший на поверхность воды какой-нибудь прах долго не держится наверху, но опускается вниз, на самое дно вод. Скорее воды держатся в недрах Земли» (О земном устройении.— См.: Лихачев 1982).

Понятно, что после такой убедительной аргументации трудно было поверить несусветным бредням о свете и его «опорах». Сомнение в них, видимо, отразило и сочетание *ругать на чем свет стоит*. Это, скорее всего, такой же эвфемизм, как и оборот *вратъ на чем свет стоит*. В нем присутствует и общее усилительное значение фразы *на чем свет стоит*, свойственное и другим глагольным сочетаниям. Но глагол *ругать* здесь употреблен прежде всего потому, что это выражение в фольклорном употреблении может служить и смягченным, эвфемистическим наименованием... дурака! Ведь именно на дураках, как утверждает шутивно-язвительная пословица, и держится мир: *дураками свет стоит; дураками свет красится*. О популярности этой пословицы свидетельствует и ее употребление в современном фильме «Жить в радости» (1979 г.): «Земля на чудаках держится».

Следовательно, буквальное значение фразеологизма *ругать на чем свет стоит* — 'называть кого-либо дураком'. Именно такой, эвфемистический характер этого выражения отразил в «Сказке о рыбаке и рыбке» А. С. Пушкин, где после эвфемизма дается и его «расшифровка» — старуха называет своего мужа именно дураком:

Старуха сидит под окошком.
На чем свет стоит мужа ругает:
«Дурачина ты, прямой простофиля!
Выпросил, простофиля, избу!..»

Эти пушкинские строки — первая фиксация фразеологизма в русской литературе. Несомненно, популярность пушкинской сказки в немалой степени обусловила активное употребление оборота *на чем свет стоит* именно в сочетании с глаголом *ругать*. Родившись на основе древних мифологических представлений о Вселенной у восточных славян, этот оборот первоначально мог соединяться с различными глаголами, усиливая их значение. Здоровый народный скепсис, приведший к диалектическому опровержению таких представлений, и фольклорная традиция обусловили его шутивное переосмысление, эвфемизацию, что заострило его экспрессивность и привело к сужению сочетаемости (он стал сочетаться лишь с определенными глаголами). Освещенное гением Пушкина, выражение *ругать на чем свет стоит* вошло в литературный язык и продолжает жить в нем и в наши дни.

История оборота *на чем свет стоит* весьма показательна для постижения внутренней противоречивости мифа или суеверных

представлений об окружающей действительности. Миф призван непротиворечиво объяснить какое-нибудь явление, окружающую природу, мироздание. В нем должно быть все логично и стройно с точки зрения причинно-следственных связей: черная кошка перебежала дорогу — жди несчастья, плюнул три раза через левое плечо — избавился от лукавого и тем самым предостерегся, нарушил запрет — жди наказания. Непротиворечивость таких объяснений, однако, требует слепой веры в исходную мифологическую посылку. Так, зависимость землетрясения от движения морских животных в мировом океане кажется вполне логичной лишь в том случае, если сразу принять на веру «учение» о трех китах как основе «светостояния».

Человеческий разум издавна сопротивлялся такой кажущейся логике мифов. Отсюда их постоянная смена, перевоплощение, многообразие — равно как и сбивчивость и путанность многих примет, суеверий, поверий. Нельзя, однако, не видеть, что и сейчас рудименты мифологических представлений продолжают жить и в нашем языке, и в нашем сознании.

Нередко кажется, что стоит лишь объяснить нелепость того или иного суеверия, научно доказать его несостоятельность, обрушить на него силу веских аргументов, — и оно падет. Миф и суеверия не исчезают сразу, они трансформируются, перевоплощаются, маскируются под современную моду и ждут своего часа, чтобы всплыть на поверхность при виде первой же черной кошки, ненароком перебежавшей дорогу атеисту наших дней.

Научное изучение мифологических пластов нашей национальной культуры и языка — важная филологическая задача. И здесь зачастую приходится сталкиваться с мнением, что русский язык очень быстро «осовременивается», освобождаясь от мифологической канвы, расшитой нашими предками в течение многих веков. «Серьезным и часто встречающимся заблуждением, — подчеркивает один из крупных специалистов по славянской мифологии Н. И. Толстой, — является мнение, что мифологические тексты и мифологическая лексика давно забыты, исчезли и никому не нужны» (Толстой 1978, 189). В этой главе делалась попытка показать, что такое представление — действительно заблуждение: язык наш продолжает хранить память о мифологических образах.

Конечно, если бы язык являлся лишь жестяной банкой, в которой консервируются все те далекие от науки представления о мироздании и причинности происходящих в природе явлений, вряд ли бы ему удалось пронести все это через века. Но язык — не только оболочка внеязыковой информации, но и преобразователь ее. В большинстве случаев, как мы убедились, суеверные представления переработаны языком для своих потребностей, они стали служить иным — вполне материалистическим, атеистическим целям. Ведь, по меткому замечанию А. А. Потебни, «мифологичность сохраняется не в силу своей

устойчивости, а потому, что применяется к житейским обстоятельствам, становится образом постоянно обновляющегося значения» (Потебня 1883, 77). Выражения, которые нами рассматривались,— свидетельство такого «применения к житейским обстоятельствам» и семантического обновления. В составе оборотов они потеряли былую мифологичность и тем самым обеспечили себе право на современное существование.

Что греха таить, находятся педанты, которые готовы осудить любое проявление «суеверности» (с их точки зрения) в нашем языке. В свое время Л. В. Успенский получил несколько писем от таких читателей, требующих осуждения писателей и поэтов, употребляющих слова и выражения типа *ангел, бог, черт побери* и под в своих произведениях. Одному не понравились строки позднего стихотворения Михаила Светлова именно за пропаганду «ангелов»:

Как мальчики, мечтая о победах,
Умчались в неизвестные края
Два ангела на двух велосипедах —
Любовь моя и молодость моя...

Другого глубоко возмутил Булат Окуджава, употребивший сакраментальное слово *молиться*:

Молюсь, чтоб не было беды,
И мельнице молюсь, и мельнице...

Еще бы — ведь современный человек не должен молиться никому и ничему — даже мельнице, вот разве что вмонтированному в нее транзисторному приемнику! Вдруг такие стихи превратят в орудие религиозной пропаганды?

Л. В. Успенский ответил на такие письма статьей «А, ей-богу, можно!» В ней он растолковывал взрослым педантам «от атеизма» принцип отставания языка от суеверных представлений, которые в нем закреплены. Ведь «язык — Великий Лентяй: он очень неохотно создает новые слова, когда может обойтись старыми. Он явно предпочитает «новое вино» вливать «в старые мехи», по древней поговорке, называя новые вещи и явления привычными издавна словами и только вкладывая в них совсем новые (нередко даже прямо противоположные прежнему) значения. И самое главное — это никому ни в чем не мешает» (Успенский 1965, 63). Более того, помогает говорящим, а еще более — мастерам слова играть сразу на всех регистрах самого совершенного из всех инструментов, данных человеку, каким является язык.

Для писателя и поэта слова и выражения с выветрившимся мифологическим содержанием — настоящая находка. Ему в таком случае ничего не стоит превратить ангела в велосипедиста или велосипедистку, мельницу сделать объектом поклонения, а нечистую силу «обелить» дочиста. Так поступает пермский

поэт Борис Ширшов пусть в не очень совершенном, но явно атеистически нацеленном стихотворении «Ни рыба ни мясо»:

И с парнем вдруг что-то случилось,
А может быть, вовсе — не вдруг.
Достоинство в нем появилось,
В глазах растворился испуг...
Конечно, братва раскусила
Изменчивость эту вполне.
Мы знали, какая-то сила
На парня влияет извне.
И сила была эта — чистой,
Нечистою быть не могла...
Однажды нас взглядом лучистым
Смущенно она обвела.

(Борис Ширшов. Осенняя баллада. Пермь, 1973, с. 175).

Как видим, речь здесь идет отнюдь не о каком-нибудь шишке или верлиоке, а о любимой девушке с лучистым взглядом, подобной велосипедному ангелу Михаила Светлова. А в это время поэтессы, борясь против ангельской «бесполости», столь же решительно используют мифологические понятия, не боясь даже превратиться в оборотня (или в оборотню?):

Довольно мне чудовищем бесполом
тому быть братом, этому — сестрой,
то враждовать, то нежничать с глаголом,
пред тем как стать травой и сосной.
Машинки, взятой в ателье проката,
подстрочников и прочего труда
я не хочу! Я делаюсь богата,
неграмотна, пригожа и горда.
Я выбираю, поступаясь талантом,
стать оборотнем с розовым зонтом,
с кисейным бантом и под ручку с франтом,
а что есть ямб — знать не хочу о том.

(Белла Ахмадулина, Как никогда, беспечна и добра...).

В горниле поэтического творчества мифологическая основа слова или выражения может и столь ярко переплавиться, что никакому дотошному придире не отыскать в тексте следов ангелов и чертей. Вот отрывок из стихотворения Новеллы Матвеевой «Караван», где мифологического «нечистика» успешно сменило домашнее животное со всеми характерными для него атрибутами:

Я загрустил: не шлют письма из дома...
«Плюй ты на все! Учись, брат, у верблюда!» —
Скажет товарищ, хлопнув по плечу.
Я же в сердцах пошлю его к верблюду.
Я же — в сердцах — пошлю его к верблюду:
И у тебя учиться, мол, не буду,
И у верблюда — тоже не хочу.

Здесь типичное для Н. Матвеевой «разламывание» словесной ткани на составные и игра ассоциациями на этом разломе.

Но это не произвольная, хаотичная игра, а творческое преобразование на основе строгих языковых и внеязыковых законов. Ведь любой читатель угадывает в этом «пошлю его к верблюду» хорошо знакомую фразу *послать к черту*. И в то же время понимает, причем тут верблюд: подсказка к верблюду — оборот «Плюй ты на все!» Но это также — двойная ассоциативная подсказка, ибо она, ведя к замене *черта* на *верблюда*, одновременно возвращает сам текст к «чертовщине», т. е. к суеверному «Тыфу! Тыфу!» Так от соприкосновения традиционного и нетрадиционного рождается фразеологический каламбур.

Традиционное в русской фразеологии, связанной с мифологическими представлениями,— это то, что родилось некогда в русских деревнях. Это народные былички о русалках, о леших и домовых или выдумки об основах мироздания. Нетрадиционное — то, что создается поэтическим перевоплощением традиционного. Еще в прошлом веке собиратели фольклора замечали, что большую склонность к сохранению традиционного в русских деревнях проявляют женщины: «...носителем древних верований, старинных обычаев, преданий является преимущественно женское население: мужчины часто с презрением отсылают собирателя к «бабам». Но у нас есть факты, говорящие за то, что скептицизм в области древних верований коснулся уже и более консервативного элемента — женщин» (Ушаков 1896, 192).

Конечно же, между рассказами жительницы деревни Гангозеро и стихами Новеллы Матвеевой различие не меньшее, чем между верблюдом и чертом. Но это лишь различие в пределах общего, ибо и то и другое имеет один источник — поэтическое воображение, художественное творчество.





ГЛАВА IV

КРАСНОЕ СЛОВЦО И СКАЗКА ПРО БЕЛОГО БЫЧКА

Русский фольклор и фразеология

ОБЩИЕ И НЕОБЩИЕ МЕСТА ФОЛЬКЛОРА

Фольклор... За этим термином рисуется образ «вещего Бояна», Арины Родионовны, сказителей Рябининых. Образ не просто хорошего рассказчика былин или сказок, но мудрого и проницательного человека, «вещего», т. е. знающего самое главное и важное — Жизнь. Фольклор в переводе с английского и значит 'народная мудрость', 'мудрость народа' (folk 'народ', lore 'мудрость'). И действительно, фольклор — это отражение коллективного опыта народа в виде устного творчества: легенд, былин, песен, сказок, пословиц и поговорок. Передаваемый из уст в уста, такой опыт приобретал авторитет закона, становился морально-этическим кодексом, превращался с самых первых детских сказок в мерило нравственности.

Трудно понять национальный характер, национальное искусство и литературу, не зная этого устного народного опыта. Многие русские писатели опозитизировали не только сказку, былину или песню, но и сам процесс «сказывания сказок» и восприятие их детским воображением.

«Потом Обломову приснилась другая пора: он в бесконечный зимний вечер робко жметя к няне, а она нашептывает ему о какой-то неведомой стране, где нет ни ночей, ни холода, где совершаются чудеса, где текут реки меду и молока, где никто ничего круглый год не делает, а день-деньской только и знают, что гуляют все добрые молодцы, такие, как Илья Ильич, да красавицы, что ни в сказке сказать, ни пером описать.

Там есть и добрая волшебница, являющаяся у нас иногда в виде шуки, которая изберет себе какого-нибудь любимца, тихого, безобидного,— другими словами, какого-нибудь лентяя, которого все обижают, да и осыпает его, ни с того ни с сего, разным добром, а он знай кушает себе да наряжается в готовое платье, а потом женится на какой-нибудь неслыханной красавице, Милитрисе Кирбитьевне.

Ребенок, наострив уши и глаза, страстно впивался в рассказ.

Нянька или предание так искусно избегали в рассказе всего, что существует на самом деле, что воображение и ум, проникшись вымыслом, оставались уже у него в рабстве до старости. Нянька с добродушием повествовала сказку о Емеле-дурачке, эту злую и коварную сатиру на наших прадедов, а может быть, еще и на нас самих.

Взрослый Илья Ильич хотя после и узнает, что нет медовых и молочных рек, нет добрых волшебниц, хотя и шутит он с улыбкой над сказаниями няни, но улыбка эта не искренняя, она сопровождается тайным вздохом: сказка у него смешалась с жизнью, и он бессознательно грустит подчас, зачем сказка не жизнь, а жизнь не сказка.

Он невольно мечтает о Милитрисе Кирбитьевне; его все тянет в ту сторону, где только и знают, что гуляют, где нет забот и печалей; у него навсегда остается расположение полежать на печи, походить в готовом незаработанном платье и поест за счет доброй волшебницы.

И старик Обломов, и дед выслушивали в детстве те же сказки, прошедшие в стереотипном издании старины, в устах нянек и дядек, сквозь века и поколения» (И. А. Гончаров, Обломов).

Так И. А. Гончаров описывает пробуждение обломовщины в маленьком Илюше. Сказка, в которой все достигается будто бы «само собой», без борьбы и труда, на первый взгляд и становится той каплей яда, которая вытравила всю деятельную часть натуры Ильи Ильича.

Но это — только на первый взгляд. Мы хорошо знаем, что писатель своим романом убедительно показал, что не нянины рассказы, а барство и крепостничество сделало Илюшу Обломовым. Более того, именно эти сказки и глубоко впитанное вместе с ними нравственное начало и сохраняют в искаленном обломовщиной Илье Ильиче человека. Именно потому его,

несмотря на лень, безволие и тунеядство, любят и Штольц, и Ольга, и Захар. В сущности, «детская болезнь» народности, которой заразила его некогда няня, является единственным *raison d'être* Обломова как личности. Так — уже глазами нашего современника — взглянул на образ Обломова в своем фильме и Никита Михалков, где сцены детства становятся пучками света, освещающими все самое хорошее и доброе, что есть в герое Гончарова и что его даже несколько возвышает над другими, «деятельными» до сухой прагматичности героями...

Впрочем, так ли уж бездеятелен герой русской сказки и фольклора вообще?

Ведь русские сказочные герои лишь на первый взгляд ничего не делают, чтобы добиться счастья, богатства и писаной красавицы. На самом же деле лежащему на печи в начале сказки Иванушке-дурачку или прикованному первоначально к постели былинному герою Илье Муромцу приходится совершить бесчисленные подвиги и испытать множество лишений, чтобы в итоге получить все сказочно-былинные блага. Но самый большой подвиг, который делает такой счастливый конец нравственно оправданным и в высшей степени моральным — это доброта фольклорного героя, его человеческое отношение ко всему живому, его прямодушие и честность. Доброта, правда, бескорыстие — основные идеалы народной нравственности. И именно эти идеалы воспеваются фольклором.

Это нравственное начало русских сказок зорко разглядел один из самых преданных собирателей русского фольклора — А. Н. Афанасьев. В предисловии к 1-му изданию своего знаменитого собрания сказок он так объясняет «героизм», а точнее — духовное превосходство Иванушки-дурачка над братьями: «Народная сказка... всегда на стороне нравственной правды, и по ее твердому убеждению выигрыш постоянно должен оставаться за простодушием, незлобием и сострадательностью меньшого брата. Очевидно, что эпическая поэзия истинно разумным признает одно добро, а зло хотя и слывет таковым между людьми, но вводит своих поклонников в безвыходные ошибки и нередко подвергает их неизбежной гибели; следовательно, оно-то и есть истинно неразумное» (Аф., III, 390—391).

Фольклор, конечно, не свод законов и установлений, регламентирующих поведение человека. Это прежде всего искусство слова. Слово в фольклоре потому и приобретает действенность закона, что оно весомо и зримо, ярко и метко отражает действительность и вместе с тем рисует народные идеалы. Все эти качества связаны с изустным бытованием фольклора. Устное слово всегда более живо, более расковано и свободно, чем слово, заключенное в тиски письменного литературного языка. И здесь, конечно, свобода эта относительна: она ограничена

условностями жанра, местной или национальной традицией, историческими обстоятельствами. И тем не менее в фольклоре щедро воплощаются все выразительные средства живой речи и вместе с тем может ярко проявиться индивидуальное мастерство рассказчика.

Кстати говоря, это один из парадоксов фольклора. С одной стороны, устное бытование произведений народного творчества делает их непринужденными и лишенными стандартных условий нормированного языка. С другой стороны, фольклор «глубинно» гораздо более традиционен и структурно стабилен, чем любое литературное произведение. Поэтому, несмотря на живую, изустную передачу, в сказках, былинах, песнях или пословицах разных народов сохраняются четкие смысловые и языковые ритмы, постоянные сюжетные лейтмотивы, одни и те же формульные фразы и эпитеты.

Традиционность фольклора весьма ярко отражается в устойчивости многих так называемых «общих мест» (*loci communi*), которые нередко тяготеют к собственно фразеологии и зачастую в итоге становятся ею. Это подчеркивали многие писатели и исследователи фольклора — В. Г. Белинский, В. В. Радлов, А. Н. Веселовский, А. П. Евгеньева, А. Т. Хроленко. Особенно выразительно, пожалуй, о таком свойстве народного творчества сказал Н. А. Добролюбов: «Разбирая внимательно наши песни, сказки и пр., нельзя не заметить, что в них народ создал себе некоторый особенный способ выражения, которого придерживается более или менее неизменно и постоянно. Здесь находим мы обороты и фразы как бы условные, всегда одинаково употребляющиеся в данном случае. Из рода в род по всей обширной Руси переходят заветные формы, и в отношении к ним твердо держится русский человек пословицы, что „из песни слова не выкинешь“» (Добролюбов 1961, 81—82). «Заветные формы», о которых пишет Н. А. Добролюбов, отливались и отшлифовывались многие века, они прошли «стереотипное издание старины» во многих русских Обломовках задолго до того, как попали в академические собрания фольклора или в художественные произведения.

Устное народное творчество насквозь пронизано устойчивыми формулами, стереотипными оборотами и сочетаниями. Они подобны разноцветным камешкам, из которых складывается мозаика фольклорного целого. Именно это сравнение использовал Н. Г. Чернышевский, характеризуя народную песню — «мозаику, составленную из кусков, беспрестанно повторяющихся в других песнях» (Чернышевский 1949, 307). Такие куски могут характеризовать языковую мозаику какого-либо фольклорного жанра, быть ее ярким отличительным знаком. Достаточно, например, произнести формулу *жили-были*, как каждый русский вспомнит сказку, *гой еси* — былинку, *калина-малина* или *сад-огород* — песню и т. д. Некоторые устойчивые обороты бытуют

в нескольких фольклорных жанрах, хотя тем не менее все равно тяготеют к одному из них: *хлеб-соль, красная девица, кровь с молоком*.

Постоянные формулы имеют различную функцию в зависимости от их места в композиции того или иного произведения, степени их устойчивости и выразительности, частотности употребления и яркости или актуальности образа, лежащего в их основе.

В сказках, например, такие формулы играют композиционно-организующую роль. Так, формулы зачина — это своеобразная увертюра сказки: *Жили-были дед да баба... В некотором царстве, в некотором государстве...* Слушая или читая такое начало, невольно проникаешься ощущением покоя, мирного течения жизни, без каких-либо потрясений, «катаклизмов и бурь». Именно на фоне этого «бессобытийного» начала вдруг что-то и происходит: славный и грозный царь, бывший до этого холостым, вдруг задумал жениться и отдал указ найти ему невесту; умирающий старик-отец наказывает перед смертью своим сыновьям три ночи стеречь его могилу; курочка-ряба вдруг снесла «не простое, а золотое» яичко. Действие неожиданно вторгается в изначальную событийную бездейственность, очерченную сказочной формулой, противоречие между «до того» и «после того» создает необходимый энергетический резерв повествования.

Начальная (инициальная) формула нужна сказочнику прежде всего для того, чтобы сориентировать слушателя во времени и пространстве. Эта чисто прагматическая функция порождает два основных типа инициальных формул — «хронологические» и «топографические» (Рошияну 1974, 18—53). К типичным русским формулам времени, например, относятся *жили-были* или *когда реки текли молочные, а берега были кисельные*, к формулам пространства — *в некотором царстве, в некотором государстве* или *за тридевять земель, в тридесятом царстве*. Не все они, конечно, вливаются в итоге в основной фразеологический фонд русского языка. Но зато все они благодаря стройности, устойчивости структуры и формы, закреплённости за жанром и местом в этом жанре, частой повторяемости и общеизвестности несомненно являются «стабильными сказочными оборотами», а тем самым (в противовес мнению некоторых исследователей — Хоменко 1962, 7) относятся не к оборотам переменного типа, а к устойчивым словосочетаниям. Не случайно уже в старинных восточнославянских словарях и собраниях пословиц такие формулы выделялись как особые самостоятельные обороты. Так, автор сборника украинских пословиц и поговорок конца XVII — начала XVIII века Климентий Зиновий зафиксировал и такие: *Бувъ собѣ дедѣ да баба; Ловися рыбка малая и великая; И в казѣ не сказати того що он брѣдит; Мерзни мерзни вовчий хвостѣ; По бородѣ текло в ротѣ ни бувало* и т. п. (Скрипник 1973, 181).

Экспрессивный заряд таких сочетаний, а тем самым и способность стать идиомой во многом зависит от конкретно-языковых свойств формулы — в первую очередь от ее образности. Образность же, в свою очередь, тесно связана со спецификой типа сказки, которую «открывает» инициальная формула.

БЫЛИ ЛИ «ЖИЛИ-БЫЛИ»?

Ориентация во времени в сказках разного типа может осуществляться как с помощью образных оборотов, так и безобразными средствами. Характерно, что в случаях, когда сказчику важно создать впечатление достоверности повествования, он избегает образов, его речь трафаретна и вещественна. В сказках многих народов «введение в действие» осуществляется употреблением глаголов *быть* или *жить* или же — как в русском *жили-были* — путем комбинации их в одно целое. О. Б. Ткаченко, посвятивший этой формуле объемистую монографию (1979), убедительно продемонстрировал, сколь глубоки корни этой простой формулы.

Русское *жили-были* в традиционной русистике интерпретировалось прежде чисто грамматически. Такую трактовку предложил в 1858 году Ф. И. Буслаев. Он отмечал, что в древнерусском языке до XVIII века еще употреблялись две формы так называемого прошедшего описательного времени: одна со связкой *быть* в настоящем времени (*еси дал 'ты дал'*), другая — в прошедшем (*был дал*). Вторую форму ученый считает позднейшей, ибо здесь, видимо, уже сократилась первоначальная более пространная форма *дал был есми, дал был есть* и под. Именно к такого рода формам относит он и сказочный зачин *жил был, жили были* (Буслаев 1858, 148—149). Значение этого «давнопрошедшего времени», по мнению многих последователей Ф. И. Буслаева (А. А. Потебни, А. И. Соболевского, Е. Ф. Будде, В. И. Борковского и П. С. Кузнецова), — указание на далекое прошлое. *Жили-были*, следовательно, — это нечто вроде «плюсквамперфекта», распространенного в европейских языках (ср. англ. *He had left when I arrived*, фр. *Il avait prit congé quand je suis arrivée* — 'Он ушел, после того как я прибыл') и обозначающего действие, предшествовавшее другому действию или моменту в прошлом. Не случайно современные грамматисты переводят сказочную фразу *жили-были дед да баба* с «плюсквамперфектного» языка на современный русский так: «Очень-очень давно, сейчас и не определить когда, имелись старик и старуха» (Колесов 1976, 25).

Казалось бы, такое грамматическое объяснение сказочного зачина полностью согласуется с «повествовательной действительностью» этого фольклорного жанра. Ведь *жили-были* — это именно существование героев в том «давно прошедшем» времени, когда действие сказки еще не начиналось и была во-

круг, говоря другой фольклорной формулой, «тишь да гладь да божья благодать».

Известный советский фольклорист и лексиколог А. П. Евгеньева, однако, высказала обоснованное сомнение в справедливости такой трактовки этой формулы. «Остатки сложной формы давнопрошедшего времени имеются в диалектах и в фольклоре, но сочетание «жили-были» в сказочном зачине к *plusquamperfekt*'у никакого отношения не имеет, — подчеркивает она. — Совпадая по форме с возможным образованием ед. и мн. числа *plusquamperfekt*'а от глагола «жить», сочетание «жил-был» в сказочном зачине образовалось иначе, представляет собой омоним по отношению к форме *plusquamperfekt*'а и не может быть выведено из окаменевшей формы сложного прошедшего времени. Только на основании формального рассмотрения двух стоящих вместе глаголов, без анализа их значения и синтаксической роли, можно было высказать предположение, что в данном случае мы имеем сложное прошедшее время, тогда как сочетание «жили-были» ничем не отличается от других синонимических сочетаний, которые часто встречаются в фольклоре («глядели-смотрели», «выходила-выбегала», «журят-бранят», «опочивали-спали» и т. д.)» (Евгеньева 1951), 174). Как видим, основанием для сомнения является наличие в фольклорных текстах близких по функции дублетных глагольных образований.

Именно это сомнение побудило О. Б. Ткаченко проделать скрупулезный лингвистический анализ сказочных зачинов во многих языках, особенно финно-угорских — от Алтая до Среднедунайской равнины, включая и такие редкие и малоизученные, как водский, ижорский, ливский, мещерский, саамский, муромский или мерянский. Ему пришлось освоить и творчески переработать литературу по многим (почти 90) индоевропейским, финно-угорским и иберийско-кавказским языкам, распространенным на территории Евразии, в которых сохранились те или иные осколки или аналоги оборота *жил-был*.

Оказалось, что зачин такого рода не характерен для большинства славянских языков, во многих из которых до недавнего времени сохранялось давнопрошедшее время. Сказки с *жил-был* почти не встречаются даже у самых близких «родственников» русских — белорусов и украинцев. Более того — этот зачин и на Руси концентрируется прежде всего в особой зоне, которая является ядром русского государства — в современных Московской, Рязанской, Ярославской и Калининской областях. Для историка, фольклориста, этнографа и лингвиста такая точная локализация весьма показательна. Во-первых, это зона формирования русской нации. Во-вторых, именно в этих областях после монгольского нашествия происходило активное смешение финно-угорских народов (меря, весь, мордва и др.) с восточными славянами. Несомненно, массовое двуязычие, ха-

ракторное для такого смешения, должно было оставить глубокий след в русском языке.

Одним из таких следов, по гипотезе О. Б. Ткаченко, и является сказочный зачин *жили-были*. В финно-угорских языках подобная конструкция — общефинно-угорская *elä(-)-wole(-) — широко распространена, причем она встречается не только в зачине, но и в других частях фольклорных и нефольклорных текстов. Это так называемый парный глагол со значением 'жить-быть'. Он действительно близок к русскому фольклорным сочетаниям типа *глядели-смотрели*, *выходила-выбегала*, *журят-бранят*, на которые ссылалась А. П. Евгеньева: ведь глагол *жить* здесь почти синонимичен глаголу *быть* — 'существовать'.

Русская формула *жили-были*, по предположению О. Б. Ткаченко, представляет собой заимствование из конкретного финно-угорского языка — мерянского, который был постепенно ассимилирован русским, но некогда распространялся именно на территории современной центральной России.

Гипотеза О. Б. Ткаченко достаточно убедительно объясняет специфику «удвоенной» формы русского зачина. Действительно, у многих (но не финно-угорских!) народов подобные формулы состоят либо из глагола *быть*, либо из *жить*, редко соединяясь вместе. Так, чешские, сербские, польские и другие западнославянские и южнославянские сказки часто начинаются формулой: *Был один король... Был один царь... Были волк и собака...*

В других славянских языках, например словацком, предпочтение отдается зачину с глаголом *жить*: *Жили себе трое братьев... В незапамятные времена жил один богатый и сильный король...* При этом нередко и в пределах одного языка глаголы *жить* или *быть* могут варьироваться, обычно не сливаясь в единую конструкцию. Так, в украинском возможны и зачины типа *Був собі дід та баба*, *Був собі чоловік та жінка* и *Жив собі дід та баба*, *Жила вдова...* Аналогична ситуация и в некоторых неславянских языках.

Румынские сказочники начинают свои рассказы глаголом *быть* (*Было однажды... Были однажды два человека...*), но в то же время могут заменять этот глагол словом *жить* (*Жил человек... Жила бедная вдова...*), не допуская при этом соединения глаголов (Рошияну 1974, 19). У других народов употребление подобных глаголов может кристаллизироваться в своеобразные конструкции типа англ. *Once upon a time there lived...* (букв.: В одно время жил...).

Любая из них тем не менее будет переводиться русским переводчиком нашим *жили-были*, окрашивающим повествование в подлинно сказочные тона. «Жил-был Плут,— так переводит зачин норвежской сказки о плуте А. Любарская. — Он только и делал, что плутовал, хитрил, обманывал, лукавил, одним пускал пыль в глаза, других обводил вокруг пальца, третьих водил за нос, словом, никому не давал покоя» (Асбьёрнсен П. К.

На восток от солнца, на запад от луны: Норвежские сказки и предания. Петрозаводск, 1972, с. 126). И норвежский рассказ об изворотливом обманщике благодаря формуле *жили-были* и идиомам *пускать пыль в глаза*, *обводить вокруг пальца* и *водить за нос* становится почти что русской народной сказкой — во всяком случае, по своей языковой канве, на которой выйдет этот сказочный сюжет.

Итак, «кондово» русское *жили-были* сложилось в результате взаимодействия русского и мерянского фольклора. Для наших сказок оно стало излюбленной формулой зачина еще и потому, что такая формула ритмична, мелодична, а значит, и несколько более экспрессивна, чем простое *жили* или *были*. Фольклорные же произведения особо тяготеют к этим свойствам слова.

При всем этом языковом отличии от простого *жили* или *были* сказок других народов русский оборот сохраняет основную функцию инициальной формулы — он констатирует факт существования героев, фиксирует их и сказочные события во времени и, наконец, подчеркивает подлинность, достоверность всего, о чем будет рассказано. Согласитесь, что для коротенького *жили-были* все это немалая семантическая нагрузка.

СВИСТЯЩИЕ РАКИ, РУССКИЙ БАЙРАМ И ЯЙЦЕНОСНЫЙ ПЕТУХ

Бывают и такие сказки, в которых сам рассказчик подчеркивает недостоверность, фантастичность и выдуманность своего повествования. В этом случае начальная формула становится еще более важным хронологическим аккордом сказки: она настраивает слушателя на «сказочный» лад, отрицая то, что утверждается остальными элементами повествуемого. Отрицательная сила такого аккорда создается, как правило, за счет ярких, во многом иронических образов.

Вот, к примеру, коллекция румынских сказочных зачинов такого рода, извлеченных из фольклорных собраний Н. Рошияну (1974, 23—25): *Когда блохи ходили на богомолье; Когда мыши кошек ели; Когда яйца варили во льду; Когда груши росли на тополях, а фиалки на ракитах; Когда ивы давали плоды; Когда петух высиживал птенцов; Когда реки были молочные, а берега из мамалыги* (т. е. кукурузной каши)... Нарочито невероятные образы и ситуации такого зачина сразу переносят время действия сказки в «никогда» или в «очень давно — так давно, что такого никогда и быть не могло». Значение 'никогда' рождается именно на инверсии реальных отношений, характерных для повседневной жизни: рыбы на суше не живут, мыши кошек не едят, петух птенцов не высиживает. В инверсионном же зачине — все наоборот и потому экспрессивно, метафорично и необычно.

Для многих фольклорных жанров такой прием характеристики временных отношений является излюбленным. Известный советский фольклорист П. Г. Богатырев назвал такой прием «формулой невозможного» и определил ее как «оксюморон в действии» (Богатырев 1962, 362). Эта формула встречается в пословицах и поговорках, в сказках и былинах, в народной песне и драме, в заговорах и загадках. В каждом из этих жанров она, естественно, имеет свою эстетическую функцию и художественную специфику.

Собственно говоря, формула невозможного является иронически-шутливой поговоркой, а тем самым — типичным видом народной фразеологии: ведь для нее характерна и раздельно-оформленность, и семантическая слитность (в данном случае — сводимость к значению 'никогда'), и экспрессивность, порожденная неправдоподобным образом. Вот почему фразеологический фонд многих народов изобилует выражениями этого типа. Так, только в болгарской фразеологии можно найти свыше 50 таких оборотов. При всем их количественном многообразии они довольно компактны по форме и содержанию и сводимы к пяти основным структурно-семантическим моделям:

1. 'Тогда, когда что-либо вырастет там, где оно никогда не растет': *когато ми поникнат на дланта косми* (когда у меня на ладони вырастут волосы), *когато върбата роди грозде* (когда верба родит виноград) и под.

2. 'Тогда, когда кто-либо, абсолютно неподходящий для какой-либо деятельности, станет ею заниматься или превратится в того, кто ею занимается': *когато направят котката калугерка* (когда кошка станет монахиней), *когато влезе свинка в джамия* (когда свинья влезет в мечеть) и под.

3. 'Когда кто-либо воскреснет из мертвых или после смерти того, от имени кого идет речь': *когато се върне баща ми од гроба* (когда мой отец вернется из могилы), *когато ми закука кукувица на гроба* (когда на моей могиле закукует кукушка) и под.

4. 'Когда кто-либо сможет увидеть ту часть своего тела, которую увидеть невозможно': *когато си видя ушите без огледало* (когда можно будет увидеть уши без зеркала), *когато си видя тила* (когда можно будет увидеть затылок) и под.

5. 'В день, который либо никогда не может наступить, либо является «несерьезным», «несвятым» праздником': *на конския Великден* (на конскую пасху); *когато дойде четвъртък подир петък* (когда четверг придет после пятницы) и под. (Мокиенко 1983).

Раскрыв синонимический словарь русского языка, можно легко увидеть, что мотивировки, характерные для болгарских народных выражений со значением 'никогда', вполне соотносимы с русской фразеологией на эту же тему: *на турецкую пасху, на русский байрам, на морковкино заговенье, после дожидчика в*

четверг, когда рак на горе свистнет, а рыба запоем. Оксюморонность и «невозможность» некоторых из них, правда, не сразу расшифровывается и требует особого этимологического комментария. Так, чтобы понять смысл шутливого выражения *на морковкино заговенье*, надо знать, что заговенье у христиан — последний день перед постом, когда верующим разрешается есть скоромное, т. е. молочную и мясную пищу. Естественно, что такую последнюю «предпостовую» возможность каждый вовсю использовал, что и делает соединение заговенья с «постной» морковкой формулой невозможного в самом буквальном смысле этого фольклористического термина. Точно так же невозможность *турецкой пасхи* раскрывается на основе известного факта, что пасха — это главный христианский праздник, который отмечается как день чудесного воскресения из мертвых Иисуса Христа, а потому невозможный у мусульман. В свою очередь, *русский байрам* невероятен потому, что этот религиозный праздник (*урза-байрам* 'праздник разговенья, окончания поста') типичен лишь для мусульманского календаря. Мы уже видели, какую древнюю мифологическую мотивировку таит в себе выражение *после дождичка в четверг*, в итоге связанное с культом громовержца Перуна.

Естественно, что эти шутливые обороты, «прорвавшиеся» в литературный язык, — лишь осколки той разноцветной мозаики синонимической картины на сюжет 'никогда', которая украшает живую русскую речь. Вот лишь небольшая часть поговорок, которые отражены сборниками фольклора, словарями и карточками: *после праздника в четверг; в понедельник после среды; на калмыцкий заговень; до пушкинского заговенья* (ирк.), *после русалкиного (русальского) загванья* (рус. говоры Мордовии), *в мартобре; на тот год об эту пору, не доходя две недели в сторону* (урал.); *на то лето, не на это; на тот год, когда черт умрет.*

В этих оборотах «временная» характеристика подчеркнута соответствующей лексикой, хотя почти всегда она тут же аннулируется внутренней противоречивостью соединяемых временных понятий и определений и понятий к ним. Так, абсурдно *русалкино заговенье*, ставшее образом диалектного оборота, записанного в русских говорах Мордовии: ведь *заговенье*, как мы видели, это элемент христианского календарного цикла, а *русалки*, как и другая «нечисть», — явный атрибут язычества. Такое же противоречие составляет основу выражения, записанного В. И. Далем: *когда черт крестился*, тоже означающего 'никогда'.

Особо яркой страницей русской народной фразеологии с этим значением стали те обороты, в которых формула невозможного выражена метафорически, сильными образными средствами. Они обычно — плод лукавого народного юмора, заме-

шивающего соленый вымысел на пресной повседневной реальности: *когда лысые перекудрявеют, когда плешак покудрявеет, как курица запоет по-петушиному, когда сорока побелеет, когда свиньи будут с поля шагом идти, когда мерин окобылеет, когда петух яйцо снесет* и т. д. Именно в гуще таких оборотов созревала для литературного языка всем известная фразеологическая шутка — *когда рак на горе свистнет, а рыба запоет*. Иногда такие обороты нанизываются друг на друга, благодаря чему экспрессия формулы невозможного становится особенно яркой. Этнограф и собиратель смоленского фольклора В. Н. Добровольский, например, записал в начале века в селе Иньково Пореческого уезда такое «отклятие»: «Тады ты мне свиридуеш, тады ты мене счирядуиш — када пирищитаиш на неби звезды, на древи лист, выпьиш три моря воды, пирищитаиш две гары пяску» (Добр., 38). Любопытно, что в этом отношении фольклор перекликается с письменной традицией, где нанизывание подобных формул невозможного известно издревле.

В замечательном памятнике древнерусского языка XII—XIII веков «Молении Даниила Заточника» можно, например, найти целую гроздь таких выражений. Вот как Даниил оценивает возможность научить чему-нибудь «безумного мужа», т. е. глупца: «Коли пожреть синиця орла, коли камене в(ъ)сплавлет по водѣ, коли иметь свиниа на бѣлку лаяти, тогда безумный уму научится» (ЛФМ, 17, 88). Подобные формулы мы находим и в других древних источниках: *егда камень начнет плавати, а хмель грязнути* (т. е. погружаться в воду) или *егда произничет рогоз* (т. е. вырастет камыш) *без воды*. И в устных видах фольклора, и в письменных текстах такие обороты играют роль иронично-шутливых миниатюр, вставленных в рамки художественного целого. Причем это миниатюры законченные, целостные и сами по себе, и в своих отношениях к большему тексту.

Этой особенностью формулы невозможного, видимо, можно объяснить ее присутствие почти во всех фольклорных жанрах, которое отмечал П. Г. Богатырев. Самый естественный «разворот» поговорок со значением 'никогда' — пословица. Ведь достаточно синтаксически завершить образ, лежащий в основе формулы невозможности, придать ему «мораль», некую назидательность — и пословица готова. Так рождаются русские пословицы типа *Не петь куре петухом, не владеть бабе мужиком; Не бывать плешивому кудрявым, курице — петухом, а бабе — мужиком; Пока черные пятнышки с ушей зайца не сойдут, бабам над мужиками не суживать* или *Сорока еще не побелела; когда побелеет вся, тогда и бабий верх будет* (Иллюстров, 1910, 119). Как видим, пословичное утверждение — в наши дни безнадежно устаревшее! — о безраздельном и вечном господстве мужчины над женщиной здесь полностью строится на тех же оборотах, которые только что нами рассматривались как самостоятельные фразеологические миниатюры.

Довольно многие формулы буквально кочуют из одного жанра в другой, создавая там свой особый фразеологический климат «невозможности».

Вот одно из весьма частых в русском и славянском фольклоре выражений идеи невозможности — песок, всходящий подобно семенам, причем не на земле, а на камне. В словаре В. И. Даля это выражение зафиксировано трижды — в формах *когда песок по камню взойдет* и *когда наш песок взойдет* 'никогда'. Встречается в этом словаре и «положительная» форма этого образа — *сей песок по камню*, видимо, переносно 'делай заведомо бесполезное дело' (Даль, II, 80; III, 103).

Этот же образ органически вплетается в текст народных песен. Естественно, что и здесь он четко обрисовывает время совершения (точнее — несовершения) действия. Так, в одной из песен, записанных П. В. Киреевским, сестры спрашивают солдата, когда он вернется к ним, на что тот отвечает:

Уж вы, сестры мои, вы родимые!
Вы подите-тка на сине море,
Вы возьмите-тка песку жёлтого
Да посейте-тка в саду батюшки;
Да когда песок взойдет-вырастет,
Я тогда ж, сестры, к вам назад буду
(Кир. Нов., II, № 1775).

Этот ответ явился, как часто бывает в фольклоре, своего рода пророчеством, предвосхищением того, что в конце произведения случается: сестры находят своего брата убитым. Песок на камне не взошел, но зато из «семечка» формулы невозможного, по сути дела, выросло все повествование.

В другой песне, также записанной П. В. Киреевским, эта формула используется в подобной же ситуации как ответ на вопрос о времени возвращения солдата в отчий дом:

Да когда песок с камня сойдет,
Тогда твой сын с службы придет
(Кир. Нов., II, № 1657).

Мы видим, что формула невозможного в песенном жанре варьируется и усложняется, к ней прибавляются новые элементы, а самое главное — образ, сгущенный в поговорочной оболочке до предела, разрастается здесь в целое художественное полотно. Это уже не просто песок, а «желтый», взятый издалека — с самого берега «синя моря». Это уже и картина сева этого песка в саду своего батюшки. Наконец, здесь налицо и ритмическое обогащение компонентной структуры формулы по всем канонам песенного жанра: песок не просто *взойдет*, а *взойдет-вырастет*.

Нельзя особо не подчеркнуть такого важного свойства формулы невозможного, как шутливость, вытекающую из абсурдности ситуации, которая ею обозначается. Не случайно даже в

таком «серьезном» фольклорном жанре, как былина или историческая песня, подключение формулы невозможного рождает здоровую народную шутку. И тогда эпическое повествование, зачастую поднятое фольклорной традицией до трагических высот, вдруг оборачивается задорным фарсом. Вот одна из таких пародий на «настоящую» былинку, созданная при помощи подключения формулы невозможного:

И да сидела-то лединушка что княгинею,
До Петрова дни сидела да растаяла.
И не стало у нас в городе как управителя.
А невестки ти с золовущками в раздор пошли,
А они билися-дралися орудеем женскою,
И орудия у них была очень слабая:
А дралися — у их копы были лопаточки,
А туги ти луки — коромысла всё,
А каленые стрелочки — веретёшечка.
И они кашу ту горюху обневолили,
И у их кислы ти шти да по заречью шли.
А я видел вечер чудышко чудней того:
И ведь под елью корова-то белку лаяла..
Еще это, братцы, чудышко-то не дивное,
Уж я видел как чудышко чудней того:
А по синему ту ведь морюшку жернова несет...

(Былины 1957, с. 441—442).

Невозможно тут, по сути дела, всё, начиная с хронологии: ведь в Петров день (29 июня по ст. стилю) не может быть льда, жернова не могут плыть по морю, а корова — лаять на белку. Битва женщин такой «слабой орудеем», как коромысла, веретена и лопаточки, хотя и возможна, но приравнивание этого оружия к лукам, стрелам и копьям подобную потенциальную возможность полностью опровергает. Словом, перед нами нечто вроде знаменитой древнегреческой пародии на «Илиаду» — поэмы «Война мышей и лягушек» (V в. до н. э.), где лягушки добиваются победы над мышами с помощью Зевса, который насыляет на последних раков, отрывающих у них хвосты и лапки и тем обращающих их в бегство.

Пародийный принцип невозможности, следовательно, не менее древен, чем осященный традицией эпос. Не менее древними являются и формулы невозможного в фольклоре всех народов.

Эта же формула может не только функционировать в фольклоре, но и использоваться, так сказать, прагматически. Например, в русских скотоводческих обрядах с целью предохранения скота от падежа применялось «опахивание», или «изгнание Коровьей Смерти»: совершался обход села с проведением вокруг него борозды сохой, в которую впрягались люди. В некоторых деревнях при этом сеяли песок (Журавлев 1982, 19). Этот ритуал, видимо, вырос, как и многие обряды, на основе «магии слова». Формула невозможного здесь породила реальное действие, которое должно было, по поверью, привести к

предотвращению гибели скота. Значение 'никогда', присущее этой формуле, здесь разворачивается в целую цепь магических ассоциаций: как никогда песок не взойдет на этом поле, так пусть и наша скотина никогда не падет жертвой Коровьей Смерти.

Именно в силу своей способности магически осмысляться формула невозможного, по наблюдениям П. Г. Богатырева, часто вкрапливается в заговоры. Так, в русском заговоре от пули с помощью такой формулы внушается, что пуля лишь тогда способна повредить заговариваемому, когда будут нарушены законы природы: «Как от кочета нет яйца, так от ружья нет стрелянья» (Майков 1869, 145).

Любопытно, что вера в сверхъестественную греховность нарушения подобных законов стояла в свое время жизни не только одному петуху, но и его владельцу. В 1474 году в городе Базеле произошло невероятное событие, повергшее в смятение и ужас всех жителей: петух на улице снес яйцо. Его тут же прикончили на ближайшем городском рынке, а с ним заодно сожгли на костре, как колдуна, и владельца курятника (Островский 1969, 67). Только намного позднее, с развитием биологической науки, стало ясно, что это явление вполне объяснимо материалистически: во всем были виноваты гормоны, которые и сыграли с базельским петухом столь злую шутку. Кто знает, сколько подобных трагедий принесли овеществленные и магически переосмысленные формулы невозможного, которые сейчас нами воспринимаются всего-навсего как безобидные и веселые шутки о несущих яйца петухах, посеянном на поле песке или кудрявых обладателях лысин.

МОЛОЧНЫЕ РЕКИ, ЖАРЕННЫЕ КУРОПАТКИ И ЦАРЬ ГОРОХ

Теперь, когда мы убедились в интернациональности формулы невозможного, вернемся вновь к ее использованию в сказке. Мы уже видели, что эта формула выражается исключительно многообразно и имеет массу вариаций. Вот лишь несколько типичных зачинов подобного рода: *Когда у кур зубы были* (французская сказка); *Когда свиньи пили вино, а мартышки жевали табак, а куры его клевали* (английская); *Когда петухи офицерами были* или *Когда куры переводчиками были* (башкирская); *Когда пшеница росла на льду* (татарская); *Когда я зыбку моего отца раскачивал* (турецкая); *Когда на спине петуха сеяли арбузы* (азербайджанская) и т. д. (Рошияну 1974, 28—31). Сталкиваясь с таким богатым и, в сущности, однотипным материалом, естественно, задаешь себе вопрос: чем объяснить такую однотипность? Является ли она следствием фольклорного взаимобмена разных народов, имеет ли генетические источники и отражает какое-то древнее культурное родство или же представляет собой набор случайных совпадений?

Вопрос этот — один из самых трудных вопросов фольклористики, энтографии и языкознания. Трудность заключается именно в том, что следы универсальности некоторых фольклорных формул или образов можно отыскать на больших языковых пространствах, и порою даже искушенному исследователю «страшно» признать их генетическое родство. Здесь большое значение имеют конкретные языковые детали, в которых воплощается та или иная фольклорная модель.

Покажем это на примере одного из популярных русских выражений, входящих и в инициальную формулу сказки, и в ее другие композиционные части, — *молочные реки и кисельные берега*. Оно чаще всего употребляется теперь как фразеологический символ беззаботной и привольной жизни, неиссякаемого материального достатка и благополучия. Это выражение обычно стилистически снижено, являясь насмешкой над легковверными людьми, мечтающими о материальном благополучии и беззаботной жизни без труда и напряжения. Не случайно именно «реки меду и молока» или «медовые и молочные реки» — едва ли не основная сказочная мечта Обломова в приведенном в начале главы отрывке.

Именно такой, «обломовской» семантической окраской обладает фразеологизм *молочные реки и кисельные берега* в русской и советской литературе и публицистике: «Сказывают, как это там хорошо и привольно, реки-то, слышь, молочные, и берега-то кисельные, и воруют-то все безданно-беспошлинно» (М. Е. Салтыков-Щедрин, Невинные рассказы); «Мелкий немецкий буржуа, разоренный войной и инфляцией, готов был идти за всяким, кто обещал ему молочные реки и кисельные берега» (А. Н. Толстой, Кто такой Гитлер и чего он добивается?); «В Дании, по нашим [уголовников. — В. М.] соображениям, текут молочные реки, а хлеб растет булками на деревьях» (Ахто Леви, Записки Серого волка).

В русле этой общелитературной традиции — и употребления этого оборота В. И. Лениным, в произведениях которого сатирическая окраска выражения социально заострена: «Ведите испытанную на деле, подтвержденную опытом политику сближения с антиликвидаторским меньшевизмом, вот наш лозунг. Вот политика, которая не сулит молочных рек и кисельных берегов неосуществимого в эпоху распада и разложения „всеобщего мира“, но которая двигает на деле вперед сближение на работе течений, представляющих все, что есть сильного, здорового, жизнеспособного в пролетарском движении» (В. И. Ленин. О новой фракции примиренцев или добродетельных. — Полн. собр. соч., т. 20, с. 352); «Но как много из этого можно сделать материала для острот и заявить: когда ваша партия не была у власти, то она рабочим сулила молочные реки, кисельные берега, а когда оказались эти люди у власти, тут обычное превращение, начинают говорить об учете, о дисциплине, о

самодисциплине, о контроле и пр.» (В. И. Ленин. Доклад об очередных задачах советской власти. — Полн. собр. соч., т. 36, с. 263—264); «Кто говорит крестьянам, что они сразу могут и первый и последний шаг сделать, тот обманывает мужика. Тот забывает о великой борьбе между самими крестьянами, о великой борьбе между деревенской беднотой и крестьянами-богачами. Вот почему социал-демократы не сулят крестьянину *сразу* молочных рек и кисельных берегов» (В. И. Ленин. К деревенской бедноте. — Полн. собр. соч., т. 7, с. 189); «Крестьяне! Хотите ли вы еще раз проводить в Думу „либеральных“ помещиков, вроде кадета Львова, который перед Думой сулил вам молочные реки и кисельные берега, а в Думе предлагал справедливую оценку помещичьей земли через посредство назначенных помещичьим правительством чиновников?» (В. И. Ленин. Задачи рабочей партии и крестьянство. — Полн. собр. соч., т. 14, с. 212).

Как видим, в двух последних цитатах выражение употреблено в работах Ленина, адресованных крестьянству. Тем самым оно как бы снова возвращается в родную стихию, в стихию живой народной речи. Здесь оно было широко известно задолго до создания современного литературного русского языка. В русских, белорусских и украинских сказках молочные реки с кисельными берегами — это символ невиданного изобилия. В сказке «Морской царь и Василиса Премудрая», например, Василиса превращает в подобную реку коней царевича, за которым гонится морской царь. Тот «бросился на кисель и сыту, ел-ел, пил-пил — до того, что лопнул» (Аф., II, 176).

В другой сказке девочка отправляется на поиски своего братца, которого унесли гуси-лебеди, и доходит до молочной реки с кисельными берегами. Река обещает сказать ей, где находится братец, лишь при условии, что она «съест ее простого киселика с молоком».

Часто этот фольклорный образ используется как символ чего-то несбыточного и невероятного. Не случайно он служит зачином в сказке «О царе Горохе», где молочные реки с кисельными берегами упоминаются в одном ряду с летающими жареными куропатками: «В то дальнее время, когда мир божий наполнен был лешими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочными, берега были кисельными, а по полям летали жареные куропатки, в то время жил-был царь по имени Горох с царицею Анастасьею Прекрасною...» (Аф., I, 239). Еще показательнее для понимания шутливо-иронической природы выражения его употребление в одной из сказок-небылиц: «Уродился я ни мал, ни велик — всего-то с игольное ушко, не то с приворотную надолбу. Пошел я в лес, самое дремучее дерево рубить — крапиву. Раз тяпнул — дерево качается, в другой тяпнул — ничего не слышно, в третий тяпнул — выскочил кусок мне, добру молодцу, в лобок... Побрел я по берегу, все не нашему. Стоит река вся из молока, берега из киселя. Вот я, доб-

рый молодец, киселя наелся, молока нахлебался... Пошел я по берегу, по берегу все не нашему, стоит церковь — из пирогов сложена, оладьями повершена, блином накрыта...» (Аф., III, 229).

Обычно историки русской и восточнославянской фразеологии возводят выражение *молочные реки и кисельные берега* лишь к одному конкретному источнику — сказке о царе Горохе (Аш., 405; Медведев 1977, 143). Приведенные русские сказки показывают, однако, что этот символ использовался гораздо более широко.

Характерно в этом отношении и то, что уже в русском фольклоре этот символ допускает вариации. Так, в упомянутой выше сказке о Василисе Премудрой река, в которую оборотились кони, не молочная, а медовая, а водяной царь набросился не только на кисель, но и на сýту, т. е. на воду, подслащенную медом. Не случайно поэтому у А. Н. Островского встречается такой народный вариант этого выражения: «За границей! Что же там, реки сытовые, берега кисельные!» (Пучина). Еще более широк «ассортимент» напитков в сказке «Данило Бессчастный», где князю с княгинею попадают на пути четыре реки — с пивом, медом, вином и водкой, у берегов которых пала едва ли не вся их дружина.

Немало подобных сказочных образов можно найти и в фольклоре других народов. У румын, например, известны сказочные молочные реки с берегами из мамалыги — кукурузной каши. Причем этот оборот, как и в русской сказке о царе Горохе, является зачином-формулой невероятного и неправдоподобного: «Когда реки были молочные, а берега из мамалыги...» (Рошияну 1974, 25).

Давно замечено, что русское выражение о молочных реках и кисельных берегах имеет аналогии с библейским «крылатым словом» *кипеть млеком и медом* 'изобиловать чем-либо' (Мих. I, 310). Согласно библейской легенде, бог обещал пророку Моисею вывести народ израильский из Египта и привести его в «землю хорошую и просторную, кипящую молоком и медом» (Исход, 3, 8). Этот мотив повторялся позднее во многих средневековых летописях Европы. Так, по хронике пражского летописца Козьмы, праотец Чех привел свое славянское племя именно в такую обетованную землю — на берега реки Влтавы.

Как же объяснить столь разительное совпадение этого фразеологического символа в славянском фольклоре и библейском предании? Связаны ли они генетически, или это некая образная универсалия?

Ф. П. Медведев предполагает, что выражение *молочные реки и кисельные берега* является не чем иным, как «видоизменением, трансформацией из языков древних народов Востока», признавая тем самым факт прямого заимствования из Библии (Медведев 1977, 143).

Широкая распространенность этого оборота в русском народном творчестве и фольклоре других народов, однако, заставляет признать его исконность, независимость от библейского источника. По-видимому, «фразеологический сюжет» о молочных (или медовых) реках издревле бытовал в устной традиции разных народов. Не случайно в «Метаморфозах» Овидия этот сюжет играет ту же символическую роль: *Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant* — «Реки текли молоком и нектаром».

Об исконном происхождении этого выражения у восточных славян говорит также и его весьма самобытная образность (река из молока, пива, сыты, а берега из киселя) на русском ареале и особенно его подчеркнуто иронический или шуточный характер в фольклоре, недопустимый для библейского аналога, употребляемого в торжественном, приподнятом стиле.

Народный колорит, шуточно-ироническая окраска, яркая образность — все эти стилистические особенности русского выражения *молочные реки и кисельные берега* восходят к давней устной традиции. Именно этим можно объяснить факт, что оно продолжает жить активно в современном русском литературном языке, в то время как библейское выражение *кипеть млеком и медом* давно уже отодвинулось на языковую периферию.

Вопрос о национальном и интернациональном в данном конкретном случае решается так: сам фольклорный образ молочной, медовой, нектарной и т. п. реки универсален — это символ материального достатка и беззаботной, привольной жизни у многих народов. Конкретно-языковое воплощение этого образа у восточных славян, однако, ярко национально. Именно поэтому выражение *молочные реки и кисельные берега* можно считать специфично русской, белорусской и украинской идиомой.

КРАСНА ДЕВИЦА, БЕЛЫЙ СВЕТ И ЖИВАЯ ВОДА

Языковая материя вообще исключительно важна для постижения национального колорита фольклора. Именно в языке фольклорные универсалии приобретают индивидуально-художественную неповторимость, по которой сразу можно отличить фольклор одного народа от фольклора другого. Существуют особые «формульные» стереотипы, которые помогают такому отличению. Для русской фольклорной фразеологии характерны два таких стереотипа — сочетания существительных с постоянными эпитетами (*красна девица, ясный сокол, лютая змея*) и различного вида номинативные повторы (*мед-пиво, хлеб-соль, гуси-лебеди*).

Постоянство употреблений эпитетов в русском народном творчестве метко подметил Н. А. Добролюбов: «Каким-то чутьем знает он (русский человек.— В. М.), что море должно быть синее, поле — чистое, сад — зеленый, мать-земля — сырая; никогда не ошибается он в синонимах и неизменно верно ска-

жет: красное солнышко, светел месяц, ярки звезды... Ясный сокол, белая лебедь, серая утка, черный собо́ль, гнедой тур, серый волк, лютая змея — эти выражения нераздельны. Как будто неловко слову в песне без своего постоянного эпитета!» (Добролюбов 1961, I, 84).

Обычно таким словосочетаниям современные исследователи отказывают в праве называться идиомами, но признают их несомненную устойчивость и экспрессивность, связанную с функционированием в фольклорных текстах и «эпитетной» оценочностью (Евгеньева 1963, 337—338; Осовецкий 1958, 186; Брусинова 1975, 232—233). Как бы ни оценивать такие обороты с узкофразеологической точки зрения, нельзя не видеть в них постоянный источник обогащения идиоматического фонда русского языка.

Так, возьмем два словосочетания с эпитетами-«цветообозначениями», излюбленными в русском фольклоре — *красная девица* (или *девка*) и *белый свет*.¹ В фольклорных текстах, несмотря на спаянность компонентов, они имеют едва ли не номенклатурный характер:

Цвели цветики,
Да поблекли;
Любил молодец красну девицу
Да покинул, —

поется в одной старинной песне. А в другой, записанной П. В. Киреевским, дается такой мудрый совет:

Не созревши черемушку
Нельзя, друзья, рвать,
Не узнавши красной девки,
Нельзя замуж взять.
(Кир. Нов., II, № 1941).

Ясно, что здесь, как и во многих других оборотах из народного обихода (*красный день*, *красно солнышко*, *красная заря*, *красное лето*, *весна-красна*), эпитет *красный* не обозначает цвета. Он сохраняет древнее славянское значение 'красивый'. *Красная девка* — это просто красавица или, если хотите, — *девица-красавица*. Такой эпитет характеризовал прежде и красивого юношу — *красна молодца* и «мужей добрых» постарше. В Новгородской и Ипатьевской летописях, например, читаем такие характеристики: «Бе же Ростиславъ мужъ добръ на рате (т. е. на воинские подвиги. — В. М.), и възрастомъ же лепъ, и

¹ Следует, правда, сразу оговориться, что соединение их здесь по признаку цвета условно, более того — мнимо. Ведь, как увидим ниже, исходные значения эпитетов *красный* и *белый* — отнюдь не цветообозначения. Поэтому стремление некоторых исследователей фольклора сопоставить сочетания типа *красна девица* и *бела рубашка* на одном — «цветовом» — уровне, да еще статистически их коррелировать (Богословская 1971, 94—96) вряд ли правомерно.

красень лицомъ, и милостивъ убогимъ»; «Изяславъ мужъ взо-
ромъ красень теломъ великомъ [велик], незлобивъ нравомъ...»

Этот исходный смысл оборота *красна девица*, правда, далеко не всегда прозрачен для тех, кто не искушен в нашем фольклоре, особенно для иностранцев, изучающих русский язык. Ведь они воспринимают слово *красный* именно в самом актуальном для современного языка значении, так же как и в другом сочетании, ставшем именем собственным, — *Красная площадь*, которое первоначально тоже значило 'красивая'. Не случайно на все современные европейские и неевропейские языки *Красная площадь* переводится не в историко-этимологическом смысле, а в «осовремененном» цветовом: англ. The Red Square, фр. La place Rouge, нем. Die rote Platz.

Точно так же поступали (а иногда и поступают) некоторые иностранные комментаторы выражения *красная девица* или слова *красавица*. Вот выписка из «легкомысленной» (по характеристике В. О. Ключевского) книги французского историка Г. Леклерка об истории России: «Слово *красавица* происходит от слова, означающего красной цвет *rouge au féminin(a)*. Для выражения хорошей женщины говорят прекрасная баба, *femme très rouge*, то есть выкрашенная красною краскою». И. Г. Добродомов недавно обратил внимание на этот старый «исторический» ляпсус, который может конкурировать разве что со знаменитой «развесистой клюквой». Он приводит и поясняет комментарий И. Н. Болтина, опубликовавшего в 1788 году «Примечания на историю и нынешния России Г. Леклерка, сочиненные генерал-майором Иваном Болтиным» (Добродомов 1980, 5). В этом комментарии дан весьма объективный очерк истории интересующего нас оборота в связи с другими мнимо цветообозначающими эпитетами: «Слово *красный*, -ая, -ое есть славянское, значит *леп*, *пригож*, а русские перенесли его к красному цвету, по превосходству сего цвета пред прочими, каковым он на глаза их казался. Не знаю я, было ли у русских красному цвету собственное название, кроме слова *алой*, коим ныне густо-розовый цвет называем; славяне ж называли его *чермный*, *червленый* и *румяный*. В книгах славянских и доньше слово *красный* осталось в первобытном его смысле, а в языке русском означением *чермного* цвета. Однако ж и в нынешнем языке русском есть множество речей, в коих слово *красный* в первобытном приемлется, яко *красное солнце*, *красный день*, *прекрасное строение*, *местоположение*, *красная девица* и проч. Пословица: *Не красна изба углами, красна пирогами*. В Москве называется и поныне *красное крыльцо*, *красная площадь*, не потому чтоб были оне некогда красною краскою выкрашены; но по их пригожеству, благолепию. Княгиня Ольга до замужества своего, называлася Прекрасною, по поводу изящныя красоты ея. Во всех приведенных речах и подобных им премногих, слово *красный* значит *пригожий*, *благовидный*. Итак слово *красавица* про-

исходит не от слова означающего красный цвет, но от слова *лепота, пригожество*; и *прекрасная баба* не есть *femme tres gouge*, то есть *выкрашенная красною краскою*, но в превосходной степени *лепая, пригожая, хорошая*. Примечание сие подхватил автор из Бишинговой Географии и тщеславится им яко собственным: но не к state. Бишинг, не зная славянского языка, написал: выражение *девица красная*, на языке русском значит *девица пригожая* (с. 16). Автор последовал его ошибке, а чтоб не заметили, что примечание сие не его, а чужое, поставил вместо девицы, *баба*; в том он и не погрешил, ибо большая часть тех, кои при Бишинге были девками, в бытность автору сделались уже бабами».

Как видим, ошибочное толкование оборота *красная девица* привело даже к превращению в «нелепую», т. е. некрасивую *красную бабу*, что вызвало справедливый гнев русского генерал-майора. И действительно — напрасно мы будем искать в словарях, сборниках пословиц или песен соединение эпитета *красный* со словом *баба*: ведь последнее тяготеет к отрицательной окраске, обусловленной не только и даже не столько возрастом женщины, которую на Руси называли бабой, сколько ее социальным статусом. Это хорошо подмечено определением в словаре В. И. Даля: «Баба — замужняя женщина низших условий, особенно после первых лет, когда она была молодкою, молодницею, или вдова» (Даль, I, 32). Да и попробуйте подставить эпитет *красный* хотя бы в одну из пословиц, где это слово фигурирует: *Где черт не сладит, туда бабу пошлет; Курица не птица, баба не человек* или *Баба с возу, кобыле легче*. После долгих поисков, конечно, можно найти какую-нибудь пословицу типа уральской *Коло паски [пасхи] все старухи баски [красивы]*, но это скорее подтвердит несоединимость прилагательного *красный* с какими-либо иными обозначениями лиц женского пола, кроме *девица*, чем опровергнет ее. Справедливости ради надо сказать, что аналогична и синтаксическая связь компонентов сочетания *красный молодец*, которое со временем вступает в отношение семантической оппозиции с оборотом *старый хрыч*.

Устойчивость соединения эпитета и существительного в данном случае, следовательно, нерушима. Сочетание вошло в литературный русский язык прежде всего именно как устойчивое обозначение молодой красавицы из простонародья. В нем оно употребляется либо как несколько переработанная цитата народной песни, либо для стилизации «под фольклор»:

Ой, кабы зимою цветы расцветали,
Кабы мы любили да не разлюблили,
Кабы дно морское достать да измерить,
Кабы можно, братцы, красным девкам верить

(А. К. Толстой, Ой, кабы).

В стихотворении А. В. Кольцова:

Он вздохнул, запел
Песню грустную;
Далеко в лесу
Раздалась та песнь.
Глубоко в душе
Красной девицы
Озвалась она
И запала в ней

(Молодая жница) —

значение оборота *красная девица* совершенно не меняется, хотя стилистические цели здесь уже несколько иные, «экспрессивно завышенные». Но вот еще один семантический шаг — и это безобразное сочетание становится образным, а следовательно, и идиоматичным. В нашем случае это шаг как будто и не лексико-семантический, а скорее — грамматический: меняется лишь отношение к роду обозначаемого лица. Если о каком-либо парне сказать *покраснел (зарделся)*, как *красная девица*, то это уже будет устойчивое сравнение, а следовательно, и фразеологизм.

Без сравнительного союза выражение *красная девица (девушка)* давно стало в литературном языке идиомой, характеризующей застенчивого, скромного юношу: «Володя и Дубков называли его [Нехлюдова] красной девушкой» (Л. Н. Толстой, Отрочество); «Меня пригласил к себе обедать один мой пансионский товарищ, слывший в молодости за красную девицу и оказавшийся впоследствии человеком вовсе не застенчивым» (И. С. Тургенев, Яков Пасынков).

Таким образом, семантическая граница между устойчивым словосочетанием неидиоматического типа и идиомой оказывается легко проходимой. Такой «переход границы» был подготовлен прежде всего «формульностью» сочетания *красная девица*, его традиционностью и жестким сцеплением входящих в него компонентов.

Еще менее уловима грань между фразеологическим и нефразеологическим значениями у сочетания *белый свет*. Сравним два употребления этого оборота — одно в народной песне, второе — у народного поэта А. В. Кольцова:

Как со вечера приказ отдан был,
Со полуночи ружья чищены,
Ко белу свету в поход пошли

(Кир. Нов., I, № 190)

Загрустила, запечалилась
Моя буйная головушка;
Ясны очи — соколиные —
Не хотят смотреть на белый свет

(А. В. Кольцов, Тоска по воле).

Первый оборот как будто представляет собой устойчивое словосочетание, лишенное образности: ведь и эпитет *белый*, и слово *свет* употребляются в своих конкретных значениях. *Бе-*

лый свет здесь 'светлое время дня', 'начало дня'. Он входит в «ассоциативный ряд русской народной лирики» (по терминологии А. Т. Хроленко — 1981, 99), в данном случае — в ряд времени: *вечер — полночь — утро*. Поэтому *белый свет* синонимичен в песнях *белой заре*:

Со вечера голова болит,
Ко полуночи переставилась,
Ко белой заре хоронить несут
(Кир. Нов., I, № 301).

В стихотворении же А. В. Кольцова уже трудно сказать со всей определенностью, какой свет конкретно имеется в виду — 'лучистая энергия, воспринимаемая глазом и делающая видимым окружающее' или 'мир, земля, вселенная'. Герой, томящийся в неволе, фактически не хочет видеть ни света солнца, ни окружающего мира. Здесь своеобразный синкретизм и разных значений прилагательного *белый*, и разных значений существительного *свет*.

Собственно говоря, поэт здесь очень тонко отразил древний синкретизм, присущий нашему обороту. Первоначально *белый свет* был своеобразным семантическим дублетом — «маслом масляным», что усиливало выразительность сочетания. Древние тексты показывают, что *белый* и *свет* давно связывались воедино. В Остромировом евангелии (1056 г.), например, есть такое сравнение: «Ризы его быша бѣлы яко свѣтъ». Речь идет либо об очень светлых, либо — что то же самое — очень белых церковных одеяниях.

Исходное значение сочетания — 'яркий дневной свет' — в какой-то мере еще сохраняется в некоторых пословицах (*Свет бел, да люди черны*), в песнях, подобных приведенной выше, и в выражении *света белого не видеть* 'не знать покоя и отдыха из-за непосильной работы', 'мучительно страдать от нестерпимой боли, болезни или горя'. Еще в XVII веке этот оборот мог употребляться и в прямом значении. В одном из сибирских актов (1673 г.) читаем: «Пришла стужа и обмороки [т. е. мрак] великие, свету не видели». Оборот, возникший на базе этого прямого значения, внутренне раздвоен. С одной стороны, человек не замечает *белого света*, т. е. светлого дня из-за интенсивной и тяжелой работы. С другой стороны, ему, как говорится в русском фольклоре, «белый свет не мил» из-за сильной боли, болезни или душевных переживаний. Эта раздвоенность отражена и в современном употреблении.

В древнерусском языке выражение *света белого не видеть* могло употребляться без эпитета и без отрицания. Первый случай такого употребления отмечен в новгородской берестяной грамоте № 305, относящейся к XIV—XV векам: «Дай ми света видеть». Это была, по мнению акад. В. И. Борковского, расшифровавшего грамоту, своеобразная народно-поэтическая клятва.

Широкоизвестная в живой речи новгородцев, эта клятвенная формула была усвоена московским деловым языком XVI века. В челобитных она уже стала своеобразным призывом о помощи, милости и значила, примерно, 'окажи милость, помоги'.

Вот как, например, крепостой крестьянин Е. Клементьев просит своего помещика освободить его от оброка: «Помилуй, государь, бедного сироту, воззри на беспомощного, дай бѣдному свет видать, не дай бѣдному вконец погибнуть» (1671 г.). В современный литературный язык эта устойчивая формула уже не попала (Волков 1974).

О «световом» значении прилагательного *белый* свидетельствует также выражение *среди бела дня* 'днем, когда совсем светло' и устаревшие обороты *белый день* 'целый, полный день', 'светлый период суток', *до бела света* 'до самого утра'.

Слово *свет* у славян уже в глубокой древности имело и пространственное значение — 'окружающий мир, вселенная', 'земля'. Именно в этом ключе было переосмыслено и первоначально «световое» сочетание *белый свет* всеми восточными славянами. Такому переосмыслению способствовало мифологическое противопоставление «этого» света, т. е. светлого, солнечного мира живых, «тому» свету — темному царству мертвых: *Без правды жить — с бела света бежать; Белый свет не клином сошелся на ком-либо; Не мил и белый свет, коли милого нет.*

В образовании оборота немалую роль сыграла и символика белого цвета в русском языке. Она была положительной. С точки зрения древнерусской эстетики *белое лицо*, *белые руки* и *белое тело* являлись неременным стандартом человеческой красоты. В XIV—XV веках белую одежду носили великие князья. *Белыми людьми* назывались в крепостнической России крестьяне, освобожденные от феодальных повинностей. Эти и многие другие примеры — отражения древнейшего цветового противопоставления: *белый* (положительный) — *черный* (отрицательный). Именно положительными тонами окрашен, как правило, и оборот *белый свет* 'земля со всем существующим на ней, мир, вселенная' и его предположно-падежные вариации *на (всем) белом свете*, *по (всему) белому свету* (*ходить, ездить, шататься*) и др.

Процесс перехода фольклорных формул во фразеологизмы, как показывает история приведенных оборотов, связан с длительным и постепенным развитием этой формулы в недрах фольклора. Вместе с тем — и это особенно важно — в фольклорном тексте такие формулы остаются лишь устойчивыми конструкциями с прямым значением и фразеологизация почти никогда не происходит. Вот почему исследователи верно подчеркивают, что «среди фольклорной фразеологии мало идиом и много фразеологических сочетаний» (Ройзензон 1968, 80).

Переход свободного фольклорного сочетания в идиому обычно вызван переключением «жанрового регистра», т. е. пе-

ремещением формулы из фольклорного текста в текст художественной литературы. Так, формулы *живая вода* и *мертвая вода* восходят к сказкам, повествующим о чудесном оживлении людей после смерти, когда от окропления мертвой водой срывается плоть, а от окропления живой — мертвый оживает.

В соответствии с фольклорной традицией использует эти обороты А. С. Пушкин в поэме «Руслан и Людмила»:

И вспрыснул мертвою водою,
И раны засияли вмиг,
И труп чудесной красотою
Прощел; тогда водой живую
Героя старец окропил,
И бодрый, полный новых сил,
Трепеща жизнью молодою,
Встает Руслан...

Но вот в письме А. С. Пушкина Н. М. Языкову 14 апреля 1836 г. та же пара сочетаний употребляется в другом семантическом ключе: «Будьте моим сотрудником непременно. Ваши стихи — вода живая; наши — вода мертвая; мы ею окатили «Современника», опрысните его вашими кипучими каплями». Тут еще жива связь с фольклорным источником, но уже появилась новая экспрессия, да, пожалуй, и новый смысл: речь идет о живых, естественных и непринужденных стихах. Может показаться, что это значение не отстоялось настолько, чтобы превратить переносное сочетание в образный оборот. Но это не так, ибо и у других современников А. С. Пушкина можно найти подобное семантически обогащенное употребление:

В поэзии, в глаголах провиденья,
Всепреданный, искал я утешенья —
Живой воды источник я нашел

(А. И. Одоевский, Поэзия).

К переносному употреблению этого оборота тяготеют и современные писатели. Так, у Федора Абрамова он превращен в сравнение: «Сейчас я глаз не мог отвести от Евгении. Просто чудо какое-то произошло, будто ее живой водой вспрыснули» (Деревянные кони).

Еще богаче семантический рисунок этого бывшего фольклоризма в языке советской печати, где, по наблюдениям К. М. Гюлюмянц, можно найти такие его значения, как 'необычайно свежая и чистая вода', 'жидкость, изготовленная человеком, эликсир жизни', 'источник жизни, силы, бодрости' (Гюлюмянц 1978, 21—24). Не менее ярко семантическое многоцветье фразеологического антипода *живой воды* — *мертвая вода*. Вот одно из его употреблений: «Со времени, когда жил и работал Достоевский, утекло немало воды — не той воды, что живет и растит, а той «мертвой воды», которая часто являет собой форму пустословия и не дает дышать мысли. Однако эта мертвая вода пустословия не коснулась многих мыслей Достоевского.

Они остались в высшей степени современны» (Лихачев 1981, 65).

Налицо сочное национальное выражение с целой палитрой семантических красок. Все они, однако, замешаны на фольклорной основе.

ХЛЕБ, СОЛЬ И ОЛИМПИЙСКИЙ ОГОНЬ

Второй яркой языковой особенностью русских фольклорных текстов, как уже говорилось, является широкая встречаемость в них так называемых парных слов, парных словосочетаний, или репрезентативных пар, типа *путь-дорога*, *горы-долы*, *злато-серебро*, *гуси-лебеди*. Конструкции такого рода, конечно, известны и в других языках — индоевропейских, тюркских, финно-угорских, но это не исключает их специфичности именно в русском фольклоре. Ведь и здесь, как вообще при решении дилеммы «национальное : универсальное», дело не столько в принципиальном наличии этой конструкции в том или ином языке (в каждом языке «есть всё»), сколько в ее конкретно-лексическом наполнении, взаимодействии внутри этой пары и, наконец, функционировании в текстах. По этим признакам русские парные словосочетания имеют свой собственный национальный колорит, который во многом рожден именно общими «фольклорными переживаниями».

Парные словосочетания, в сущности, являются разновидностью повтора: не случайно некоторые лингвисты называют их либо синонимической (Евгеньева 1963, 178), либо разнокорневой (Коломієць 1962, 58—59) тавтологией. Именно поэтому выражения типа *ни роду ни племени* или *судить да рядить* экспрессивны даже в тех случаях, если они употребляются в прямом, а не в переносном значении. Экспрессивна, в сущности, сама «идея тавтологичности»: повтор подчеркивает «продолжительность действия, интенсивность качества, множества вещей» (Потебня 1899, 562). Подчеркивание этих трех общесемантических моментов присуще всем парным словосочетаниям в фольклоре.

Интенсифицирующая роль парной конструкции приводит к отрыву ее компонентов от конкретно-вещественного значения, к обобщению последнего: *хлеб-соль* — это уже не конкретные продукты питания, а пища вообще, *злато-серебро* — не драгоценные металлы или изделия из них, а материальное богатство, деньги, *горы-долы* — не конкретный ландшафт данной местности, а бесконечно далекое пространство. Не всегда, разумеется, степень обобщенности компонентов парного сочетания столь высока, как у приведенных оборотов: *мать-отец*, конечно, в песнях и былинах остаются и конкретными родителями героя, так же как *гуси-лебеди* — излюбленной в песенном фольклоре стаей пернатых. Но и здесь возможность передать значение таких сочетаний одним словом (*отец-мать* — родители, *гуси-лебеди* — пти-

цы) свидетельствует о несомненном тяготении таких конструкций к семантической обобщенности.

Необычайно широк тематический круг, «обслуживаемый» парными словосочетаниями. А. Т. Хроленко, подвергший детальному анализу репрезентативные пары такого типа в народных песнях, предложил тематическую классификацию, которая вполне приложима и к парным оборотам других фольклорных жанров (Хроленко 1981, 61—89). Особенно активны здесь такие семантические «микрополя»:

1. Человек: 'родственники' (*мать-отец, брат-сестра*), 'термины социальных отношений' (*купцы-енералы, цари-князья, княгиня-боярыня*), 'части тела, лица' (*руки-ноги, усы-кудри, усы-борода*), 'внутреннее состояние человека' (*грудь-голова, живот-сердце, грудь-сердце*), 'имена собственные' (*Саша-Маша, Сашенька-Машенька, Маша-Дуняша*). Ядром этого поля является обозначение родственных отношений.

2. Предметы одежды и туалета: 'ткани' (*атлас-бархат, кунач-китайка, плис-бархат*), 'меха' (*куницы-лисицы*), 'предметы одежды' (*шубки-юбки*), 'обувь' (*чулочки-чеботочки, коты-лапти*), 'косметика' (*белила-румяна*).

3. Жилище и домашнее имущество (*двери-окна, хата-баня*).

4. Пища, питье (*чай-кофе, чай-мед, чай-сахар, пиво-вино, щи-каша, прянички-орешки*).

5. Материальное богатство (*злато-серебро*).

6. Животный мир (*гуси-лебеди, крылья-перья, заяка-горностайка, щуки-караси*).

7. Растительный мир (*калина-малина, ельник-березник, ельничек-осинничек, дуб-вяз, грибы-ягоды, лук-чеснок, хрен-капуста, пшеница-рожь*).

8. Географическое пространство (*луга-болота, мхи-болота, горы-доли, сад-огород, море-озеро, речка-прудочек*).

9. Время (*часы-минуты, вечер-полночь*).

10. Разные предметы (*скрипка-балалайка, нос-корма, коромысла-ведра, щетка-гребенка, свинец-порох*).

Как видим, парные словосочетания отражают едва ли не весь набор представлений, связанных с жизнью человека и окружающим его миром. И не просто отражают, а отражают поэтически, внося в обозначения этих прозаических понятий элемент фольклорной экспрессии.

И здесь, как и в других типах фольклорных формул, далеко не все словосочетания вливаются в поток общенародного, а тем более литературного русского языка. Но особо яркие, многократно повторенные народными сказителями все-таки вливаются в этот поток и, влившись, переосмысляются и сверкают в нем песчинками золотого запаса русской фразеологии.

Вот всего лишь одна из них, отсеянная из обширного семантического поля парных сочетаний 'пища', — *хлеб-соль*. В ней отразились древние представления о хлебе, который у

славян и других индоевропейских народов был важнейшим продуктом питания и потому, естественно, не мог не стать ритуальным атрибутом, мифологическим символом и объектом воспевания в фольклоре. Долгое время этимологи были убеждены, что славянское слово *хлеб* — заимствование из готского *hlaifs*, восходящее к реконструированному прагерманскому **xlaibaz*. Лишь недавно Ю. В. Откупщиков убедительно доказал, что это слово связано с рядом балтийских наименований хлеба — латыш. *kláips* и лит. *kliepas*, и далее с глагольным корнем **(s)kli-p-/*(s)kloi-p, *(s)kli-p* 'отрезок, кусок' (Откупщиков 1973). Видимо, это значение и было исходным для названий хлеба и у славян, и у балтов.

Есть нечто глубоко символичное в этом исконном значении. Ведь отрезать можно только от целого, единого. В отрезанном от хлебного каравая ломте — и справедливое распределение материальных благ в общине или в семье, и желание поделиться с ближними самым необходимым, и в то же время причастность к тому социальному целому, трудом которого эти блага созданы. Вот почему бережное и благоговейное отношение к хлебу передавалось с древнейших времен от поколения к поколению.

Невозможно перечислить все обряды и поверья, связанные с хлебом. Особое значение он, конечно, имел в земледельческих обрядах летне-осеннего календарного цикла, связанных с уборкой урожая в поле, с обмолотом зерна и его хранением. Так, у западных славян жницы, выходя на первую жатву, брали с собой ломоть хлеба, а под две первые горсти колосьев, сложенных крест-накрест, клали кусочек хлеба. Возвращаясь с поля домой, крестьяне этот хлеб забирали с собой. Считают, что этот обряд восходит к древнему жертвоприношению и является пережитком магии плодородия. Важную роль играли ритуальные действия, связанные с хлебом, и на рождество. У южных славян рождественский обрядовый хлеб, имевший самые различные, нередко весьма прихотливые формы, разламывался и съедался во время праздничного обеда. Здесь этот хлеб также символизировал весенний сев и урожай будущего года.

Ритуальное «ломание» и поедание такого хлеба как бы влияло в каждого участника обряда магическую силу «хлебного духа» и вместе с тем служило особым видом жертв богам, от которых зависит плодородие.

У восточных славян также многие ритуальные действия связаны именно с хлебом: например, при гаданиях хлеб пускали по воде, выставляли собаке на выбор, клали под подушку, клали в колосья в поле, оставляли на развилке дорог, на предполагаемом месте нового дома и т. д. Или пелись песни (колядки, весенние, жнивные), где выражалось пожелание хорошего урожая хлебов: «Уроди, боже, жито-пшеницу... на поле снопами, на гумне копами, в клуне — присыпно, а в млыне — примольно, а в деже — подходно, а в печи — печисто, а на столе — кроисто...»

Не меньшее символично-обрядовое значение имел и такой «нерастительный» продукт питания, как соль. Добыча ее была трудоемка, везли ее во многие уголки России издалека, и потому стоила она весьма дорого. Во времена Ивана Грозного, например, пуд соли стоил столько же, сколько добротная крестьянская изба. Но, конечно, не цена соли, не трудоемкость ее добычи и даже не вкусовые качества стали основой для переосмысления этого продукта питания в фольклоре и мифологии. Издавна стало известным редкое свойство соли — предохранять продукты (особенно мясные) от гниения, консервировать их. Отсюда ее основная символика — символика постоянства, вечности, верности, дружбы и уважения (Гвоздарев 1982, 126—127; Шахнович 1984, 87—88). С этой символикой связано множество обрядов, ритуалов, поверий.

Одно из них — о том, что рассыпанная соль приводит к ссоре, — дошло до наших дней с глубокой древности: у греков, римлян и арабов перевернутая солонка знаменовала разрыв дружеских отношений. И наоборот — в знак дружбы гостям подносилась именно соль. На Востоке до сих пор сохраняются «клятвы солью», «союзы соли», «право соли», являющиеся проявлением гостеприимства. В арабских странах, например, так присягают солью: ставят блюдо с солью перед договаривающимися и каждый должен положить несколько крупинок соли в рот. Арабская поговорка «Соль между нами» значит именно заверение в нерушимой дружбе.

У славян отношение к соли было столь же благоговейным, как и отношение к хлебу. Не случайно поэтому ритуально-обрядовая символика хлеба и соли соединилась у русских, украинцев и белорусов в устойчивый элемент народного этикета.

Оборот *хлеб да соль!* в России долго являлся приветствием: эту формулу гость обычно произносил, входя в избу, где за столом сидела обедающая семья.

Такое пожелание приятного аппетита — лишь одно из целого ряда добрых пожеланий, составлявших строго регламентированный народный этикет. Гость, входивший в дом, обычно трикратно кланялся в пояс (первый поклон — богу, второй — хозяину с хозяйкой, третий — всем добрым людям). Затем он желал всем доброго здоровья и спрашивал: «Здорово ли спали-ночевали?» или «Спали-ночевали, весело ли вставали?», не требуя прямого ответа. Если гость заставлял хозяев за работой, то он говорил: «Помогай бог!» или «Благослови, господи!», если же за отдыхом — «Беседуйте!» или «Сидеть бог помочь!»

Кроме формулы *Хлеб да соль!* чисто «застольную» специфику имело и второе приветствие — *Чай да сахар!*, употреблявшееся при чаепитии. Хозяин же в ответ на такие пожелания обычно говорил: «Милости просим!» или «Добро пожаловать!» или «Садись — гостем будешь!» или «Хлеба кушать!» и т. д.

Сейчас в качестве формулы этикета оборот *хлеб да соль*, к сожалению, сдает позиции, вытесняемый полукалькой из французского — *приятного аппетита* (*Bon appétit!*). Впрочем, нельзя сказать, что это древнее русское выражение окончательно списано в архив и стало безнадежным этнографизмом и историзмом.

В советской литературе оно употребляется достаточно часто. Вот ситуация из повести Л. И. Пантелеева «Пакет»: герой пытается сжевать и проглотить опечатанный сургучом пакет с важным военным документом, чтобы он не достался белогвардейцам: «Глотать противно. А главное дело — без соли, без ничего, так, всухомятку жую. А мой конвойр, понимаете, улыбаться перестал и винтовкой играть перестал, и серьезно за мной наблюдает. И вдруг он мне говорит... Тихо так говорит:

— Эй! — говорит.— Хлеб да соль.»

«Ванюшка Найденов, будто не замечая холодноватой сдержанности в лицах хозяев, улыбаясь сказал:

— Хлеб-соль вам!

Не успел Аким рта раскрыть, чтобы, не приглашая к столу, проронить скупое „спасибо“ или отделаться грубовато-шутливым: „Ем, да свой, а ты рядом постой“, как Найденов торопливо продолжал:

— Да вы не беспокойтесь! Не надо! А впрочем, можно и подзавтракать... Я, признаться, сегодня еще не ел» (М. А. Шолохов, *Поднятая целина*).

И в наши дни на «Хлеб да соль!» могут шутливо ответить «Едим, да свой, а ты рядом постой!» Такие расширения формулы свидетельствуют о ее негаснущей известности и «обкатанности» в народной речи. Не случайно писатели используют их для повышения экспрессивности текста и речевой характеристики героев.

Этикетный смысл формулы *хлеб да соль* также восходит к ритуалам, обрядам, поверьям. Хлебом, пирогами, пряниками на Руси одаривали, например, на масленицу все родственники и близкие молодую супружескую чету, что символизировало приобщение одариваемых к семейному столу. С этим в какой-то мере связан и широко распространенный обычай встречать хлебом-солью молодых на свадьбе, именитых и почетных гостей и даже — в скотоводческих обрядах купли-продажи скота — новокупленную хозяином скотину.

Материальная и духовная символика *хлеба-соли* отразилась почти во всех жанрах русского фольклора. В русских народных песнях, как мы видели, именно фольклорная формула *хлеб-соль* составляет ядро тематической группы 'пища, еда' и, по справедливому наблюдению А. Т. Хроленко, является ее самым обобщенным представителем.

Прошу милости на свадьбу
Хлеба-соли моей кушать,
Пива-вина моего пити, —

поется в одной из свадебных песен (Соб., V, 626), и здесь обрядовость, «этикетность» и фольклорность переплетаются.

Достаточно часто встречается оборот *хлеб-соль* и в сказках. Его можно отнести к медиальным (срединным) формулам, которые не начинают и не заключают повествования, а рассказчики по всему сказочному тексту, сопровождают какого-либо героя или его действия, акцентируют какой-либо эпизод сюжетной канвы и т. д. Любопытно четкое противопоставление этой сказочной формулы в румынских и русских сказках (Рошияну 1974, 115), где они имеют различные функции. У румын она используется как формула угрозы — «хлеб с солью со мной больше не будешь есть» — и относится к ситуации конфликта внутри семьи. Это угроза разрыва семейных отношений.

Вот типичный сюжет румынской сказки с такой формулой. У старика умирает жена, он женится вторично. Новая жена возненавидела детей от первого брака мужа и пытается избавиться от них с помощью этой сакральной формулы, обращенной к старику: «Увези детей в лес, а то хлеб с солью со мной не будешь есть».

В русских же сказках формула *хлеб-соль* употребляется в русле общефольклорной символики гостеприимства. Так, царский сын, стрелец-молодец — герой сказки «Жар-птица и Василиса-царевна» приветствует Василису следующими словами: «Здравствуй, Василиса-царевна... Милости просим хлеба-соли откушать, заморских вин испробовать» (Аф., I, 425). А в другой сказке («Два Ивана — солдатских сына») родная сестра змеев, обернувшись красной девицей, этой же формулой приглашает солдатского сына Ивана откушать в ее горнице: «Хлеб-соль, добрый молодец! Зачем на дворе кушаешь?» (Аф., I, 355).

В таком же благопожелательном ключе употребляется формула *хлеб-соль* и в других жанрах фольклора, даже и в столь специфическом, как заговоры. Так, в белорусском заговоре против лешего необходимо отвесить ему двенадцать поклонов на все четыре стороны (ни в коем случае не крестясь, ибо он «нехристь») и, опустив руки, пройти по кругу, приговаривая: «Лес цесной [честный], царь домовый, хозяин большой, и прошу я вас с хлебом с солью, с белой рубашкой, с красной рубахой, с низким поклоном — простите, благословите» (Шейн 1893, 522). *Хлеб-соль* здесь не просто словесная формула, но одновременно и ее «материальное» воплощение. «Заговаривая» лешего, обычно брали с собой хлеб, завернутый в чистую тряпочку, который клали в глухом лесу на сухую колоду. Заговор произносили обычно после захода солнца. Как видим, тут налицо «подкуп должностного лица» — хозяина леса прямо на месте исполнения его служебных обязанностей.

Особой активности, пожалуй, формула *хлеб-соль* достигает в таком лапидарном жанре фольклора, как пословицы. Вот пословицы, записанные в XVII—XVIII веках: *Хлеб-соль вместе, а рыбка в дел* [т. е. отдельно]; *Хлеб с солью бранится*; *Хлеб-соль за ворота — и колом не разворишишь*; *Велика твоя хлеб-соль, а все корочки* (Сим., 148, 150, 213); *Хлеб да соль — всему голова*; *Хлеб да соль лихого не попустит* (ППЗ, 114).

А в разных позднейших паремиологических собраниях — целые россыпи пословиц с этой формулой: *Сколько ни думай, а лучше хлеба да соли не придумаешь*; *За хлебом-солью всякая шутка хороша*; *Хлеб-соль ешь, а правду режь*; *Соли нет — слова нет, а хлеба не стало — и поговорка стала*; *Спасибо тому, кто поит и кормит, а вдвое тому, кто хлеб-соль помнит*; *Пошло было на хлебы, да соль своротила*: *Хлеб-соль — заёмное дело...*

Во всех этих пословицах сочетание *хлеб-соль* имеет то же широкое значение, что в песенных и сказочных формулах, которые означают пищу, продукты питания вообще. Это значение — 'еда, пища, угощение', — ввиду его обобщенности, и вторая, переносная его семантическая ипостась — 'забота, попечение' и делают оборот *хлеб-соль* фразеологизмом. Фольклорным «духом» веет и от выражения *водить хлеб-соль с кем-либо* 'водить дружбу, компанию, знакомство' (ср.: *водить хороवody/круги*).

Симбиоз материально-вещественного, обрядового и фольклорного содержания формулы *хлеб-соль* способствовал ее сохранению и в русском национальном сознании, и в литературном языке. Многие советские обычаи и ритуалы, творчески преобразовав и обогатив его содержание, хранят древнейшее уважение к хлебу, которое досталось нам от предков. На свадьбах во дворцах бракосочетаний молодоженам теперь подносят каравай хлеба и соль, желая тем самым будущей семье благополучия и достатка. На целине такой каравай подносится во многих совхозах водителям колонны с хлебом нового урожая.

На Олимпиаде 1980 года торжественное поднесение *хлеба-соли* было возведено в ранг официального приветствия гостей этого спортивного праздника. На границе СССР олимпийский факел, зажженный в древней Олимпии, встречали посланцы всех союзных республик нашей страны. И при этом участникам эстафеты — представителям стран, по которым она проходила, — Греции, Болгарии и Румынии — были преподнесены хлеб и соль в знак гостеприимства ко всем олимпийцам, направлявшимся в Москву.

Так древний греческий обычай эстафетной передачи олимпийского огня неожиданно слился в единое целое с не менее древним славянским обрядом, символизирующим доброжелательство и миролюбие к тем, кто приходит как желанный гость.

ГОЯСЫ И СКАЗКА ПРО БЕЛОГО БЫЧКА

Мы видели, сколь универсальны по своему межжанровому распространению в фольклоре могут быть те или иные формулы. Но содержательный акцент несколько меняется в зависимости от задачи воспроизведения действительности, имеющей для каждого жанра определенную специфику. Былины или предания, например, чаще всего сосредоточены на важнейших сюжетах славянской или русской истории, календарно-обрядовые песни — на важнейших этапах сельскохозяйственной деятельности, пословицы и поговорки — на морально-этическом кодексе народа. Вот почему определенные формулы, выкристаллизовавшиеся в том или ином жанре, в произведениях других жанров практически не встречаются. В таком случае формула обречена на «чисто» фольклорное существование. Лишь немногие узкожанровые сочетания попадают во фразеологию литературного языка — большинство из них остается на подступах к нему даже несмотря на широкую известность. Мы уже видели на примере сказочного зачина *жили-были*, который имеет узкожанровую специфику, что он так и не попал во фразеологические кладовые, в то время как инициальная формула с более широким жанровым диапазоном — *молочные реки, кисельные берега* — стала одной из идиом русского языка. Аналогична судьба многих формул, специфичных и для других жанров.

Вот привычный нам с детства оборот — *гой еси!* В сознании каждого русского он неразрывно связан с былинным речитативом, с подвигами Ильи Муромца, с удалыми пирами, бранной сечей и киевским князем Владимиром Красное Солнышко.

Былинный цикл об Илье Муромце начинается с момента, когда калики перехожие приходят в город Муром, где «стар казак» сиднем сидит на печи вот уже тридцать лет.

Как пришли ле тут две калеки нонь убогие,
Как зашли нонче к ему, богу помолилися,
Говорят они старому Илье Мурому:
«Ох ты ой еси, старья Илья Муромец!
Ты ставай-ко нопче с печеньки муравленой»

(Исцеление Ильи Муромца. — Былины 1957, 64).

Конечно, при желании фольклорист может отыскать *гой еси* и в некоторых других видах устного народного творчества. Так, в исторических песнях XVI—XVIII веков это приветствие тоже широко встречается:

Уж ты ой еси, мое дорого дитя!
Што же ты приехал не по старому?
Али пир-от тебе бывает не по юму [не по уму]?

(Исторические песни русского народа XVI—XVIII вв. Пг., 1915, с 556).

Нельзя не видеть, однако, что эта записанная в Архангельской губернии песня напоминает и по ритмике, и по содержанию именно былинку: не случайно известный специалист в об-

ласти фольклора и древнерусской литературы В. П. Адрианова-Перетц подчеркивает, что начало песни — приведенный отрывок — «построено на обычном былинном мотиве» (Адрианова-Перетц 1974, 69).

Определенную (во всяком случае географическую) зависимость от быliny имеют и те заговоры, в которых встречается данный оборот: «Гой еси, буйный ветер, пособи и помоги мне»; «Гой еси, солнце жаркое, не пали и не пожинай ты хлеб мой, а жги и пали попьом-траву» (Майков 1869, 122). Поэтому можно с полным правом считать, что сочетание *гой еси* — специфично былинная устойчивая формула.

Что же она значит? В словарях, где она отражена уже с 1704 года, *гой* толкуется общо — как призыв или акцентовка обращения к кому-либо (БАС, III, 208). И действительно, обычно герои былин употребляют это сочетание как оклик, как призыв послушать то, что будет сказано и, пожалуй, чаще всего как приветствие или благое пожелание. Понять конкретное собственное значение этого *гой еси* невозможно без этимологического экскурса.

Этимологи и фольклористы до недавнего времени единогласно связывали слово *гой* с древним глаголом *гойти* 'ухаживать, откармливать', 'исцелять' и под. Учítывая, что *еси* — это устаревшая форма связки *быть* во 2-м лице ед. числа, можно установить, что буквально *гой еси* значит 'Будь здоров!' (Фасмер, I, 427). Совсем недавно фольклорист и музыковед М. А. Лобанов в докладе выдвинул новую гипотезу о происхождении этой былинной формулы. Основанием для сомнений в традиционной трактовке для него явилась прежде всего очень узкая зона распространения этой формулы при широкой — общеславянской и вообще индоевропейской — представленности глагола *гойти*. Он обращает внимание еще на формальные варианты *гой еси* — *ой еси*, *а и гой еси*, *ай да ты еси*, *гойсы* и др., которые не всегда можно подвести формально под названный глагольный корень.

М. А. Лобанов предполагает связь былинной формулы *гой еси* с так называемым «гойканьем» — подачей голосовых сигналов (мелодии-кличи) при пастьбе скота. Эти сигналы, подаваемые низким, но очень напряженным голосом, записаны от мужчин-пастухов на довольно узком ареале (бассейн реки Мсты) в бывшем Петрозаводском уезде и, правда как «ейканье», в бассейне Мологи. Само слово *гойкать* зафиксировано лишь в Новгородской и Вологодской областях. Автором приводятся и финно-угорские аналогии, например шведские пастушеские мелодии, называемые *köka*, *kauka*, *hoja*. При таком подходе первичным значением былинной формулы оказывается магическое наименование: *гой* якобы «заклучало имя того, кто призывался», т. е. некую магическую силу, которую призывает тот или иной герой.

Предположение М. А. Лобанова интересно, ибо в традиционной версии далеко не все безупречно доказуемо. Сомнительна прежде всего диспропорция общеславянского ареала глагола **gojiti* и осколочность былинной формулы (русский Север), а также отсутствие причастного форманта у корневой морфемы *гой-*: по аналогии с *жив* (от *жити*) здесь должно было быть, скорее, нечто вроде *гойив*.

Принять «междометную» гипотезу тем не менее трудно. Самым слабым ее местом является семантика: ведь любое, даже «магическое» значение междометия вступает в смысловое противоречие со связкой 2-го лица настоящего времени. И заговорное употребление формулы, на которое тоже ссылается автор, можно, скорее, истолковать как пожелание исцеления, чем как окликание.

Особенно ярко и однозначно акцентировано пожелание здоровья именно в былине об Илье Муромце: калики перехожие не только пожелали герою «Ох ты гой еси», т. е. быть здоровым, но и сами же привели это пожелание в исполнение.

Смущает, конечно, наличие вариантов нашей формулы. Некоторые из них, действительно, являются лишь формальными модификациями *гой еси*, на что указывает их место и функция в былинном тексте. Так, в былине «Михайло Данилович» сказитель превращает ее в *вой еси*:

Говорил Игнатий сын Данилович:

«Уж ты вой еси, красно солнышко Владимир-князь!»

(Былины 1957, 163).

А в исторической песне XVIII века трансформация заходит еще дальше — до конденсации оборота в одно слово:

Ой да сказал-то, сказал Игнат-сударь,

А сказал он своим козачкам:

Ой вы *гойсы* да ребятушки, а вы донски...

А вы донские козачки!

(Исторические песни XVIII века. М., 1971, с. 98).

Как видим, здесь искусственно созданное слово *гойсы* выступает почти как синоним к *козачки* (донские казаки).

Такие случаи, однако, не следует смешивать с теми былинными контекстами, где налицо явное междометие — типа «Ах ты душенька, Добрыня сын Никитич!» или «Ой же ты, змея было проклятая», которые М. А. Лобанов привлекает в пользу междометной трактовки. Легко убедиться, проведя текстуальный анализ, что они имеют явно иную семантику и функцию, чем *гой еси*, на что указывает между прочим и отсутствие глагольной связи.

Ареальный аргумент против традиционной версии в какой-то мере можно снять с помощью некоторых параллелей, на которые прежде не обращали внимания. Особенно здесь показательное современное чешское приветствие *aňoj!* 'будь здоров, при-

вет!' Семантически оно, как видим, весьма близко к формуле благожелания в былинах. Но авторы чешских этимологических словарей объясняют его также междометно. В. Махек возводит его к нижненемецкому междометию аhoi, которое является окликом моряков, водников или туристов (Machek 1971, 34).

Этот морской оклик равноценен русскому «Эй!» И. Голуб и Ф. Копечны возводят чешское аhoj к английскому аhoу! (Holub — Kopečný, 59), которое является узкоспециализированным: так кричат в английских портах, либо подзывая лодку к берегу, либо от радости, что на берегу вдруг видят лодки.

Более углубленное погружение в семантику нижненемецкого и особенно английского оклика, от которого производят чешское приветствие, показывает сомнительность их прямой этимологической связи. Англ. аhoу употребляется чаще всего в профессиональных сочетаниях-окликах: Ship аhoу! «На корабле!» «На судне!» All hands аhoу! «Аврал!» и под. Никакого следа такой морской оттеночности в чешском аhoj! не сохранилось. В английском же, как видим, абсолютно нет значения пожелания здоровья или приветствия, которое является исключительной семантической характеристикой чешского слова.

Очень важен здесь вопрос хронологии. Чешские этимологи уверенно относят аhoj к довольно позднему времени, связывая его с туристским (так называемым трампским) движением 30-х годов XX века, когда приветствие якобы стало распространенным. Уточнить хронологические рамки, однако, помогают данные древнечешского языка. Дело в том, что в нем давно уже зафиксировано исконно славянское слово hoj в значении 'изобилие, богатство, благо', которое в контекстах сохраняет как будто оттенок пожелательности: «Bud' pokoj v tvéj moci a hoj v tvých twirzech» (букв.: будь мир в твоей державе и изобилие в твоих твердях, т. е. крепостях) или «Hoy milujícím tebe» (Благо да будет любящим тебя) (Sl. Strčs., I, 450). Примеры такого рода можно найти и в южнославянской зоне, где (в сербохорватском и словенском языках) слово goj значит 'мир покой' и 'упитанность, откормленность' (ср. с.-х. gojan 'откормленный, упитанный'). Автор четырехтомного словаря сербохорватского языка П. Скок убедительно объясняет и словообразовательную связь глаголов gojiti и родственного žiti с goj: она аналогична образованию славянского loj 'жир' от глагола liti 'лить' (Skok, II, 586). Приводя эти факты, правда, нельзя умолчать и о том, что в некоторых славянских зонах есть и кличи, подобные тем, которые привел в докладе М. А. Лобанов. Так, в валашских говорах чешского языка есть и «окликательное» междометие а hoj (а hóóbj) 'клич на коров или волов при пахоте или езде, чтобы они ехали или тянули медленнее'. Вместе с тем его значение никак не увязывается с «пожелательным» пафосом чешского аhoj! 'будь здоров, привет!'

Как видим, славянские соответствия говорят скорее в пользу традиционного этимологического объяснения формулы *гой еси*. Вместе с тем нельзя отрицать, что как своеобразное былинное приветствие, образованное от глагола *гойти* 'ухаживать, откармливать', 'исцелять', оно оформилось и «отстоялось» именно на русском Севере. При этом забвение исходной связи могло привести к смешению *гой еси* с кличем — отсюда варианты *ой еси*, *ай и ты еси*, *вой еси*, *гойсы*, — что актуализировало его и обеспечило ему большую сохранность и долголетие, чем в других славянских языках.

Для нас особенно важно, что это древнее приветствие, первоначально значившее 'будь здоровым (т. е. хорошо питающимся, откармливаемым, а потому и сильным)', выкристаллизовалось в недрах одного фольклорного жанра — былины. Это обеспечило ему жизнестойкость и в то же время не позволило войти во фразеологический арсенал других жанров фольклора и вообще стать активной частью общелитературной идиоматики русского языка.

Разумеется, узкожанровая привязка не может быть названа единственной причиной того, что обороты типа *жили-были* и *гой еси* не достигли фразеологических вершин. Этому помешал также их безобразный характер и некоторая терминологичность и трафаретность, которые обычно снижают экспрессивность сочетания, столь необходимую для фразеологизации. Если фольклорные формулы типа *молочные реки*, *кисельные берега*, как мы видели, обрастали вариантами, образно обогащались и трансформировались, меняли свою позицию в сюжетной ткани сказки и других видах фольклора, то зачин *жили-были* и былинное *гой еси* так и остались строго «формульными» образованиями.

При наличии определенных условий, следовательно, та или иная фольклорная формула может все-таки «прорваться» во фразеологический фонд, даже не успев пройти «сквозь строй» межжанрового употребления. Типичным примером в этом отношении, пожалуй, является шуточный оборот *сказка про белого бычка*, ведь уже слово, с которого он начинается, — своеобразный фольклорный паспорт, свидетельствующий о его «сказочном» происхождении.

Правда, в последнее время в том, что сказка здесь значит именно «сказка», некоторые ученые стали сомневаться.

В яркой популярной книге В. В. Колесова «История русского языка в рассказах» есть весьма оригинальная гипотеза о происхождении оборота *сказка про белого бычка* (Колесов 1982, 73—76). Это место для автора является особенно важным, ибо здесь он объясняет, «откуда появляются идиотизмы» (так называли идиоматические выражения в XVIII веке) русского языка. Принцип исторического толкования таких «идиотизмов», по мнению В. В. Колесова, должен быть покомпонент-

ным: этимология каждого слова, входящего в сочетание, может стать ключом к разгадке исходного образа. Классическим образом такого подхода как будто и служит расшифровка выражения о белом бычке.

Слово *сказка*, по мнению В. В. Колесова, имеет здесь свою семантическую специфику, ибо оно еще в XVIII веке означало не только хорошо знакомый нам фольклорный жанр, но и короткий рассказ, т. е. отчет, сжатый вывод какого-либо дела, повествования и т. д.

С исторической точки зрения и употребление предлога *про* в этом обороте не соответствует современному. В. В. Колесову представляется, что вариант *сказка о белом бычке* — результат ошибочного смещения предлогов. В исконном же виде *про* имело древнее значение 'для, ради кого или чего'. Именно этот факт дает импульс для принципиально иного прочтения исходного смысла выражения. «А ведь на самом-то деле сказка не о белом бычке, а для белого бычка,— пишет В. В. Колесов.— И это меняет все дело» (74). Далее следует любопытный экскурс в «глубинную» этимологию слова *бычок* и его фразеологического окружения.

В этом экскурсе автор приводит читателя от поговорочного *бычка* к его этимологическому «родственнику» (*бык* — *бука* — *бучать* — *бъчела*) — *пчеле*, которая как будто бы и сейчас еще по звуковому составу близка к этому «родичу». Оба «упитанные и мычат, вернее, *бучат*. Издают густой низкий звук, непрерывный, угрожающий». А слово *белый*, которое в данном фразеологизме, по мнению В. В. Колесова, употреблено тоже в самом древнем значении — 'бесцветный, невидимый', — «указывает, что пословичный бычок действительно не коровий сын» и даже не пчела, а «маленькое существо, пускай и невидимое, но прекрасно слышимое, которое гудит над нами, вокруг нас и в нас самих и ради которого мы должны сочинять сказки...».

Так покомпонентный принцип толкования данного выражения заставляет автора сделать вывод о том, что все четыре слова «изменили свой первоначальный смысл и это привело к изменению сочетания в целом». «Вы, например, вкладываете в него совсем другой смысл, чем я,— пишет В. В. Колесов,— а мы оба очень далеки от исконного значения этой идиомы. Предположительно она означала следующее: „растолковать (нечто) незримому собеседнику“» (74).

Посмотрим, подтверждается ли такое толкование языковыми фактами. При этом надо решить принципиальный для исторического анализа фразеологии вопрос: возможно ли полное смысловое «переодевание» исконного оборота? Действительно ли все четыре слова, образующие это сочетание, абсолютно потеряли свое изначальное значение?

Первое слово *сказка*, действительно, имело прежде те значения, которые названы В. В. Колесовым. Однако при этом

столь же широко и активно употреблялось и то значение, к которому мы теперь так привыкли — 'народно-поэтическое повествование о вымышленных лицах, событиях, обычно с участием волшебных, фантастических сил'. Оно выросло и в народной речи существовало «на равных» с более общим значением слова *сказка* — 'любое сказывание, повествование, независимо от того, вымышленное оно или действительное'. Не случайно С. И. Котков, называя свою книгу «Сказки о русском слове», подчеркивает, что так называли, «между прочим, и любые достоверные сведения — устные и письменные» (Котков 1967, 4). Это «между прочим» — весьма уместная оговорка, ибо традиционное понимание сказки, сказки народной, с вымышленными лицами и сюжетами, конкурировало с другими значениями слова. Конкурировало, правда, в живой речи, поскольку в письменных источниках такое значение отмечается лишь с XVII века. Однако наличие украинского и белорусского *казка* 'сказка' свидетельствует о его большей временной отдаленности: оно относится, по-видимому, к периоду древнерусского единства наших народов. Эта конкуренция в итоге и привела к полной победе более специального «фольклористического» употребления, которое мы сейчас знаем.

Следовательно, сразу и безоговорочно считать сказку в нашей поговорке не сказкой лишь на основании того, что прежде это слово могло иметь и (именно «и», а не «только»!) другие значения, опрометчиво, тем более, что в русском фольклоре есть народная сказка о пресловутом белом бычке. Она относится к разряду так называемых докучных сказок, где начало переходит в конец, замыкая собой «докучный» заколдованный круг:

«— Сказать ли тебе сказку про белого бычка?» — «Скажи»
— «Ты скажи, да я скажи, да сказать ли тебе сказку про белого бычка?» — «Скажи». — «Ты скажи, да я скажи, да чего у нас будет, да докуль это будет! Сказать ли тебе сказку про белого бычка?» (Аф., III, 305).

Как видим, и по сочетанию *сказать сказку*, и по всему приведенному «повествованию» о белом бычке, речь здесь не идет о каком-то архаичном «рассказе о реальных, действительных событиях», которые имеет в виду В. В. Колесов. Дополнительным, но весьма важным аргументом здесь являются украинское (*казка про білого бичка*) и белорусское (*казка пра белага бычка*) соответствия нашего оборота, в которых *казка* обозначает именно народную сказку, о чем ярко свидетельствует украинская поговорка *В пісні правда, а в казці брехня*. Следовательно, первое слово в нашем обороте не меняло своего значения с тех времен, когда он возник.

Это же можно сказать и о предлоге *про*. Действительно, его древним значением было 'для, ради'. Однако и привычное нам значение объекта повествования нельзя назвать слишком

уж новым: оно встречается не только во всех восточнославянских языках, но известно и в чешском (например, *být nadšen pro koňo* 'быть в восторге от кого', и в сербохорватском (*знати про то* 'знать об этом'), где фиксируется, правда редко, уже в XVI веке. Не случайно автор специального этимологического словаря служебных слов Ф. Копечны, реконструируя древнейшее значение праславянского *pro* как 'сквозь, через', считает, что целевая функция этого предлога весьма близка к объектной (Кореšný 1973, 216—220). Иными словами — 'для, ради' и 'о' связаны одной древней семантической нитью. Во всяком случае наличие последнего значения в русском, украинском и белорусском языках (ср. укр. *розмовляти про що*, бел. *гаварыць пра каго-небудзь* и под.) свидетельствует о его достаточной древности.

Следовательно, вновь возникает вопрос о возможности традиционного понимания этого предлога в выражении о белом бычке. Если опять обратиться к тексту докучной сказки, то мы увидим, что ее начало вступает в явное противоречие с предложенным В. В. Колесовым объяснением: «— Сказать ли тебе сказку про белого бычка...» Это *сказать тебе* аннулирует возможность понимания предлога как целевого: ведь *тебе* — это 'для тебя', значит, не может быть одновременно и 'для бычка', независимо от того, какое существо под этим бычком подразумевается. Приходится перевести этот сказочный зачин единственно возможным «рассказать тебе сказку о белом бычке».

Если два слова в этом выражении употреблены в привычных современному уху значениях, то, может быть, и два остальных тоже сохранили свою семантическую истинность?

Чтобы доказать это, нужно обратиться к фольклорному диалектному материалу. Нет ли там каких-либо вариантов, указывающих на существа, подобные реконструированному В. В. Колесовым маленькому и гудящему в тумане «невидимому» собеседнику-жучку?

Оказывается, нет. Но зато можно найти подобные обороты, связанные с конкретными видимыми и осязаемыми животными. Речь идет прежде всего о *белой козе*, которая является фразеологическим синонимом *белому бычку*: укр. *казка про білого бичка* — *казка про білу козу*. Эта же белая коза вошла и в русскую пословицу *Ты ближе к делу, а он про козу белу*, которая говорит о том, кто не хочет или не может понять чего-либо, или упоминается тогда, когда невозможно с кем-либо договориться. Пословица эта может и несколько трансформироваться, например, у В. Распутина в «Прощании с Матёрой» она употребляется в форме *Я ей про дело, она — про козу белу*. Любопытно, что в художественной литературе возможна и замена *белой козы* на *белую собаку*:

«— Это враки! — воскликнул Захар.

— Ну, вот и возьмите дурака! — злобно выругался дед Алексей. — Ему говорят дело, а он — собака бела. Коли тебе говорят, так, стало быть, не враки!» (С. Семенов, Брюханы. — Цит. по: Жуков 1966). Нетрудно увидеть, что украинская *казка про білу козу* и русская поговорка о той же козе тесно связаны сюжетом какой-то общей докучной сказки, хотя их переносные употребления различны.

Подобный мотив можно найти и во фразеологии некоторых других народов, уходящей корнями в «сказочный» сюжет. Например, кашубское выражение *gâdas o čarńim buli* (букв.: говорить про черного быка) значит 'рассказывать про белого бычка, т. е. твердить одно и то же', латышское *rasaka par balto vistiņu* (букв.: сказка о белой курочке), молдавское *повестя ку кукошул рошу* и румынское *rovestea cu cocoșul roșu* (букв.: сказка с красным петухом) — то же, что наше *сказка про белого бычка*.

В русских докучных сказках встречаются и другие животные или птицы. Так, совсем недавно известный собиратель фольклора В. С. Бахтин записал в Ленинградской области докучные сказки о медведе и о вороне:

Встал медведь на колоду —
Бултых в воду!
Уж он в воде мок, мок,
Уж он в воде кис, кис,
Вымок, выкис,
Вылез, высох.
Встал медведь на колоду...

Едем дальше, видим — мост,
На мосту ворона сохнет.
Хвать ее за хвост,
Шасть ее под мост —
Пусть она помокнет!
Едем дальше, видим мост,
Под мостом ворона мѣкнет.
Хвать ее за хвост,
Шасть ее на мост —
Пусть она обсохнет!
Едем дальше...

(Бахтин 1982, 511—512)

Давно известна и подобная сказка о журавле с журавлихой: «Жил-был журавль с журавлихой, поставили они стожок сена — не сказать ли опять с конца?» Ее использует Лесков в несколько измененном виде, как бы «поясняя» эту сказку хорошо знакомой присказкой о сороке и Якове: «Все одна докучная басня: жили-были кутыль (севернорус. *кутыль* 'узел'. — В. М.) да журавль, накосили они себе стожок сена, поставили посеред поляца, не сказать ли вам опять с конца? Зарядила сорока Якова и с тем до всякого» (Обойденные).

Иногда в таких сказках главными героями выступают люди или мифические персонажи вроде севернорусской бабы-Яги — Шáкши: «Жил-был старик, у старика был колодец, а в колодце-то елец (рыба голавль. — В. М.), тут и сказке конец»; «Жил-был царь, у царя был двор, на дворе был кол, на колу мочало; не сказать ли с начала?» (Аф., III, 305); «Жила-была бабушка на краю сельца. Поставил дедушка бабушке стожочек сена. Не рассказать ли сказочку с конца?» (Бахтин 1982,

511); «Скажи сказку! — Про Шакшу-белоглазку? — Скажи вторую! — Про Шакшу шарсную? — Скажи третью! — Про Шакшу с клетью? и т. д.» (Черепанова 1983, 88). Подобные сказки можно найти и у других восточных славян, например, у белорусов: «Ишоў бай по сцяне, паплеў лапці сабе і жане, і дзяцёнку на лапцёнку, а ці баіш, ці не?» (Ляцкий 1897, 14). *Бай* здесь мифический персонаж, рассказывающий сказки.

Дает ли весь этот материал ответ на вопрос об исходном значении слов *белый бычок*?

Кажется, что дает. На фоне достаточно разнообразных цветowych эпитетов к наименованиям персонажей докучных сказок становится ясным, что наш поговорочный бычок никак не мог первоначально быть «бесцветного цвета». Ведь если реконструированного гудящего бычка и можно априорно признать белым в смысле 'невидимый, не имеющий цвета и контура', то русскую и украинскую *белую козу* или *белую собаку*, латышскую *белую курочку* или молдавского и румынского *красного петуха* никак не назовешь невидимыми или бесконтурными. На «цветность» прилагательного *белый* в таких выражениях указывает и антонимический эпитет *черный* к кашубскому обороту *говорить про черного быка*, которое, как мы видели, от такой антонимии не меняет своего фразеологического значения.

Фольклорные факты, наконец, явно свидетельствуют и о том, что *бычок* в нашей поговорке все-таки именно «коровий сын». Это доказывают «животные» параллели *белого бычка* — *коза, собака, медведь, курочка, петух, журавль, ворона, голавль*, которые встретились нам в докучных сказках. Даже такие мифические существа, как *Шакша* или белорусский *бай* совершенно непохожи на эфемерного, бесконтурного «гудящего» бычка, реконструированного В. В. Колесовым. О том, что это — всего лишь гипотетическая реконструкция, свидетельствует и «Словарь русских народных говоров», где под словом *бычок* не регистрируется ни одно значение, которое хотя бы отдаленно напоминало родственника пчелы. Это и понятно: ведь *бык* и *бъчела*, действительно восходящие к общему индоевропейскому корню, перестали быть прямыми родственниками уже в праславянскую эпоху (ср. различия этих слов не только в русском и украинском, но и в чешском или в болгарском), а поговорка о белом бычке относительно поздняя, о чем говорит отсутствие аналогичных оборотов в южнославянских и в большинстве западнославянских языков.

Итак, лингвистический анализ, основанный на учете фразеологической модели, объединенной общим значением и структурно-синтаксической формой, заставляет вернуться к традиционному объяснению оборота о белом бычке, которое было известно уже в прошлом веке (Мих. 1912, 80; Макс., 204) и перекочевало в новейшие собрания крылатых слов и пословиц (Аш., 611—612; Фелицына, Прохоров 1979, 89). Это толкование ос-

новано на объективной интуиции носителей русского языка, живо ощущающих связь оборота о белом бычке с докучной сказкой.

Интуитивное «чувство» сказки ярко передал Пушкин, не только одним из первых употребивший фольклорный оборот в письменной речи, но и показавший своим употреблением (*бык* вместо *бычок*), что здесь скрыт именно «бычий» образ: «Мой Дельвиг, я получил все твои письма и отвечал почти на все. Вчера повеяло мне жизнью лицейскою, слава и благодарение за то тебе и моему Пушкину! Вам скучно, нам скучно: сказать ли вам сказку про белого быка?» (Письмо Дельвигу, 16 ноября 1823 г.). «Докучную» шутливость его отражают и современные писатели: «Тимофей еще выпил. Вот теперь он, кажется, все понял: жалко себя, жалко свою прожитую жизнь. Не вышло жизни.

— Сказка про белого бычка у нас получается, Поля...

Поля засмеялась» (В. Шукшин, Билетик на второй сеанс).

Выражение *сказка про белого бычка*, таким образом, возникло в лоне одного из популярных фольклорных жанров — докучной сказки, является его прямым фразеологическим «осколком». Отколовшись от своего «сказочного» прототипа, оно продолжает сохранять и его шутливость, и его обобщенное значение — 'бесконечный разговор об одном и том же'. Такая сохранность во многом обеспечивается тем, что слова — составляемые этого выражения просты, как сама народная речь, которая не терпит «идиотизмов», но изобилует идиомами.

ТИХАЯ ТРАВА, ИЛИ ПРАВИЛЬНАЯ НЕПРАВИЛЬНОСТЬ

Выражения, история которых была рассмотрена в этой главе, подчеркнута фольклористичны: каждый русский еще угадывает в них образность или ритмику того или иного жанра устного народного творчества, к которым он привык уже в детстве. Но в нашем языке немало и таких выражений, которые «с фольклором связаны, но вышли из его границ» (Бабкин 1970, 181).

К ним относятся «эмоционально-экспрессивные выражения» типа *знай наших! знаем мы вас! знаем, где раки зимуют! ходить гоголем* или *трын-трава*, которые, прежде чем попасть в литературный язык, прожили немалую жизнь в фольклоре. При этом они, однако, не были «мечеными атомами» устного творчества, а входили в его живую плоть и кровь на равных правах с обычной русской лексикой. Нужно сказать, что вообще граница между «собственно фольклорными» выражениями и общенародными весьма размыта: фольклорные произведения питаются исключительно соками живого языка, который в них подвергается некоторой эстетической обработке.

Примерно то же происходит и при освоении фольклорных оборотов художественной литературой. Писатель обычно при-

влекает их для стилизации, чаще всего — для создания особого народного колорита или повышения общей экспрессивной напряженности текста. Писатели не только употребляют фразеологизмы, вошедшие в язык из устного народного творчества, но нередко и кодифицируют тот или иной вариант, ставят извечный вопрос: «Правильно ли мы говорим?»

Не всегда, правда, ответ на этот вопрос убедителен.

Вот как употребляют современные писатели бывший фольклорный оборот *тише воды, ниже травы*: «Несколько дней Дарья ходила тише воды, ниже травы, по вечерам раньше всех ложилась спать» (М. Шолохов, Тихий Дон); «Другой бы на его месте после такой истории, знаешь, как повел себя? Тише воды, ниже травы. А этот такая поперечина — за все взыск» (Ф. Абрамов, Деревянные кони); «И стань она, Дарья, в положение Симы, живущей в чужой деревне, без родни и защиты, с малолетним внучонком на руках — тоже была бы тише воды, ниже травы» (В. Распутин, Прощание с Матёрой).

Разговорный, поговорочный характер этого выражения наводит некоторых пуристов на мысль о том, что именно речевая стихия исковеркала его и затемнила его исконный смысл. Ленинградский писатель Б. Н. Тимофеев весьма категорично зачисляет оборот *тише воды, ниже травы* в разряд «неправильных» речений: «Так произносят эту поговорку все. В таком виде она нередко попадает в художественную литературу... А между тем подлинная народная поговорка звучит несколько иначе: «Тише травы, ниже воды». Казалось бы, что «от перестановки слагаемых сумма не изменяется». Ан, нет! Язык, повторяю, не математика...

В чем же дело? Разберемся...

Трава — не обязательно низкая. Бывает трава и в рост человека, так что быть «ниже травы» очень просто. Но и высокая трава издаёт даже при сильном ветре едва слышный шелест, и поэтому быть «тише травы» — трудно. (Что трава связана с понятием «тишины» видно из поговорки-выражения «Слышно, как трава растёт».)

Перейдем к «воде». Вода — не обязательно тихая: порой большой бурливый поток шумит весьма громко. Потому быть «тише воды» — нетрудно. А вот быть «ниже воды» — невозможно (не рискуя захлебнуться!).

Вот обо всем этом и говорит мудрая народная поговорка: «Тише травы, ниже воды», которую почти все произносят неправильно» (Тимофеев 1963, 276).

Может быть, действительно, современные писатели — даже такие мастера слова, как М. Шолохов, Ф. Абрамов и В. Распутин, — неверно, вслед за миллионами своих читателей, употребляют это фольклорное выражение? Ведь логика Б. Н. Тимофеева на первый взгляд кажется убедительной.

Но именно — на первый взгляд. Ибо стоит внимательно вдуматься в эту логику и — главное — обратиться к языковым фактам, как «неправильное» снова делается правильным.

Прежде всего надо выяснить, встречается ли та форма поговорки, которую Б. Н. Тимофеев считает исконной, в каких-нибудь источниках. В сущности, это проблема не только «формальная», но и хронологическая.

Уже в литературе XVIII века этот оборот употреблялся именно в привычной нам форме и в том же значении 'робкий, скромный, незаметный': «[Филипп:] Девке надо быть тише воды, ниже травы; а есть ли она хоть пикнет передо мною, так я ей виски остучу. [Матвей:] Нет, нет, Филипп! ради бога не трогай ее» (Плавильщиков, Мельник и сбитенщик...); «[Дон Педро:] Нам ли, плутам, гордиться? Нам должно быть тише воды, ниже травы» (Дон Педро Прокодуранте) (Палевская 1980, 332). Возможна, правда, некоторая синтаксическая транс-позиция компонентов, которая тем не менее не меняет прямого и переносного значения оборота: «[Парамон:] Стыдно свою дочь хвалить, а грешно не сказать, что она будет у тебя ниже травы, тише воды» (Княжнин, Посиделки).

Именно в форме *тише воды, ниже травы* наше выражение активно употребляется и в литературе XIX века: «Если вы разделите мою любовь, я останусь здесь, буду тише воды, ниже травы» (И. Гончаров, Обрыв); «В иное время у Марка Данилыча работники — буян на буяне, а теперь от первого до последнего тише воды, ниже травы, ходят, как линь по дну, воды не замутят» (А. Печерский, На горах).

Сохранялся в этот период и синтаксический вариант *ниже травы, тише воды*: «Послушать его [Даля] — он ниже травы, тише воды. Но в его рассказах то и дело попадают вещицы, от которых так и хочется подпрыгнуть» (И. С. Тургенев, Повести и пр. Казака Луганского).

В тех же традициях выдержано употребление этого оборота В. И. Лениным: «...В экономической области буржуазия царит и правит безраздельно, держа рабочего „тише воды, ниже травы“» (В. И. Ленин. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов. — Полн. собр. соч., т. 1, с. 267); «На этом собрании выступил прежде всего Брак — социалист, который в течение всей войны стоял на точке зрения наших меньшевиков и правых оборонцев. Он держался теперь тише воды, ниже травы. Ни слова ни об одном больном вопросе!» (В. И. Ленин. Об основании Коммунистического Интернационала. — Полн. собр. соч., т. 37, с. 516).

Словари русского языка тоже уже давно фиксируют оборот о воде и траве в привычной для нас форме, причем с учетом отраженного литературой синтаксического варьирования. Так, в словаре В. И. Даля находим *тише воды, ниже травы* (IV, 424) и *будь ниже травы, тише воды* (I, 219). Вероятно, этот оборот

в таком виде существует издревле, на что указывает его наличие в белорусском и украинском языках.

Как видим, ни один источник не подтверждает якобы правильную исходную форму нашего оборота — «тише травы, ниже воды». Это, видимо, лишь смелая реконструкция ленинградского писателя, основанная на так называемом здравом смысле. Обращение к фольклору показывает алогичность такого «здравого смысла». Б. Н. Тимофеев излишне осовременил мотивировку и форму оборота, не обратив внимания на давно сложившуюся в устном народном творчестве символику воды и травы.

В русском фольклоре вода и трава нередко выступают в паре. Вот несколько пословиц, в которых они неразрывны: *Зелена трава — не далеке (не глубоко) вода; Пока травка подрастет, воды много утечет; Быль — трава, небыль — вода; Быль, что трава, небыль, что вода.*

Конечно, соединение этих слов вызвано и чисто эфоническими обстоятельствами: вода — трава создают один ритмический рисунок, даже в какой-то мере, по канонам народной поэзии, являются рифмой. Тем не менее главным связующим звеном здесь оказывается все-таки семантика. Явно «материалистический» характер имеет сопряжение воды и травы в первой пословице: «зеленость» травы в основном зависит от ее близости к водному источнику. Не случайно поговорка *с воды да с травы* на Дону когда-то приобрела даже звучание «юридической формулы», не перестав от этого быть элементом устно-поэтического творчества. «Подчеркивая свое бескорыстие на службе московскому царю, — пишет В. П. Адрианова-Перетц, — казаки противопоставляют себя московскому боярству и помещику дворянству: те служат „с вотчин и с поместий“, а казаки „не с вотчин, не с поместий, с воды да с травы“, т. е. они на необжитых степных пространствах ловят рыбу в реках и пасут скот на никому не принадлежащей „траве“. Иногда эта юридическая формула подается сокращенно, без первой, звучащей укоризной части: „служим за траву и воду“ или „с травы и воды“» (Адрианова-Перетц 1974, 81).

Определенный метафорический отрыв от конкретно «географического» значения отличает пословицы, где *трав*а сопоставляется с *быль*ью, а *вода* — с *небыль*ью. За этим сопоставлением — тоже вековая «переплавка» слова в горниле народно-поэтического творчества. Здесь — и бывшее, безнадежно поросшее травой забвения (*Было, да быльем поросло*), и былинка — та же травинка, и противопоставление вросшей в одно и то же место «почвоседки»-травы вечно бегущей и движущейся куда-то (а потому и «небылой») воде. Кратко и точно эту символику расшифровывает В. И. Даль в замечаниях за скобкой: *быль, что трава* (ноги оплетает), *небыль, что вода* (сбегает) (I, 219).

В этом комментарии — и некоторое объяснение смутившего Б. Н. Тимофеева качества травы: она оплетает ноги, а потому — «ниже». Ниже — как правило, хотя, разумеется, травы могут быть и в рост человека. Речь идет ведь не о травах вообще, а о символике, «метричности» травы в фольклоре. А здесь — она именно ниже, поскольку и оплетает ноги, и приминается конскими копытами, и стелется муравой, когда усталый сказочный герой припадает к матушке-земле. Не случайно лист в сказке о Сивке-бурке — вещем каурке становится перед травой во весь рост при произнесении сакраментального «Стань передо мной, как лист перед травой!» Ср. сиб. *как лист с травой живут 'дружно, в полном согласии'*. И здесь, хотя трава как будто выступает в роли «повелительницы» листа, он оказывается выше ее по росту. «Низкое положение» травы объясняется и тем, что ее легко — в отличие от деревьев в лесу — гнет и прижимает к земле ветер. Об этом напоминает украинское устойчивое сравнение *гнеться як трава від вітру*, которое характеризует человека, прибитого невзгодами. На ту же «приниженность» травы непогодой намекает и старинная русская пословица *Солдатская голова, как под дождичком трава*.

Символическую логику травы как мерила чего-либо невысокого, следовательно, необходимо понимать не вообще, а в сопоставлении с таким ее «растительным» же полюсом, как лес, лесные деревья. Это ярко выражено сравнением *как травинка перед лесом* (ДП, 713) — о ком-либо смирном, тихом, покладистом, — которое построено на таком противопоставлении. Лес в сказках в противоположность траве выступает мерой чего-то высокого. С эпитетом *стоячий* (т. е. не гнущийся и не стелющийся, подобно траве) слово *лес* входит в другой фольклорный оборот, по структуре полностью соответствующий поговорке о воде и траве — *выше лесу стоячего, ниже облака ходячего*.

Вот одна из типичных сказок об Иване-богатыре, крестьянском сыне, где это сравнение является своего рода «землемерным» термином: «Тогда Иван крестьянский сын садится на доброго коня и бьет его по крутым бедрам, и тот конь осердается, от земли подымается, выше леса стоячего, что пониже облака ходячего, доли и горы между ног пускает, великие реки хвостом устилает, из ушей своих выпускает густой дым, а из ноздрей кидает пламя великое» (Аф., III, 362). В русской литературе прошлого века этот оборот, как подчеркнуто фольклорный, приобрел и переносное значение: считать себя *превыше облака ходячего, выше леса стоячего* значило быть заносчивым и высокомерным, чрезмерно высоко себя оценивать (Мих. II, 113).

Итак, почему именно трава в нашем выражении стала мерилom «нижины», ясно. Теперь остается выяснить, насколько логично сопряжение воды с тихим и кротким нравом. Б. Н. Ти-

мофеев, в принципе, несомненно прав, утверждая, что «вода — не обязательно тихая». Но фольклорные данные убедительно опровергают этот принцип в тех случаях, когда речь идет о характеристике внешне смирного человека. Вот два восточнославянских сравнения: бел. *ціхі як вада* (Янк. 1973, 189) и укр. *тихий, як глибока вода* (Фр., I, 249). Они перекликаются с укр. *тиха вода* (Фр., I, 248), болг. *тиха вода* (ФРБ, II, 398), с.-х. *тиха (мирна) вода* 'человек, который притворяется кротким, смиренным, но в действительности может совершить что-либо плохое'.

Весь этот набор славянских выражений — осколок древней, широко распространенной у всех славян пословицы: *Тихая вода берега подмывает; Тихие воды глубоки*; укр. *Тиха вода береги ломить, а бистра тамує* (сдерживает); *Тиха вода береги лунає, а бистра йде та перейде*; *Тихая вода греблю (плотину) рве*; пол. *Cicha woda brzegi podrywa (rwie)*; чеш. *Tichá voda břehy podrývá (ryje, podmilá)*, *prudká před běží*; болг. *Тихата вода бряг рони*; *Тихата вода по-дълбоко копае*; с.-х. *Тихая вода брег подједа*. Эта пословица имеет почти точное соответствие и у многих европейских народов: нем. *Stille Wasser sind tief* (букв.: Тихие воды глубоки), англ. *Still waters have deep bottoms* (У тихих вод — глубокое дно), дат. *Stille Vande have dybe Grunde* (У тихих вод — глубокое дно), фр. *Il n'est pire eau que l'eau qui dort* (Нет хуже той воды, которая спит) и др.

Такие пословицы хорошо отражают диалектическую символику *воды* в народном поэтическом творчестве: она и тихое, спокойное, безмятежно гладкое зеркало, но в то же время и глубокая, разрушительная, опасная стихия.

Поговорка *тише воды, ниже травы* отражает лишь первую символическую ипостась этой диалектики. Тем не менее мы видим, что такая символика не только логически оправдана, но и освящена древней фольклорной традицией, прочно связавшей *воду* с эпитетом *тихий*, а *траву* — с эпитетом *низкий*. В «правильности» этой связи сомневаться не приходится уже потому, что ни писатели-классики, ни современные художники слова ее не разрывают, но бережно хранят.

Русские писатели всегда были страстными почитателями и бережными «популяризаторами» фольклора, который во все времена служит неиссякаемым родником творческого вдохновения, морально-этическим кодексом нашего народа и неистощимой сокровищницей языка. «Вечером слушаю сказки — и вознаграждаю тем недостатки проклятого своего воспитания, — пишет Пушкин в ноябре 1824 года брату Льву Сергеевичу из Михайловского. — Что за прелесть эти сказки! Каждая есть поэма!» Столь же восторженно отзывался он и о народных песнях, легендах, пословицах. Все творчество русского поэта пронизано любовью к фольклору. Именно потому Пушкин и является творцом современного русского языка, что он, прекрасно

зная и любя язык народный, имел смелость возвысить его до вершин литературного. Смелость эта была оправдана поэтическим талантом, впоенным живой водой устного народного творчества.

Благодаря Пушкину мы окунаемся в эту живую воду, слушая в детстве «Сказку о рыбаке и рыбке», читая «Капитанскую дочку» с любимой песней Пугачева «Не шуми, мати зеленая дубравушка» или слушая игровую песню из оперы «Евгений Онегин»:

Девицы, красавицы,
Душеньки, подруженьки,
Разыграйтесь, девицы,
Разгуляйтесь, милые...
Как заманим молодца,
Как завидим издали,
Разбежимтесь, милые,
Закидаем вишеньем,
Вишеньем, малиною,
Красною смородиной.

Благодаря Пушкину, как и многим нашим писателям, мы впитываем все те фольклорные символы, формулы и ритмы, которые создают национальный колорит русской речи. Ведь, в сущности, и популярная во всем мире, но оставшаяся русской народной «Калинка-малинка моя» и пушкинская игровая песня, и поэтический символ Шукшина из фильма «Калина красная» — лишь художественные перепевы старинного русского песенного мотива, «формулы фольклора», соединяющей воедино *калину* с *малиной* и *смородиной*. В народных песнях их можно встретить даже в пределах одной строфы:

На тебе, долинушка, ничего не родилось,
Ни гриба, ни ягодки, ни черной смородинки,
Ни горькой калинушки, ни сладкой малинушки

(Соб., IV, 5)

Для иностранца, не искушенного в нашем фольклоре, и *малина* и *смородина*, и тем более почти неизвестная и неиспробованная на вкус *калина* — ничего более, чем лесные ягоды: именно так ими воспринимаются соответствующие слова у Пушкина и у Шукшина. Для русского же — это поэтические национальные символы, нечто свое, привычное, «родное». Переносный, фольклорно-обрядовый смысл этих символов, правда, известен тоже далеко не всем русским.

Между тем трудно постигнуть трагизм даже самого заглавия фильма «Калина красная», не зная, что *горькая калина* на Руси была и формулой фольклора, и обрядовым элементом одновременно «Калина (в народной поэзии. — В. М.) — символ женственности в обширном смысле, — писал историк и фольклорист прошлого века Н. И. Костомаров — Вся духовная

жизнь женщины — ее девичество, невинность, любовь, замужняя жизнь, радости, горести, родственные чувства — все находит свое применение в калине» (СРНГ, XII, 356). Вот почему этот символ столь активен в русских свадебных обрядах. В Курской губернии, например, *калиной* называли окрашенную кровью рубашку новобрачной, что свидетельствовало о ее невинности. В Оренбургской губернии *калинка* — пирушка на второй день свадьбы, когда присутствующим демонстрировали такую рубашку, угощая при этом родителей новобрачной калиновой настойкой. В Воронежской губернии оборот *распивать калинку* именовал особый обряд, совершаемый на третий день свадьбы, когда присутствующие поочередно подходили к молодым и клали в рюмку новобрачной несколько ягод калины; молодой при этом наливает в рюмку водки, которая предлагается вместе с ягодами калины гостям.

Как видим, фольклорно-обрядовая символика *калины* здесь теснее сплетается с реально-вещественным ее воплощением. Ясно, в сущности, почему именно *калина* стала символом горькой доли замужней женщины: красота калины обманчива, ибо вкус этой красной ягоды горек, как и некогда жизнь женщины после свадьбы. Об этом тоже прямо рассказывает русская (смоленская) народная песня о *калиннице*, т. е. ягоде калины:

Клевала сорока ягоду калину.
Горько мне, горько калиницу кушать —
Горчей того невесте со свекром жить
(СРНГ, XII, 356).

Зная символику калины, по-новому воспринимаешь и привычные популярные песни современности, вроде «Ой, цветет калина...» или «Калина красная, калина вызрела...»: в них продолжают эти древние русские мотивы — мотивы грустного девчества, горькой женской зрелости и того неравноправия между мужчиной и женщиной, которое также сформулировано одной песенной строкой:

Сладку ягоду рвали вместе,
Горьку ягоду — я одна...

«Сладка ягода», т. е. *малина*, в свадебных песнях и в других фольклорных жанрах выступает как некий антипод *калины* со всеми вытекающими из ее сладости последствиями. Вот лишь несколько народных сравнений, где *малина* окрашена насквозь положительными ассоциациями: смол. *капуста як малина — хуть губами ешь* (Добр, 79), *квас, что малина: десятью наливан!* (Даль, II, 292), *ниж. не жена, а малина* (ППЗ, 143), пск. *девочка как майлинка*, урал. *Промолчишься — как в малине насидишься* (Бир, 65), *По беду — не в лес по малину*

(Даль, II, 292). Определенную «оппозиционность» с *калиной* можно найти и в обрядовой символике *малины*: не случайно в некоторых областях (например, в Рязанской) до сих пор *малиночка* — это эпитет жениха в величальных свадебных песнях.

Оптимистическая тональность малиновой символики звучнее всего передается русским выражением, вошедшим в литературный язык, — *не жизнь, а малина!* Оно почерпнуто из фольклорных родников, где известны и его фразеологические побратимы — *малиновая жизнь* (тамб., ленингр.) 'хорошая жизнь', *жизнь, как малина: никогда не наешься* (горьк. — БС 1975, 35) и под. На первый взгляд это выражение — прямой двойник итальянского *dolce vita* 'сладкая жизнь'. На самом деле русские вкладывают в это представление о сладкой, как малина, жизни совершенно иной смысл. Это точно выразил в своем слове В. И. Даль, определивший фразу *Да это просто малина!* как 'раздолье, приволье' (II, 292).

Действительно, в отличие от «калиновой» горькой неволи у свекра и свекрови «малиновая» жизнь — это прежде всего приволье и широкий размах, о котором мечтают искони русские «добры молодцы». Конечно, «не жизнь, а малина» — это и обильная, вкусная еда, и удобное жилище, и прочие материальные блага. Но без такого простора, без приволья, без воли — это уже не «малиновая жизнь», а постылая «*dolce vita*», которая часто оборачивается рабством духа и бессилием плоти.

Такой поворот русской «малиновой» символики может показаться лишь семантическим нюансом, мало значащим для постижения русской фольклорной фразеологии и устного творчества вообще. Но это не так. Ведь представление о хорошей, «настоящей» жизни для русских нераздельно связано именно с волей, со свободой, с широким и открытым пространством, которому нет конца и края. Это прекрасно выразил акад. Д. С. Лихачев в книге «Заметки о русском», раскрывая глубинный национальный смысл фольклорных формул *полюшко-поле* и *воля вольная*:

«Широкое пространство всегда владело сердцами русских...

Труд подневольный, а природа кругом вольная. И природа нужна была человеку большая, открытая, с огромным кругозором. Поэтому так любимо в народной песне *полюшко-поле*. Воля — это большие пространства, по которым можно идти и идти, брести, плыть по течению больших рек и на большие расстояния, дышать вольным воздухом, воздухом открытых мест, широко вдыхать грудью ветер, чувствовать над головой небо, иметь возможность двигаться в разные стороны — как вздумается.

Что такое воля вольная, хорошо определено в русских лирических песнях...» (Лихачев 1981, 8—9).

Именно такие «определения», сложившиеся в недрах песни, сказки, былины, пословицы и становятся ядром национального сознания, воплощаются в языке и воспроизводятся в литературе. Становясь привычными, они перерастают в мерило духовности того или иного народа. Перерастают, но никогда не перестают расти, как и все могучее древо народного языка и народного самосознания.



БИБЛИОГРАФИЯ

(специальная литература и источники)

- Ленин В. И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 1—55. М., 1958—1965.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1—46. М., 1954—1969.
- Адрианова-Перетц 1974 — Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. 171 с.
- Аксамітаў 1978 — Аксамітаў А. С. Беларуская фразеалогія. Мінск, 1978. 223 с.
- Альп — Альперин А. И. Почему мы так говорим. Барнаул, 1956. 42 с.
- Аничков 1914 — Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. 390 с.
- АОС I — Архангельский областной словарь, вып. I/Под ред. О. Г. Гецовой. М., 1980. 168 с.
- Аф. — Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Т. I—III. М., 1957. Т. I — 515 с.; т. II — 510 с.; т. III — 572 с.
- Аш. — Ашукин Н. С., Ашукина Г. А. Крылатые слова. 3-е изд. М., 1966. 824 с.
- Бабкин 1964 — Бабкин А. М. Лексикографическая разработка русской фразеологии. М.; Л., 1964. 76 с.
- Бабкин 1970 — Бабкин А. М. Русская фразеология, ее развитие и источники. Л., 1970. 263 с.
- Балли 1961 — Балли Ш. Французская стилистика. М., 1961. 262 с.
- Бал. Сок. — Балясников А. В., Соколова О. И. Материалы к словарю диалектной фразеологии деревни Горки Варнавинского района Горьковской области. — В кн.: Вопросы фразеологии, вып. VIII. Самарканд, 1975, с. 21—57.
- БАС — Словарь современного русского литературного языка. Т. 1—17. М.; Л., 1948—1965.
- Бахтин 1982 — Сказки, песни, частушки, присловья Ленинградской области, записанные Владимиром Бахтиным. Л., 1982. 528 с.
- БГ — Бинович Л. Э., Гришин Н. Н. Немешко-русский фразеологический словарь. М., 1975. 656 с.
- БЕР — Български етимологичен речник Т. I. София, 1971. 680 с.; т. II. София, 1979. 740 с.
- Бир. — Бирюков В. П. Крылатые слова на Урале/Собрал и составил В. П. Бирюков. Свердловск, 1960. 117 с.
- Богатырев 1962 — Богатырев П. Г. Формула невозможного в славянском фольклоре. — В кн.: Славянский филологический сборник Уфа, 1962, с. 347—363.
- Богословская 1971 — Богословская О. И. К лингвистическим основаниям постоянства эпитета фольклора. — В кн.: Исследования по стилистике, вып. 3 Пермь, 1971, с. 93—98.
- Бондалетов 1974 — Бондалетов В. Д. Условные языки русских ремесленников и торговцев. Рязань, 1974. 111 с.
- Боровский 1982 — Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. 104 с.
- Брусинова 1975 — Брусинова Г. В. К изучению устойчивых словесных комплексов типа краткое прилагательное + существительное в русской фольклорной речи (на материале произведений различных жанров). — В кн.:

- Вопросы фразеологии, вып. IX. Самарканд, 1975, с. 229—236.
- БС — Ботина Л. Г., Санжарова В. П. Материалы для диалектного фразеологического словаря (село Будки Курской обл.). — В кн.: Вопросы фразеологии, вып. VIII. Самарканд, 1975, с. 82—119.
- Булаховский 1953 — Булаховский Л. А. Введение в языкознание, ч. II. М., 1953. 178 с.
- Булс. 1854 — Буслаев Ф. Русские пословицы и поговорки. — В кн.: Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, кн. 2. М., 1854, с. 1—176.
- Буслаев 1858 — Буслаев Ф. Опыт исторической грамматики русского языка: Учебное пособие для преподавателей. Ч. 2. Синтаксис. М., 1858. I—X + 428 с.
- Былины 1957 — Былины. Л., 1957. 485 с.
- Былины 1977 — См.: Слово о полку Игореве.
- Варт. — Вартаньян Э. А. Из жизни слов. М., 1960. 240 с.
- Василев 1970 — Василев Хр. Към славянската фразеология: от птиче мляко. — Български език, 1970, № 4, с. 348.
- Верещагин, Костомаров 1980 — Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Лингвострановедческая теория слова. М., 1980. 320 с.
- Верещагин, Костомаров 1981 — Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Русский язык как феномен национальной культуры. — В кн.: Русский язык: предмет изучения и средство воспитания. Киев; Лейпциг, 1981, с. 37—50.
- Верещагин, Костомаров 1982 — Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Национально-культурная семантика русских фразеологизмов. — В кн.: Словари и лингвострановедение. М., 1982, с. 89—98.
- Верещагин, Костомаров 1983 — Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного/3-е изд., переработанное и дополненное. М., 1983. 269 с.
- Виноградов 1938 — Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XVIII вв. М., 1938. 448.
- Виноградов 1940 — Виноградов В. В. Из истории русских слов и выражений. — Русский язык в школе, 1940, № 2, с. 31—37.
- Виноградов 1948 — Виноградов В. В. Из истории русской литературной лексики. — Учен. зап. Москов. пед. ин-та, 1948, т. 56, вып. 2, с. 3—18.
- Виноградов 1954 — Виноградов В. В. Из истории русской лексики и фразеологии. — Доклады и сообщения Ин-та языкознания АН СССР, 1954, № 6, с. 3—22.
- Виноградов 1959 — Виноградов В. В. Состояние и перспективы развития советского славяноведения. — Вопросы языкознания, 1959, № 6, с. 3—17.
- Виноградов 1971 — Виноградов В. В. Историко-этимологические заметки. V. — В кн.: Этимология 1968. М., 1971, с. 164—167.
- Волков 1974 — Волков С. С. Фразеологизм «дай (ми) свет видеть» в новгородской берестяной грамоте XIV в. — В кн.: Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. М., 1974, с. 277—284.
- Гвоздарев 1982 — Гвоздарев Ю. А. Пусть связь речений далека... Очерки по русской фразеологии. Ростов-на-Дону, 1982. 206 с.
- ГГ — Гълъбова Ж. Н., Гълъбов К. Немско-български фразеологичен речник. София, 1958. 932 с.
- Горький 1937 — Горький М. О литературе. М., 1937. 482 с.
- Горяев — Горяев Н. В. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896. 451 с. + ЛII с.
- Гр. — Грінченко Б. Д. Словарь української мови. Т. I—IV. Київ, 1909.
- Гужанов 1978 — Гужанов С. И. Порядок слов в адъективно-субстантивных фразах современного русского литературного языка: Канд. дис. Ростов-на-Дону, 1979. 187 с.
- Гусейнов 1974 — Гусейнов Ф. Г. Изменения в структуре фразеологических единиц. — В кн.: Учен. зап. Азербайджан пед. ин-та русского языка и литературы им. М. Ф. Ахундова, 1974. Сер. XII, № 3, с. 3—8.

- Гусейнов 1977 — Гусейнов Ф. Г. Русская фразеология. Баку, 1977. 119 с.
- Гюлумянц 1978 — Гюлумянц К. М. Фольклорные элементы во фразеологии современных славянских языков. Минск, 1978. 27 с.
- Даль — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. М., 1955
- Добр. — Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник: Пословицы, ч. 3. СПб., 1894. 168 с.
- Добродомов 1980 — Добродомов И. Г. К историческому изучению русских цветowych прилагательных (проблемы источников и методики). — В кн.: Проблемы теории и методики языка. Ярославль, 1980, с. 3—12.
- Добролюбов 1961 — Добролюбов Н. А. О поэтических особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах. — Собр. соч., т. I. М.; Л., 1961, с. 81—84.
- Дорожкин 1983 — Дорожкин Н. Див. — Техника — молодежи, 1983, № 3, с. 58—59.
- ДП — Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957. 992 с.
- ДС — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области)/Под ред. И. А. Осовецкого. М., 1959. 612 с.
- Дубровин 1980 — Дубровин М. И., Коштыл А. Русские фразеологизмы в картинках/Художник В. И. Тильман. М., 1980. 342 с.
- Дьерке 1982 — Дьерке З. Особенности раскрытия структурно-семантических сходств и различий в составе русских и венгерских паремий при комментировании культурного фона русских пословиц и поговорок. — В кн.: V Международный конгресс преподавателей русского языка и литературы: Тезисы докл. и сообщ. Прага, 1982, с. 287.
- Дьякова, Соколова 1982 — Дьякова В., Соколова Н. Актуальные смыслы фразеологизмов, их ситуативные соотношения в лингвострановедческом аспекте. — Там же, с. 288.
- Евгеньева 1951 — Евгеньева А. П. Сочетание «жили-были» в сказочном зачине. — В кн.: Памяти академика Льва Владимировича Щербы (1880—1944) Л. 1951, с. 165—174
- Евгеньева 1963 — Евгеньева А. П. Очерки русской устной поэзии в записях XVII—XX вв. М.; Л., 1963. 342 с.
- Ермаков 1894 — Ермаков Н. Я. Пословицы русского народа. СПб., 1894. 42 с.
- Жуков 1966 — Словарь русских пословиц и поговорок/Сост. В. П. Жуков М., 1966. 535 с.
- Журавлев 1982 — Журавлев А. Ф. Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология в этнолингвистическом аспекте: Автореф. канд. дис. М., 1982. 24 с.
- Захаров 1976 — Захаров Б. Ф. О слове *мога и некоторых диалектных фразеологизмах. — In: Aktuelle Probleme der Phraseologie. Leipzig, 1976, S. 174—177.
- Зечевич 1981 — Зечевич С. Митска бића српских предања. Београд, 1981. 226 с.
- Зубов 1981 — Зубов Н. И. О теониме Мокошь. — В кн.: Этимологические исследования. Свердловск, 1981, с. 149—160.
- Иванов, Топоров 1965 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие системы (древний период). М., 1965. 246 с.
- Иванов, Топоров 1974 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. 342 с.
- Иванов, Топоров 1982 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология. — В кн.: Мифы народов мира: Энциклопедия/Гл. ред. С. А. Токарев. Т. II М., 1982, с. 450—456.
- Иванова 1966 — Иванова А. Ф. Фразеологизмы в московских говорах. — В кн.: Вопросы русской фразеологии. М., 1966, с. 345—352.
- Ивашко 1975 — Ивашко Л. А. К вопросу об ареальном изучении фразеологии. — Вестн. Ленингр. ун-та, 1975, № 20, с. 110—115.
- Ивашко 1981 — Ивашко Л. А. Очерки русской диалектной фразеологии Л. 1981. 111 с.

- Иллюстров 1910 — Иллюстров И. И. Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. СПб., 1910. 480 с.
- Караджич 1898 — Караџић В. С. Српски рјечник истумаченъе мачкием и латинскием ријечима. Београд, 1896. 880 с.
- Календарные обычаи 1978 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Осенние праздники. М., 1978. 295 с.
- Кармен 1982 — Кармен Н. Лингвострановедческий план афористики и его использование в учебном процессе — В кн.: V Международный конгресс преподавателей русского языка и литературы: Тезисы докл. и сообщ. Прага, 1982, с. 290.
- КБАС — Картотека БАС. Ин-т русского языка АН СССР, Ленинград.
- КДРС — Картотека Древнерусского словаря. Ин-т русского языка АН СССР. Москва.
- Кир. Нов. — Песни, собранные П. В. Киреевским. Нов. сер., вып. I—II. М., 1911—1918.
- ККС — Картотека словаря русских говоров Карелии. Ленинградский университет, кафедра русского языка.
- Ковтун 1969 — Ковтун Л. С. К истории русской идиоматики (геркулесовы столпы, колосс родосский). — В кн.: Вопросы теории и истории языка: Сб. статей, посвящ. памяти Б. А. Ларина. Л., 1969, с. 179—188.
- Ковтун 1977 — Ковтун Л. С. Древние словари как источник русской исторической лексикологии. Л., 1977. 111 с.
- Колесов 1976 — Колесов В. В. История русского языка в рассказах. М., 1976. 176 с.
- Колесов 1982 — Колесов В. В. История русского языка в рассказах. 2-е изд. М., 1982. 192 с.
- Колюмієць 1962 — Колюмієць Л. І. Уваги до історичної фразеології у рукописній спадщині О. О. Потебні. — В кн.: О. О. Потебня і деякі питання сучасної славістики. Харків, 1962, с. 55—65.
- Кондратьева 1983 — Кондратьева Т. Н. Метаморфозы собственного имени. Казань, 1983. 110 с.
- Корнилов 1972 — Корнилов Г. Е. О некоторых топонимах на территории Украины и Поволжья, связанных с названием камня. — Советское финно-угроведение, 1972, № 1, с. 54—57.
- Костючук 1975 — Костючук Л. Я. Роль лексического наполнения в создании значения устойчивых словосочетаний. — В кн.: Семантика языковых единиц. Л., 1975, с. 64—67.
- Котков 1967 — Котков С. И. Сказки о русском слове. М., 1967. 88 с.
- КПОС — Картотека ПОС. Ленинградский университет, Межкафедральный словарный кабинет им. проф. Б. А. Ларина.
- КСА — Карманный словарь этенста. 2-е изд. М., 1979. 279 с.
- КСКНГ — Картотека Словаря кубанских народных говоров. Кубанский университет, филологический факультет, кафедра русского языка
- КСРНГ — Картотека СРНГ. Ин-т русского языка АН СССР, Ленинград.
- КЭФ — Шанский Н. М., Зимин В. И., Филиппов А. В. Краткий этимологический словарь русской фразеологии. — Русский язык в школе, 1979, № 1, с. 44—51; № 2, с. 52—59; № 3, с. 67—77; № 4, с. 76—86; № 5, с. 84—94; № 6, с. 57—69; 1980, № 1, с. 68—77; № 2, с. 63—71.
- КЭФ — Доп. — Шанский Н. М., Зимин В. И., Филиппов А. В. Краткий этимологический словарь русской фразеологии (Дополнение). — Русский язык в школе, 1981, № 4, с. 61—72.
- Ларин 1940 — Ларин Б. А. Очерки по истории слов в русском языке: Вводная заметка. — Русский язык в школе, 1940, № 4, с. 19—20.
- Ларин 1951 — Ларин Б. А. Из истории слов (*лютый зверь, семья, кавардак*). — В кн.: Памяти акад. Л. В. Щербы. Л., 1951, с. 190—200.
- Ларин 1956 — Ларин Б. А. Очерки по фразеологии. — В кн.: Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1956, № 198. Сер. филол. наук, вып. 24, с. 200—224.
- Ларин 1959 — Ларин Б. А. Про народну фразеологію. — Українська мова в школі, 1959, № 5, с. 30—36.

- Ларин 1975 — Ларин Б. А. Лекции по истории русского литературного языка (X — середина XVIII в.). М., 1975. 325 с.
- Ларин 1977 — Ларин Б. А. История русского языка и общее языкознание: Избранные работы. М., 1977. 224 с.
- Лихачев 1962 — Лихачев Д. С. «Возни стрикусы» в «Слове о полку Игореве». — Труды Отдела древнерусской литературы, т. XVIII. М.; Л., 1962, с. 585—588.
- Лихачев 1978 — Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. 359 с.
- Лихачев 1981 — Лихачев Д. С. Заметки о русском. М., 1981. 72 с.
- Лихачев 1982 — О земном устроении/Подготовка текста, перевод и комментарии Г. М. Прохорова — В кн.: Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века/Сост. и общая ред. К. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М., 1982, с. 201—205.
- ЛФМ — Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника. Л., 1981. 282 с.
- Львов 1965 — Львов А. С. Из лексикологических наблюдений. — В кн.: Этимология 1965. М., 1967, с. 189—195.
- Львов 1969 — Львов А. С. Об учете вспомогательных приемов при этимологизировании. — В кн.: Этимология 1967. М., 1969, с. 180—191.
- Львов 1971 — Львов А. С. Старославянское *въ своѣ сі*. — В кн.: Проблемы истории и диалектологии славянских языков: Сб. статей к 70-летию чл.-кор. АН СССР В. И. Борковского. М., 1971, с. 181—188.
- Львов 1975 — Львов А. С. Тюркизм ли старославянское *тъло*? — Этимология 1973. М., 1975, с. 61—64.
- Люстрова, Скворцов 1972 — Люстрова З. Н., Скворцов Л. И. Мир родной речи. М., 1972. 156 с.
- Ляцкий 1897 — Ляцкий Е. А. Несколько замечаний к вопросу о пословицах и поговорках. — Изв. Отд. русского языка и словесности Академии наук, т. 2, кн. 3. СПб., 1897, с. 746—782.
- Майков 1869 — Майков Л. Великорусские заклинания. СПб., 1869. 164 с.
- Макс. — Максимов С. В. Крылатые слова. М., 1955. 447 с.
- Маслов 1975 — Маслов Ю. С. Введение в языкознание. М., 1975. 327 с.
- Медведев 1977 — Медведев Ф. П. Українська фразеологія: Чому ми так говоримо. Харків, 1977. 232 с.
- Мих. 1912 — Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое: Опыт русской фразеологии. СПб., 1912. 1046 с.
- Мих. I, II — Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое: Опыт русской фразеологии. Т. I. СПб., 1901. 778 с.; т. II, СПб., 1902. 580 + 250 с.
- Младенов — Младенов С. Этимологически и правописен речникъ на българския книжовенъ език София, 1941. 704 с.
- МНМ — Мифы народов мира: Энциклопедия/Гл. ред. С. А. Токарев. М., т. I, 1980, 671 с.; т. II, 1982, 718 с.
- Мокиенко 1980 — Мокиенко В. М. Славянская фразеология. М., 1980. 207 с.
- Мокиенко 1982 — Мокиенко В. М. Русская фразеология в сопоставлении с чешской. — В кн.: Современное состояние и основные проблемы изучения и преподавания русского языка и литературы. М., 1982, с. 233—239.
- Мокиенко 1982а — Мокиенко В. М. О тематико-идеографической классификации фразеологизмов. — В кн.: Словари и лингвострановедение. М., 1982, с. 108—121.
- Мокиенко 1983 — Мокиенко В. М. За фразеологичната синонимия в българския език. — В кн.: България 1300: Статии и изследвания на ленинградските българи. София, 1983, с. 290—309.
- Мокшин 1976 — Мокшин Н. Ф. О теониме Мокошь, гидрониме и этнониме Мокша. — В кн.: Ономастика Поволжья, вып. 4. Саранск, 1976, с. 325—333.
- Молотков 1970 — Молотков А. И. От фразеологизма к фразеологизму. — Русский язык за рубежом, 1970, № 3, с. 108.
- Молочко 1974 — Молочко Г. А. Лексика и фразеология русского языка. Минск, 1974. с. 127,

- Муравьев 1981 — Муравьев В. Б. Московские литературные предания и были. М., 1981. 351 с.
- Мурзаев 1984 — Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М., 1984. 653 с.
- МФС — Прокошева К. Н. Материалы для фразеологического словаря говоров северного Прикамья. Пермь, 1972. 114 с.
- Назарян 1968 — Назарян А. Г. Почему так говорят по-французски. М., 1968. 349 с.
- Обуховский 1972 — Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1972. 247 с.
- Опыт 1852 — Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.
- Орел 1972 — Орел М. В. Диалектная фразеология среднеобских старожильческих говоров (материалы для словаря). — В кн.: Вопросы фразеологии, вып. VI. Самарканд, 1972, с. 205—260.
- Осовецкий 1958 — Осовецкий И. А. Язык фольклора и диалект. — В кн.: Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958, с. 172—190.
- Островский 1969 — Островский В. Тыфу, тыфу, чтоб не сглазить! М., 1969. 126 с.
- Откупщиков 1973 — Откупщиков Ю. В. О древнем названии хлеба в балтийском, славянском и германском. — Изв. АН Латвийской ССР, 1973, № 2 (307), с. 84—89.
- Палевская 1980 — Палевская М. Ф. Материалы для фразеологического словаря русского языка XVIII века. Кишинев, 1980. 366 с.
- Пахотина 1973 — Пахотина Н. К. Опыт исследования фразеологической деривации (на материале ошинских говоров Омской области): Автореф. канд. дис. М., 1973. 22 с.
- Пилинский 1975 — Пилинский Н. Н. Проблемы нормализации современного украинского литературного языка: Автореф. докт. дис. Киев, 1975. 80 с.
- Подюков 1982 — Подюков И. А. Экспрессивно-стилистическая характеристика диалектных фразеологических единиц (на материале говоров Северного Прикамья): Канд. дис. Л., 1982. 188 с. (машинопись).
- Познанский 1917 — Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917. 327 с.
- Попов 1976 — Попов Р. Н. Фразеологизмы современного русского языка с архаичными значениями и формами слов. М., 1976. 200 с.
- Попова 1976 — Попова Н. В. «Кричали женщины: ура! И в воздух челчики бросали». — Русская речь, 1976, № 3, с. 106—109.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Т. 1—6. Л., 1967—1984.
- Потебня 1883 — Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен, т. I. Варшава, 1883, 268 с.; т. II, 1887. 809 с.
- Потебня 1899 — Потебня А. А. Из записок по русской грамматике, т. II. Харьков, 1889. 663 с.
- Потебня 1968 — Потебня А. А. Из записок по русской грамматике, т. III. М., 1968. 550 с.
- ППЗ — Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVII—XX веков/Изд. подготовили М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. М.; Л., 1961. 289 с.
- Пр. — Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. Т. I—II. М.; Л., 1959.
- Прокошева 1973 — Прокошева К. Н. Архаизмы в составе фразеологических единиц (на материале говоров Северного Прикамья). — В кн.: Вопросы фразеологии и лексики русского языка. Пермь, 1973, с. 121—131.
- РАСл. Ольх. — Ройзензон Л. И., Андреева Л. А. Словарь русской диалектной фразеологии южной части Ольхонского района Иркутской области. — Вопросы фразеологии, вып. VI. Самарканд, 1972, с. 114—204.
- РБ — Ройзензон Л. И., Балясников А. В. Словарь диалектной фразеологии деревни Коты Оёкского района Иркутской области. — Вопросы фразеологии, вып. VI. Самарканд, 1972, с. 325—341.

- Ройзензон 1968 — Ройзензон Л. И. О понятии «фольклорная фразеология». — Проблемы устойчивости и вариантности фразеологических единиц Тула, 1968, с. 78—81.
- Ройз. Хаз. Сл. — Ройзензон Л. И., Хазова Л. Н. Материалы к диалектному фразеологическому словарю народных говоров Нижнедевицкого района Воронежской области. — Вопросы фразеологии, вып. VI. Самарканд, 1972, с. 290—306.
- Рошняну 1974 — Рошняну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974. 215 с.
- РПетр. 1880 — Рукописный сборник пословиц, поговорок и присказок Петровского времени. — В кн.: Памятники древней письменности, вып. IV, отд. 2. СПб., 1880, с. 76—114.
- Рыбаков 1974 — Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского Средневековья. — Вопросы истории, 1974, № 1, с. 3—12.
- Рыбаков 1981 — Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. 607 с.
- Савченко 1906 — Савченко И. Миросозерцание наших простолюдинов-малороссов. — Живая старина, 1906, вып. II, с. 105—108.
- Санаров 1979 — Санаров В. НЛО и энланавты в свете фольклористики. — Техника — молодежи, 1979, № 11, с. 46—52.
- СДГ — Словарь русских донских говоров. Т. 1—3. Ростов-на-Дону, 1976.
- Седакова 1983 — Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда. — В кн.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983, с. 246—261.
- Сенкевич, Михалкина 1958 — Сенкевич В. А., Михалкина М. П. Рыболовные орудия Обь-Енисейского водного бассейна и их терминология. — Учен. зап. Магнитогор. пед. ин-та, 1958, вып. VII, с. 136—184.
- Сим. — Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII—XIX столетий/Собрал и приготовил к печати Павел Симони. СПб., 1899. I—XIX, 216 с.
- Синочкина 1975 — Синочкина Б. М. Из истории русских фразеологизмов с семантической общностью компонентов. — Веснік Беларус. ун-та, 1975. Сер. IV, № 1, с. 49—55.
- Скворцов 1965 — Скворцов Л. И. Быть начеку. — Русский язык в национальной школе, 1965, № 3, с. 83.
- Скрипник 1973 — Скрипник Л. Г. Фразеологія української мови. Київ, 1973. 280 с.
- Сл.-спр. — Словарь-справочник «Слова о полку Игореве», вып. 1—5. Л., 1965—1978.
- Слово о полку Игореве — Слово о полку Игореве. Былины. Л., 1977. 176 с.
- Слюсарева 1975 — Слюсарева Н. А. Теория Ф де Соссюра в свете современной лингвистики. М., 1975. 111 с.
- Смит 1959 — Смит Л. Фразеология английского языка. М., 1959, 208 с.
- Снегирев 1831 — Снегирев И. М. Русские в своих пословицах. Т. I—IV. М., 1831—1834.
- Снегирев 1854 — Снегирев И. М. Дополнения к собранию русских народных пословиц и притчей. — В кн.: Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, кн. 2. М., 1854, с. 177—204.
- СО — Ожегов С. И. Словарь русского языка. 10-е изд. М., 1973
- Соб. — Великорусские народные песни/Изд. А. И. Соболевским. Т. 1—7. СПб., 1895—1902
- Соколова 1974 — Соколова М. А. Как же возникли наречия на -мя, -ми (кишмя, стоямя)? — В кн.: Очерки по лексикологии. Л., 1974, с. 15—19
- Солодухо 1982 — Солодухо Э. М. Проблемы интернационализации фразеологии. Казань, 1982. 169 с.
- Сперанский 1914 — Сперанский М. История древней русской литературы. М., 1914. I—X + 634 с.
- Ср — Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III. СПб., 1893—1912.
- СРГМ — Словарь русских говоров на территории Мордовской АССР. Т. I—III. Саранск, 1978—1982.

- СРГО Доп — Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна реки Оби. Дополнение, ч. I—II. Томск, 1975.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. вып. I—XVIII Л., 1965 — 1982.
- СРЯ — Словарь русского языка/Сост. Комиссией по русскому языку Академии наук СССР. Т. I—XIV. Л., 1932—1934.
- СРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. Т. 1—10. М., 1975—1983.
- ССГ — Словарь смоленских говоров, вып. 1. Смоленск, 1974. 310 с.
- СФС — Словарь фразеологизмов и иных устойчивых словосочетаний русских говоров Сибири/Сост. Н. Т. Бухарева, А. И. Федоров; ред. Ф. П. Филин. Новосибирск, 1972. 207 с.
- Тимофеев 1963 — Тимофеев Б. Т. Правильно ли мы говорим? Л., 1963. 331 с.
- Тимошенко 1897 — Тимошенко И. Е. Литературные первоисточники и прототипы трехсот русских пословиц и поговорок. Киев, 1897. 172 с.
- Ткаченко 1979 — Ткаченко О. Б. Сопоставительно-историческая фразеология славянских и финно-угорских языков. Киев, 1979. 298 с.
- Толстой 1973 — Толстой Н. И. К реконструкции праславянской фразеологии. — В кн.: Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1973, с. 272—293.
- Толстой 1974 — Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные? — В кн.: Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, 1(5). Тарту, 1974, с. 27—32.
- Толстой 1976 — Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? — В кн.: Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. М., 1976, с. 288—319.
- Толстой 1978 — Толстой Н. И. О диалектологии славянской мифологии. — В кн.: Проблеми дослідження діалектної лексики і фразеології української мови: Тези доповідей. Ужгород, 1978, с. 188—190.
- Томилина 1977 — Томилина Г. Я. Клобук и колпак. — Русская речь, 1977, № 4, с. 97—101.
- Трубачев 1974 — Трубачев О. Н. Этимология и текст. — В кн.: Современные проблемы литературоведения и языкознания Сб к 70-летию со дня рождения акад. М. Б. Храпченко. М., 1974, с. 448—454.
- ТСБМ — Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. Т. 1—5. Мінск, 1977—1983.
- ГСВЯ — Трудности словоупотребления и варианты норм русского литературного языка. Словарь-справочник. Л., 1973. 518 с.
- ТСРЯ — Толковый словарь русского языка/Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. I—IV. Л., 1934—1940.
- Турковская 1977 — Турковская И. В. К вопросу о взаимовлиянии германских и славянских языков на уровне фразеологии. — Вопросы фразеологии, вып. XI. Самарканд, 1977, с. 26—31.
- Улуханов 1975 — Улуханов И. О соотношении синонимичных словообразовательных морфем (на материале глагольных суффиксов). — *Studia Rossica Posnaniensia*, 1975, t. VI, s. 55—84.
- Уразов 1956 — Уразов И. А. Почему мы так говорим. М., 1956. 47 с.
- Успенский 1962 — Успенский Л. В. Слово о словах. Ты и твое имя. Л., 1962. 634 с.
- Успенский 1965 — Успенский Л. В. А, ей-богу, можно! — Наука и религия, 1965, № 4, с. 62—66.
- Успенский 1962 — Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. 245 с.
- Ушаков 1896 — Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великорусов. — Этнографическое обозрение, 1896, № 2—3, с. 146—204.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка/Пер. с немецкого и доп. О. Н. Трубачева. Т. I—IV. М., 1964—1973.
- Федоров 1980 — Федоров А. И. Сибирская диалектная фразеология. Новосибирск, 1980. 192 с.

- Фелицына, Прохоров 1979 — Фелицына В. П., Прохоров Ю. Е. Русские пословицы, поговорки и крылатые выражения. Лингвострановедческий словарь. М., 1979. 238 с.
- Фр. — Галицько-руські народні приповідки/Зібрав Франко І. Т. 1—3, Львів, 1901—1905.
- ФРБ — Ничева К., Спасова-Михайлова С., Чолакова Кр. Фразеологичен речник на българския език. Т. I—II. София, 1974—1975.
- ФСРЯ — Фразеологический словарь русского языка/Под ред. А. И. Молоткова. М., 1967. 543 с.
- Ходина 1975 — Ходина Н. Т. Отражение поверий, предрассудков обычаев во фразеологии. — В кн.: Вопросы структуры и семантики германских и романских языков. Воронеж, 1975, с. 103—108.
- Хоменко 1962 — Хоменко В. И. Фразеологический состав украинских народных сказок, записанных на Полтавщине: Автореф. канд. дис. Киев, 1962. 19 с.
- Хроленко 1981 — Хроленко А. Т. Поэтическая фразеология русской народной лирической песни. Воронеж, 1981. 163 с.
- Чайкина 1975 — Чайкина Ю. И. Вопросы истории лексики Белозерья. — В кн.: Очерки по лексике севернорусских говоров. Вологда, 1975, с. 3—187.
- Черепанова 1973 — Черепанова О. А. Об одном непродуктивном типе наречий в русском языке. — В кн.: Исследования по грамматике русского языка, вып. V. Л., 1973, с. 197—206.
- Черепанова 1983 — Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. 169 с.
- Чернышев 1970 — Чернышов В. И. Разыскания и замечания о некоторых русских выражениях. — В кн.: Избранные труды, т. 1. М., 1970, с. 331—341.
- Чернышевский 1949 — Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. II. М., 1949. 944 с.
- Шадрин 1969 — Шадрин Н. Л. Перевод контекстуально-преобразованных фразеологических единиц как семантико-стилистическая проблема: Автореф. канд. дис. Л., 1969. 22 с.
- Шанский 1963 — Шанский Н. М. Фразеология современного русского языка. М., 1963. 165 с.
- Шанский 1971 — Шанский Н. М. В мире слов. М., 1971. 264 с.
- Шап. 1959 — Шаповалова Г. Г. Псковский рукописный сборник пословиц XVIII в. — В кн.: Русский фольклор: Материалы и исследования, т. IV. М.; Л., 1959, с. 305—330.
- Шахнович 1971 — Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971. 239 с.
- Шахнович 1984 — Шахнович М. И. Приметы верные и суеверные. Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия. Л., 1984. 190 с.
- Шварцкопф 1968 — Шварцкопф Б. С. Что такое *насмарку*? — Русский язык за рубежом, 1968, № 3, с. 98.
- Шейн 1893 — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. II. СПб., 1893. 715 с.
- ШИШ — Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В. Краткий этимологический словарь русского языка. 2-е изд. М., 1971. 542 с.
- Шоцкая 1971 — Шоцкая Л. И. Трансформация фразеологизмов в прозе 30—40-х годов XIX века. — В кн.: Вопросы семантики фразеологических единиц (на материале русского языка), ч. I. Новгород, 1971, с. 342—349.
- Шренк 1850 — Шренк Л. И. Областные выражения русского языка в Архангельской губернии. — Зап. Русского географического об-ва, 1850. кн. IV, с. 121—167.
- Щерба 1957 — Щерба Л. В. Избранные работы по русскому языку. М., 1957. 189 с.
- Эккерт 1979 — Эккерт Р. К. вопросам фразеобразования и словообразования по историческим аспектам (фразеологизмы с компонентами «род» и «племя»). — In: Linguistische Arbeits-Berichte. Bd 22. Leipzig, 1979, S. 96—103.

- Эккерт 1981 — Эккерт Р. Русская фразеология, ее образовательные и воспитательные возможности. — В кн.: Русский язык: предмет изучения и средство воспитания. Киев; Лейпциг, 1981, с. 114—124.
- ЭСРЯ — Этимологический словарь русского языка/Под ред. Н. М. Шанского. Т. I—II, вып. 1—7. М., 1963—1980.
- Ю. 1972 — Юрчанка Ф. Г. І копіцца і валіцца. Мінск, 1972. 288 с.
- Яковлев 1906 — Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогжского уезда. — Живая старина, вып. 1 и 2, 1905. с. 89—104; вып. 2—4, 1906, с. 166—184.
- Янк. 1973 — Янкоўскі Ф. М. Беларускія народныя параўнанні: Кароткі слоўнік. Мінск, 1973. 239 с.
- Янович 1974 — Янович Е. И. Восвояси. — Вестн. Беларус. дзяржаўнага ун-та, 1974 Сер. IV, № 3, с. 65—66.
- ЯОС — Мельниченко Г. Г. Краткий ярославский областной словарь. Ярославль, 1961.
- Borchardt, Wustmann, Schoppe — Borchardt W., Wustmann G., Schoppe G. Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund, 7 Aufl. Leipzig, 1954.
- Brückner 1918 — Brückner A. Mitologja słowiańska. Kraków, 1918. 152 s.
- Brückner 1924 — Brückner A. Mitologja polska: Studium porównawcze. Warszawa, 1924. 145 s.
- Cel. — Celakovský F. L. Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Praha, 1949. 922 s.
- Flajšhans — Flajšhans V. Česká přísloví. T. I—II. Praha, 1911—1912.
- Funk and Wagnall — Funk and Wagnall's standard dictionary of folklore, mythology and legend. Vol. 1—2. New York, 1949—1950.
- Garcia 1943 — Garcia M. J. Gran Diccionario de refranes de la lengua española. Buenos Aires, 1943.
- Georgiev 1972 — Georgiev V. Slavisches Wortschatz und Mythologie. — In: Anzeiger für Slavische Philologie Bd VI. Wiesbaden, 1972, S. 20—26.
- Gerhardt 1975 — Gerhardt D. «Vogelmilch» — Metapher oder Motiv? — In: Semantische Hefte. II. Hamburg, 1975, S. 1—79.
- Görner 1979 — Görner H. Redensarten: Kleine Idiomatik der deutschen Sprache. Leipzig, 1979. 262 S.
- Grimm — Grimm J. and W. Deutsches Wörterbuch. Bd I—XVI. Leipzig, 1854—1954.
- Hannig 1978 — Hannig D. Nemecko-slovenský fraseologický slovník. Bratislava, 1978. 333 s.
- Holub — Kopečný — Holub J., Kopečný F. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1952. 575 s.
- Ilevski 1971 — Ilevski Hr. Balkan Slav. свои си себе/ъ си and Latin «suus sibi, se sibi». — Živa antika. Skoplje, 1971, g. 21, br. 2, p. 370.
- Kopečný 1973 — Kopečný Fr. Etymologický slovník slovanských jazyků. Sv. I. Praha, 1973. 344 s.
- Kopečný 1981 — Kopečný Fr. Základní všeslovanská slovní zásoba. Praha, 1981. 481 s.
- Krzyżanowski 1975 — Krzyżanowski J. Mądrej głowie dość dwie słowie. T. I—III. Warszawa, 1975.
- Küpper — Küpper H. Wörterbuch der deutschen Umgangssprache. Bd. I—III. 3-te Aufl. Hamburg, 1963—1964.
- Kurzowa 1973 — Kurzowa Z. Podhalańskie na kirkak nieść, na kirkki wziąć. — Język polski, 1973, N 5, s. 369—371.
- Machek 1971 — Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenckého. Praha, 1971. 866 s.
- Pachalery 1897 — Pachalery A. Dictionnaire phraséologique de la langue française. Odessa, 1897. 176 p.
- Pietraszek 1975 — Pietraszek E. Na kirkki — nie tylko podhalańskie. — Język polski, 1975, N 1, s. 47—48.
- Pospiżyłowa 1975 — Na kirkak — na kierkusach. — Ibid., s. 48.
- Seiler 1922 — Seiler F. Deutsche Sprichwörterkunde. München, 1922. 449 S.

- Skok — Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Kn. I—II. Zagreb, 1971—1973.
- Sławski — Sławski Fr. Słownik etymologiczny języka polskiego. I I—V. Kraków, 1952—1980.
- Sl. Strčs. — Slovník staročeský. Jan Gebauer. Díl. I. Praha, 1970. 674 s.
- Stipula — Stipula R. Słownik przysłów rosyjsko-polski i polsko-rosyjski. Warszawa, 1977. 554 s.
- Sychta V. — Sychta B. Słownik gwar kaszubskich I V Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1972. 455 s.
- Z. — Z a o r á l e k J. Lidová rčení. Vyd. 2-é. Praha, 1963 779 s.

УКАЗАТЕЛЬ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ

І. С Л А В Я Н С К И Е Я З Ы К И

Белорусский язык

- адклад (адкладанне, дакладыванне) казка пра белага бычка 239
у доўгій яшчык 38 кішма кішэць 107
адкладаць у доўгій яшчык 38 на бакір 63
даваць (даць) перуноў 159, 172 на чом (чым) свет стаіць 193
датла (сгарэць) 86 Няхай мяне пярун заб'е! 159
даць чартей 172 перуном несціся 160
замарыць чарвяка (чарвячка) 23 пташша малако 20
Каб ты прапаў с тваім родам и пло- пярун яго ведае 160
дам! 152 скрывіцца як середа на пятніцу 162
Каб цебя пярун трэснуў! 159

Болгарский язык

- запѣвам от азбѣки 10
когато влезе свинка в джамия 209
когато върбата роди грозде 209
когато дойде четвъртък подир петък 162, 209
когато ми закука кукувица на гроба 209
когато ми поникнат на дланта косми 209
когато направят котката калугерка 209
когато се върне баща ми од гроба 209
когато си видя тила 209
когато си видя ушите без огледало 209
на конския Великден 209
нося къркач 96
птиче мляко 20
рода ни порода 152, 153
стомаха ми свирят рамазан 27
червата ми свирят рамазан 27

Древнерусский язык

егда камень начнет плавати, а хмель грязнути 211	погибоша, аки обре 35
егда произничет рогоз без воды 211	поминати их род племя 151, 152
ни племя, ни хлѣбоеди 153	растѣкати ся мыслию по древу 74
	сѣдя на санех 76

Кашубский язык

gładac o čarnim buli 241

Польский язык

ani bogu świeczki, ni diabłu ożoga 111	na kirki wziąć 96
Ej, do Pioruna! 160	ptasie mleko 20
moczyć robaka 24	w czepku się urodził 57
na bakier 63	zalać krzeczka 24, 26
na kirkak nieść 96	zalać (zakropić) robaka 24, 25

Русский язык

а) Фразеологизмы, употребляемые в литературном языке

А ну тебя в баню! 182	в ажуре 62, 127—128
А ну тебя в болото! 182	в полную силу 48
А ну тебя к свиньям! 182	в самый раз 102
бегает, как черт от ладана 188	вертится, как бес (черт) перед за- утреней 183, 188
без роду-племени 150	вертится как черт 183
белый день 224	весна-красна 219
белый свет 219, 222—224	взять быка за рога 19, 27
беречь как зеницу ока 78	взять в оборот кого-н. 114
бес (леший, шут, пес, шиш, хрен)	взять кого-н. в переплет 112, 114
его знает 181	витать в облаках 28
бес попутал 182	вкалывает как черт 188
бить челом 33	во весь голос 48
биться головой об стенку 28	во весь дух 48
бог весть 132	во весь опор 48
Бог дал — бог взял 134	во весь рот 48
бог (господь, аллах) знает 181	во все горло 48
бог знает что 132	во все корки 48
Бог мой! 137	во все лопатки (улепetyывать) 48 49, 94
бог послал 131, 134—135, 136, 167	во всю глотку 48
Боже мой! 137	во всю ивановскую 33, 43—49, 51— 53, 57
божиться на чем свет стоит 193	во всю мочь 48—50
боится как черт ладана 188	во всю мощь 48
болван болваном 166	во всю прыть 48
бояться как самого черта 188	во всю силу 48
брат на пушку 33	во мгновение ока 78
брат под колпак 119	вогнать в гроб 28
бродит как полуночник 180	водить за нос 55
бросать камешки в чей-н. огород 28	водить хлеб-соль с кем-н. 232
буква в букву 101	возводить кого-н. в кумир 139
было, да быльем поросло 246	войти в раж 62
быть в своей тарелке 124	волос в волос 100
быть набекрень 64	вольный казак 33—34
быть настороже 88—89	воочию 80, 81, 83, 88
быть начеку 87—92	восояси 81—83, 88
быть не в своей тарелке 123—128	врать на чем свет стоит 195
быть под колпаком у кого-н. 118, 121, 122, 125	

Зсѣ к черту (чертям)! 182
 встать с левой ноги 144
 выводить из себя 184
 выпить на брудешафт 62, 63
 высасывать из пальца 55
 высуня язык 105
 выходить из себя 184
 глокая куздра 67, 68, 83
 гнать (прогонять) с очей 78
 говорить на ветер 28
 год в год 101
 гой еси 203, 233—235, 237
 голос в голос 100
 горькая калина 249
 гуси-лебеди 218
 дай бог 134
 дать зеленую улицу 33
 дать (поднести) разá 102
 день в день 101
 до бела света 224
 до черта 170
 довести до белого каления 33
 дотла сгореть (выгореть) 84—88
 дым коромыслом 55
 ему сам черт не брат 185
 еще черти на кулачках не дрались 184
 живая вода 225
 жили-были 203—208, 233, 237
 жить в ладу 145
 жить как кошка с собакой 28
 жить под стеклянным колпаком 120—122
 за тридевять земель, в тридесятом царстве 204
 забить козла 110, 111
 закладывать (заливать) за галстук 28
 заморить червячка 21—23, 25—27
 зарубить на носу 35
 знаем, где раки зимуют 243
 Знаем мы вас! 243
 Знай наших! 243
 и глазом мигнуть (моргнуть) не успел 78
 Иди ты к чёрту! 182, 183
 идолище поганое 165
 избить на чем свет стоит 193
 изо всей мочи 50, 51
 иметь голсву на плечах 127
 имя им легион 169, 170
 йота в йоту 101
 казанская сирота 33, 34
 как зеницу ока 78, 79
 как идол 139
 как истукан 139
 как Мамай прошел 33, 52
 как раз 102
 как сыр в масле кататься 136
 как черт грязный 188
 как черт страшный 188

Какого дьявола (черта)? 177 179
 капелька в капельку 100
 кикимора болотная 176
 кипеть млеком и медом 217, 218
 кишки марш играют 27
 кишмя кишеть 104—108, 110, 111
 кликнуть клич 33
 когда песок по камню взойдет 212
 когда рак на горе свистнет 210
 когда рак на горе свистнет, а рыба запоет 210, 211
 коломенская верста 35
 колосс на глиняных ногах 144
 копейка в копейку 101
 красен молодец 219
 красна девица 218—220
 красная девица 204, 219—222
 красная заря 219
 красно солнышко 219
 красное лето 219
 красный день 219
 красный молодец 221
 кровь с молоком 204
 лететь (полететь пойти) к черту 182
 лететь к чертям собачьим 182
 леший несет 182
 леший унес 183
 лютая змея 218
 Мамаево побоище 33, 34
 мед-пиво 218
 медить небом и землей 28
 мертвая вода 225
 метать громы и молнии 158
 метать перуны 158
 милости просим под колпак 119
 минута в минуту 101
 мозги набекрень 64, 128
 молочные реки и кисельные берега 215, 217, 218, 233, 237
 молочные реки с кисельными берегами 20
 на (всем) белом свете 224
 на всех парах 33
 на всю Ивановскую кричать 35
 на вы с кем-н. 63
 на заборки посадить 94
 на заборках нести 94, 95
 на закукорках (нести) 94—96
 на карачках (ползти) 92, 97
 На кой ляд! 177
 На кой черт! 177
 на кукорках 96, 97
 на мази 31
 на морковкино заговенье 209, 210
 на русский байрам 209
 на свой лад 145
 на турецкую пасху 209
 на ты с кем-н. 63
 на часах (быть) 89
 на чем свет стоит 55, 189, 191—193, 195

набекрень 62—64
 наострить уши 28
 наговорить сорок бочек арестантов 110
 накрыть колпаком 122
 начинать с азбуки 10
 начинать с азов 10
 начинать с яиц Леды 9
 не было печали, так черти накачали 183
 не дай бог 132, 134
 не жизнь, а малина! 251
 не как у людей 182
 не по себе кому-н. 184, 185
 недреманное око 78, 79
 несется как черт 188
 нести на кукушках 95
 ни боже мой 132
 ни богу свечка ни черту кочерга 111
 ни роду ни племени 150, 226
 ни рыба ни мясо 28
 ни черта 170
 нога в ногу 101
 носить на закорках 92
 носить на закукорках 92
 око за око, зуб за зуб 77
 он с вывихом 64
 он со сдвигом 64
 остаться в одной рубашке 58
 от яиц Леды 9
 отделять плевелы от пшеницы 184
 откладывать в дальний (длинный) ящик 39
 отложить в долгий ящик 33, 35—37, 40—42
 пальцем не пошевелить 127
 перемывать косточки 31
 печки-лавочки 13—15, 17, 57
 плетение словес 33
 под колпаком 118—122, 124, 128
 под мухой 31
 поедом есть 104
 пойти на лад 145
 пойти насмарку 90, 91
 покраснел, как красная девица 229
 ползать на четвереньках 93
 положить в долгий ящик 35, 36, 53
 положить под сукно 33, 36
 попасть в капкан 116
 попасть в ловушку 116
 попасть в переплет 111—117
 попасть в сети 116
 попасться на удочку 115
 посадить на кукурки (закукурки) 95
 послать к черту 199
 после дожидка в четверг 161, 162, 209, 210
 поставить под стеклянный колпак 120
 прижать к стенке 28
 прийти в себя 184
 приятного аппетита 230
 промочить горло 28
 проше пареной репы 54
 птичье молоко 20, 21, 27
 пуд соли съесть с кем-н. 28
 пускаться во все тяжкие 52
 пустить красного петуха 160, 161
 пуше ока своего 78
 ради бога 132
 раз в раз 101, 102
 разводить турусы на колесах 33
 расспыаться мелким бесом 174
 растекаться мыслию по древу 73
 родиться в сорочке 31, 57
 ругать(ся) на чем свет стоит 191, 192, 195
 С богом! 132
 с первого абцуга 62, 128
 сам не свой 184, 185
 сбрасывать со счетов 54, 55
 света белого не видеть 223
 секунда в секунду 101
 семь пятниц на неделе 154, 155, 161, 162
 сидеть истуканом 139
 сидеть на корточках 92, 97
 сидит рохла рохлей 180
 сидеть сложа руки 127
 сиднем сидеть 104
 сказка про белого бычка 237, 241, 243
 слава богу 131, 132
 след в след 101
 слово в слово 101
 смотреть букой 180
 снять с себя последнюю рубашку 28
 сотворить себе кумир 139
 середь бела дня 224
 старый хрыч 221
 стоять идиолом 139
 судить да рядить 226
 Счастлив твой бог! 137
 так и кишат 104
 танцевать не от печки 12
 танцевать от печки 10—12
 тише воды, ниже травы 244, 245, 248
 точка в точку 101
 точь-в-точь 101
 трын-трава 243
 тютелька в тютельку 100—104, 127
 у него сдвиг по фазе 64
 у черта на куличках 180
 улепетывать во все лопатки 94
 устал как черт 188
 хвалить на чем свет стоит 193
 Хлеб да соль! 229—230
 хлеб-соль 204, 218, 226, 227, 230—232
 ходить гоголем 243
 ходить кикиморю 176
 ходить ходуном 104, 110
 Хоть видит око, да зуб неймет 78

хоть к черту 182
 царь и бог 132
 Чай да сахар! 229
 час в час 101
 чем бог послал 134
 чем черт не шутит 184
 Черт возьми (побери, дери, подери)! 182
 черт еще в ладоши не прохлопал 184
 черт меня за язык дернул 183, 184
 черт не дремлет 181
 черт несет (принес, носит) 182
 черт попутал 182
 Черт с ним! 182

Черт с тобой! 183
 Черт тебя возьми (задави, подери)! 182, 172
 черт унес 183
 черт чертом 188
 черта (беса) лысого 185
 Черта в ступе! 188
 Черта с два! 170, 171
 Черти полосатые! 188
 чертом глядит 188
 шаг в шаг 101
 Шут с ним! 182
 ясный сокол 218

б) Диалектные фразеологические единицы

А ну его на лысую гору к ведьмам! 182
 Анчут вас возьми! 182
 бежать во все ноги 48, 49
 бежать во всю пору 48
 бежмá бежать 105
 Без печки холодно, без хлеба голодно 16
 беречь как свой правый глаз 78
 бес козлиный 186
 бес косой 186
 бить козны 111
 богатый, как черт рогатый 189
 боится, как черт попа 189
 бродит, што черт по болоту 189
 Буйло воевал 35
 быть на слуху 90
 быть на стерёжке 89
 быть на сторонней лавке 17
 в вёршу влезть 115
 в известную голову кричать 48
 в известный голос кричать 48
 в кишках марш играет 27
 в мартобре 210
 В Москве все найдешь, кроме птичьего молока 20
 в погоню, как черт за душой 189
 в понедельник после среды 210
 варма (варьма) варит 108
 варом кипит 109
 варью варит 108
 ввалился, какмышь в закром 115
 величай, як черта на вилах 189
 вертит, как черт в пучине (в омуте) 189
 винный червяк сосет за сердце 23
 вихор его знает 181
 влететь в кадушку 115
 во весь гвалт (кричать, плакать, петь) 48
 во весь кадык (кричать) 48
 во весь крик (закричать) 48

во все духи (бежать, ехать, мчаться) 48
 во всё хайло 48
 во всю меть, бежать) 48, 49
 во все охапки (бежать, ехать, мчаться) 48
 во всю подселенную кричать 49
 во все прузы (бежать) 48, 49
 во всю голову 48, 49
 во всю головушку (кричать) 48
 во всю мялицу (кричать) 48, 49
 во всю пасть (кричать) 48, 49
 во всю силушку 48
 во злу головушку кричать 48
 водой (дождём) не смочить 110
 Волос те седи! 159
 Волос тя выточил! 159
 Волосатик бы ты взял (изнырал)! 160
 Волосень те избеи! 159
 Волосни бы тебя били! 160
 Волости ты возьми! 160
 вольный как казак 34
 ворота в ворота 101
 ворочает, как черт в болоте 189
 враг его знает 181
 врет, что под ним ни одна лавка не устоит 193
 Все есть у богатого, опричь птичьего молока 20
 вытаращить (выпялить) зенки 79
 глаз в глаз 101
 глаза вразбежку и мозги набекрень 64
 глядеть (смотреть, беречь) как глаз во лбу 78
 глядит, как черт на попа 189
 грех его знает 181
 грешный как черт 188
 Громострел бы тебя расшиб! 159
 грязный, как чертенок 189
 гудеть гудьма (гудмá) 106

до беса 170
 до вихора 170
 до вихря 170
 до гибели 170
 до дуры 170
 до лесного 170
 до лешего 170
 до паралича 170
 до праха 170
 до пропасти 170
 до пушкинского заговенья 210
 До 30 лет греет жена, после 30—
 рюмка вина, а после и печь не
 греет 16
 дрож (дрожа, дрожма, дрожми,
 дрожни) дрожать 106
 другá половинá 184
 дур его знает 181
 дурак его знает 181
 его леший обошел 182
 ему только птичьего молока не хва-
 тает 21
 Жена мужа колпаком накрыла (в
 колпак нарядила) 119
 Жизнь, как малина: никогда не на-
 ешься 251
 жирьмá жить 105
 за корчѣжками нести 95
 за кро́шками 95
 замáнивать голод 27
 заморить выть 27
 заморить комара 27
 заохрюжился как черт 188
 запьянеть, что черт 189
 засел, как черт в бучале 189
 здесь как будто Мамай воевал 34
 зѣники налить 79
 зенóчки скатились 79
 зѣны вытаращить 79
 и пороху не останется 86
 Иж яго пироном носиц! 160
 из точки в точку 102
 из точки-в-точь 102
 из тютелки в тютелку 102
 изо всех рысей (ехать, бежать) 48
 как будто после Мамаева побоища
 34
 как будто черти его копытами тол-
 кут 189
 как в клин колонул 102
 как водой нáлито 110
 как воды 110
 как лист с травой живут 247
 как ляп 102
 как на опаре киснуть 108
 как черт в коробке затрещать 188
 как черт в порошнях 188
 как черт за душой тянется 188
 как черт из óмуту вышел 189
 как черт на воздухе летать (носить-
 ся) 188

как черт на воловьей коже пишет
 188
 как черт поехал 189
 как черт с полбóху (переполоху) 188
 Какого вѣхара? 179
 Какого ёлса? 179
 Какого параликá? 179
 Какого прáха? 179
 Какое колóтье? 179
 Капуста да репа брюху не крепа 54
 карáкушки (карáкушкой) ползать
 (ходить) 92
 карáченъки идти 92
 карáчки уйти 92
 кипеть кипѣм 110
 кѣпом кипит 110
 кипь кипела 110
 кис кѣсом 108
 кисá кисóй 108
 киш кишает 105
 киш кишат 105
 киш кишел 105, 108
 кишинѣм и кишит 105
 кишкѣ затравѣть 27
 кишки марш играют 27
 кишма кишат 105
 кишма кишуется 105
 кишом кишат 105
 клясться родом и плодом 152
 Кóва еретикá? 179
 когда курица запоет по-петушину
 211
 когда лысые перекудрявают 211
 когда мерин окобyleет 211
 когда наш песок взойдет 212
 когда петух яйцо снесет 211
 когда плешак покудрявает 211
 когда свиньи будут с поля шагом
 идти 211
 когда сорока побелеет 211
 когда черт крестился 210
 Кóби жóлви? 179
 Кой кляп? 179
 Кой кур? 179
 Кой лембой? 179
 Кой нож, кой усов! 179
 Кой прах? 179
 Кой родимец? 179
 Кóби ўсови? 179
 колóтье его знает 181
 кому-н и печки и лавочки 13
 Кóба облива? 179
 кричит, будто черт с него лыки де-
 рет 189
 кричма кричать 106
 крутиться, как черт на бересте 189
 Куда тебя некошнóй понес? 182
 куриное молоко 20
 кыш кышать 108
 леж лежать 106
 лежать на смертной лавке 17

лежачью лежать 106
 лежма (лёжмя) лежит 105, 106
 лежни лежать 106
 летмя лететь 105
 леший забрал 182
 леший запётал 182
 леший снес (унес) 182
 лжет, что ино сани трещат 193
 ливмя льёт 105, 110
 ливной лить 110
 литком лить 110
 лохматый, как чертенок 189
 люблю, как черта в углу 189
 Мала печка, да тепленька 16
 малиновая жизнь 251
 мил, как черт 1819
 на беду, как черт на болото 189
 на вёрте быть 89
 на васаре быть 89
 на весь гай (кричать) 48, 49
 на весь голос 48
 на весь изгал (кричать) 48
 на весь рот (кричать, плакать, петь) 48
 на винтах быть 89
 на все бандалы (раскричаться) 48
 на всю блаженную (кричать) 48
 на всю блажь (кричать) 48
 на всю вёслину 48, 49
 на всю глотку (кричать, плакать, петь) 48
 на всю голову (кричать, плакать, петь) 48
 на дверях (быть) 89
 на закарачках (ползать, ходить) 92
 на закорточках 95
 на закортыши 95
 на закортышки 95
 на закрóшках 95
 на закрóшки 95
 на калмыцкий заговень 210
 на караченьках (ползать) 92
 на карачки присесть 97
 На кой кляп? 179
 На кой нож? 179
 на кокорки посадить 17
 на кокорточках 98
 на кокурках (на кокуре) сидеть 97
 на кокурки сесть 17
 на кокурочках перенести кого-н. 17
 на корташках 95, 98
 на корташках нести (тащить) 98
 на корташки взять 98
 на кортки сесть 98
 на корточки взять 95
 на кортушки взять 95
 на кресу́ быть 89
 на кукарашках сидеть 97
 на кукорёшках ходить 97
 на кукорочках 98
 на кукурешки (кокорешки) посадить 97

на курантах идти (ходить) 92
 на посту быть 89
 На своей печи — сам себе голова 16
 на сёке быть 89
 на стрёме быть 89
 на то лето, не на это 210
 на тот год, когда черт умрет 210
 на тот год об эту пору 210
 на тёрлах быть 89
 на четвёрнях (ползать) 94
 на четырех костях (ползать) 94
 на четырех стропилах (ползать) 94
 на четёрках (ползать) 94
 на шухере быть 89
 надеть на мужа колпак 119
 наопáсе быть 89
 насмарку послать 91
 не доходя две недели в сторону 210
 не стой надо мной, как черт над душой 189
 не суйся не в свои тарелки 125
 не суйся пятница наперед четверга 162
 нести на заку́крах 95
 нести на кукорках 95
 ни беса 170
 ни богу свечка, ни черту ога́рыш 111
 ни вихора 170
 ни духа 170
 ни кляпа 170
 ни лесного 170
 ни лешего 170
 ни утельки не дам 103
 ни чёмора 170
 ноймя ныть 106
 один, как черт в болоте 189
 оказаться в давалках (далавках) 115
 остробучился, ровно чёрт на попа смотрит 189
 отошли ему печки-лавочки 13
 пámжа знает 181
 Паралик возьми! 182
 паралик знает! 181
 Пареная репа из избы не выживает 54
 перенести на кукрах 95
 пестуется с нею, как черт с куклоу 189
 петь во всю головушку 48
 Печь нам мать родная 16
 пишет, как черт шестом по Неглинной 189
 плясать во все жилки 48
 пляши печь, пляши лавочки 16
 по дурó 170
 По кой прах! 179
 по моей (твоей, вашей) тарелке 125
 погореть с по́пелом 86
 Подь ты к чóмору! 182
 полменя нету 184

попасть в вёршу 115
 попасть в зажом 115
 попасть в захлобушку 115
 попасть в мерёжу 115
 попасть в омут 115
 попасть в пропасть 115
 попасть в проруху 115
 попасть в рюху 115
 попасть в сеть (сети, сетку) 115
 попасть в тук (тук) 101, 102
 попасть в яму 115
 попасть головой в мешок 115
 попасть, как медведь в берлог 115
 попасть на остряки 115
 попасться в тиски 115
 попасться, как мышь в мышеловку 115
 попасться на кукан 115
 попал в заманиху (заманішку) 116
 попал, как медведь в капкан 115
 попал, как сом в вёршу 115
 попал, как черт в вершу 189
 попал, как черт в рукомойник 189
 попался, как мышь в короб 115
 посадить на закурки 95
 посадить на закуры 95
 посадить на кукарки 95
 после дождичка в четверг на сухую пятницу 162
 после пятницы в четверг 162
 после праздника в четверг 210
 после русалкиного (русальского) загавня 210
 правит, как черт болотом 189
 привязчивее черта 189
 присядь на кокурки 95
 пропасть их знат 181
 прыгма прыгать 106
 Питьево молока хоть в сказке найдешь, а другого отца-матери и в сказке не найдешь 20
 пускаться в долгие ящики 39
 пустить во весь мах 48
 Пярун на усидки тябе подмахни! 159
 растянуться подолы лавки 17
 рева (ревмя) ревет 105
 Репой да брюквой люди не хвалятся 54
 ряб, будто черти на нем горох молодили 189
 ряб, будто черти у него на рожке в свайку играли 189
 с лавки стащить (снести) 17
 с три лешего 171
 садиться на коркушки 95, 99
 садиться на кукры 95
 сап его знает 181
 Сбей тебя перун! 159
 связался, как черт с младенцем 189
 сгореть на пепел 86

сей песок по камню 212
 сесть в калужу 115
 сесть в лужу 115
 сидеть на слуху 90
 сидит, как черт на пеньке 189
 сидит, как чертей слепит 189
 словно их черт веревочкой связал 188
 словно черт из кузова насеял 188
 словно у печки погрелся 16
 словно шел Мамай с войной 34
 Служил семь лет, выслужил семь реп [да и тех нет] 54
 Соль табе в очи, маланья у зубы, громам по животу, тряская палена у калену! 159
 стих нашел 126
 Стрела б тебя убила! 159
 Стрела бы на вас пришла! 159
 Схваци себя пируном! 159
 съест съедма 106
 точно Мамай со своей силой прошел 34
 тык в тык 101, 102
 тютинка в тютинку 103
 тютя в тютю 103
 у кого-н [и] печки и лавочки 13
 У них всё вместе: и печки, и лавочки 13
 У них и печки и лавочки, всё вместе 13
 У них одни печки-лавочки 13
 у яго з им и печки и лаўки 13
 угодил в тютельку 102
 умереть не на своей лавочке 17
 упрям, как карамышевский черт 189
 утекать во все корки 94
 хитер как черт 189
 хитрый, як панский черт 189
 Хлебом не корми, только с печи не гони! 16
 ходенём ходить 111
 ходит как вольный казак 34
 ходить на кукорешках 92
 ходить ходором 111
 ходом ходить 111
 хододем ходить 111
 ходыма ходить 111
 храпеть на всю насосную завёртку 48
 целая течка кого-н. 116
 чёмор его знат 181
 черен как черт 189
 черти вислоухие 186
 чик в чик 101, 102
 что водой наливши 110
 шапочка на бакир 63
 Эк тебя прйтка принесла! 182
 язык у роти, як черт у болоти 189

Сербохорватский язык

без рода и имена 152, 153	на крке носити 96
на кркаче (накркач) носити 96	на кркице узети 96

Словацкий язык

do Paroma odeslat' 160	Parom ti do duše! 160
otrávit' červa (červíka) 24	zhoriť (spáliť) do tla 86
Parom do tebe! 160	

Словенский язык

na krkoč 96

Украинский язык

А перун би ті ясний тріснув! 159	метати перуни 159
Бодай тебе перун забив теменької ночі! 159	на бакір 63
Бодай тя перун встриліў! 159	на чім (на чому) світ стоїть лаяти 193
відкладати (відкласти) в довгий ящик 37, 38, 40	Няй в тебе перун стріліт! 159
відкладати (відкласти) у довгу шух- ляду 37, 38, 40	Перун би ті збив з ясного сонця! 159
гнеться як трава від вітру 247	Перун би тя розтраскав! 159
заморити черв'яка (черв'ячка) 24	пташиное молоко 20
казка про білого бичка 239, 240	Щоб тебе перун забіў! 159
казка про білу козу 240, 241	Якій там перун ляскає! 160

Чешский язык

být na čekačce 90	do dlouhé truhlice klásti 40
být na čekaně 90	do tla shořet (vyhořet) 86
co hrdla stačí 49	křičet co hrdla měl 49
chodit na čekanou 90	mít pod kloboukem někoho 122
do dlouhé truhlice zamíkat 40	v dlouhé truhle zůstat 40
do dlouhé truhly něco založit 38, 40—41	z plna hrdla 49
	žaludek mi vrčí polku 27

II. НЕСЛАВЯНСКИЕ ЯЗЫКИ

Английский язык

between heaven and earth 28	speak to the wind 28
eat a peck of salt with smb 28	take the bull by the horns 19
get out of bed with left leg 144	to be born with a silver spoon in a mouth 58
neither fish nor flesh 28	to be on the watch 89
prick up one's ears 28	wet one's whistle 28
red cock 160	

Венгерский язык

bubokban szület 57

Итальянский язык

come cani e gatti 28	né in cieie né in terra 28
mangiare un moggio di sale insieme 28	prendere il toro per la corna 19
né carne né pesce 28	rinfrescar il gorgazzule 28
	tendere l'orecchio 28

Испанский язык

aguzar los oídos 28	matar el gusanillo (gusano) 25, 26
coger al toro por las cuernos 19	matar el pirgüin 25
como perros y gatos 28	ni carne ni pescado 28
entre el cielo y la tierra 28	remojas la garganta 28

Латышский язык

čumēt čum 107	ņudzēt ņudz 107
īelaist jumtā sarkano gaili 160	pasaka par balto vistiņu 241
mudžēt mudž 107	

Литовский язык

raudónas gaidys patupdyti 160

Молдавский язык

повестя ку кукошул рошу 241

Монгольский язык

ečege-in degel-tū löre 58

Немецкий язык

alle unter einem Hut haben 122	in die lange Truhe legen (spielen, schiessen, bringen) 40—42
etwas unter einen Hut bringen 122	jemanden, etwas unter seine Hut nehmen (haben) 121, 122
auf den Hut sein 89, 121	nicht Fisch nicht Fleisch 28
den Ochsen beim Horn fassen 19	sich die Kehle anfeuchten (ölen) 28
den roten Hahn aufs Dach setzen 160	Steine in den Garten werfen 28
die Ohren spitzen 28	unter jemandes Hut sein (stehen) 121—122
einen hinter die Binde giessen 28	wie Hund und Katze 28
etwas an die lange Bank schieben 40—42	
in den Wind reden 28	

Португальский язык

matar o bicho 25

Румынский язык

poveștea cu cocoșul roșu 241

Французский язык

comme chien et chat 28	ni chair ni poisson 28
entre ciel et terre 28	pointer les oreilles 28
estre en agait 89	prendre le taureau (la bête) par les
être aux aguets 89	cornes 19
être né coiffé 57	se lever du pied gauche 144
être sur le qui vive 89	se rincer la sifflet 28
jeter des pierre dans le jardin de qn	s'en jeter un coup (un verre) derriere
28	la cravate 28
n'être pas dans son assiette 123, 124	tuer le ver 25, 26

Шведский язык

fukta strupen 28	som hund och katt 28
prata i vädret 28	spetsa öronen 28

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ (названия языков и говоров)

амур.	—	амурский	киров.	—	кировский
англ.	—	английский	костром.	—	костромской
арх.	—	архангельский	краснояр.	—	красноярский
бел.	—	белорусский	кубан.	—	кубанский
беломор.	—	беломорский	курс.	—	курский
болг.	—	болгарский	лат.	—	латинский
брян.	—	брянский	ленингр.	—	ленинградский
валд.	—	валдайский	латыш.	—	латышский
венг.	—	венгерский	лит.	—	литовский
верхнелуж.	—	верхнелужицкий	ляш.	—	ляшский
влад.	—	владимирский	монг.	—	монгольский
ворон.	—	воронежский	морав.	—	моравский
вят.	—	вятский	моск.	—	московский
горьк.	—	горьковский	моск.-рузск.	—	московско-рузский
греч.	—	греческий	нем.	—	немецкий
дат.	—	датский	ниж.	—	нижегородский
диал.	—	диалектный	нижнелуж.	—	нижнелужицкий
дон.	—	донской	нижненем.	—	нижненемецкий
др.-верх.-нем.	—	древневерхненемецкий	новг.	—	новгородский
др.-инд.	—	древнеиндийский	новосиб.	—	новосибирский
др.-ирл.	—	древнеирландский	обск.	—	обский
др.-исл.	—	древнеисландский	олон.	—	олонецкий
др.-норв.	—	древненорвежский	омск.	—	омский
др.-рус.	—	древнерусский	онеж.	—	онежский
др.-сев.-герм.	—	древнесеверногерман- ский	орл.	—	орловский
др.-чеш.	—	древнечешский	осет.	—	осетинский
др.-швед.	—	древнешведский	острогж.	—	острогжский
зап.	—	западный	пенз.	—	пензенский
зап.-рус.	—	западнорусский	перм.	—	пермский
ирк.	—	иркутский	печ.	—	печорский
ирл.	—	ирландский	пин.	—	пинежский
исп.	—	испанский	пол.	—	польский
итал.	—	итальянский	португал.	—	португальский
кабард.	—	кабардинский	прагерм.	—	прагерманский
кар.	—	караельский (рус. диалекты в Карелии)	праслав.	—	праславянский
кашуб.	—	кашубский	прост.	—	просторечный
			прус.	—	пруцкий
			пск.	—	псковский

рус. — русский
ряз. — рязанский
санскр. — санскритский
сарат. — саратовский
себ. — себежский
севернорус. — севернорусский
серболуж. — серболужицкий
сиб. — сибирский
симб. — симбирский
словац. — словацкий
словен. — словенский
смол. — смоленский
ср.-обск. — среднеобский
ср.-урал. — среднеуральский
старофр. — старофранцузский

ст.-сл. — старославянский
с.-х — сербохорватский
тамб. — тамбовский
твер. — тверской
тер. — терский
тобол. — тобольский
укр. — украинский
урал. — уральский
фр. — французский
чеш. — чешский
чув. — чувашский
швед. — шведский
шексн. — шекснинский
яросл. — ярославский

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава I. ОСВОЕННОЕ ЧУЖОЕ И ОГЧУЖДЕННОЕ СВОЕ	
Национальное и интернациональное во фразеологии	7
От яйца или от печки? (7). От печки до лавочки (12). Рогатый бык, заморенный червяк и кофе по-московски с птичьим молоком (17). История народа, история языка и фразеологические псевдоистории (31). Ивановская площадь или ивановская мочь? (43). Пареная репа, сбрасывание со счётов и рождение в сорочке (53).	
Глава II. ПОНЯТНОЕ В НЕПОНЯТНОМ И НЕПОНЯТНОЕ В ПО- НЯТНОМ	
Темные слова и значения в составе фразеологии	60
Оцюш кайбас, абцуг и бекрень (60). Фикобилины, кубра, кондра и глокая куздра (65). Стрикусы и дебрь кисаню (68). Воочню и восвосяси (76). До самого тла (83). Начеку и насмарку (87). Карачки, кукорки и корточки (92). Тютелька и утелька (99). Киша кимшит или кишмя кишит? (104). Переплет без переплета (110). Под чужим колпаком и в своей тарелке (117). Иррегулярная регулярность или актуальность неактуального (126).	
Глава III. ЯЗЫЧЕСТВО В ЯЗЫКЕ	
Мифологические представления и фразеология	130
Ворона, бог и кусочек сыра (130). Боги, идолы, кумиры и болваны (137). Божественное начало языческого конца (145). Низвержение кумиров и оболванивание идолов (156).	
Суеверные представления и фразеология	168
Нечистики и немытики (168). Қой же черт нам нужен? (177). На чем стоит свет? (189).	

Глава IV. КРАСНОЕ СЛОВЦО И СКАЗКА ПРО БЕЛОГО БЫЧКА

Русский фольклор и фразеология	200
--	-----

Общие и необщие места фольклора (200). Были ли «жили-были»? (205). Свистящие раки, русский байрам и яйценосный петух (208). Молочные реки, жареные куропатки и царь Горох (214). Красна девица, белый свет и живая вода (218). Хлеб, соль и олимпийский огонь (226). Гоясы и сказка про белого бычка (233). Тихая трава, или правильная неправильность (243).

Библиография (специальная литература и источники)	253
Указатель фразеологических единиц	264
Список сокращений (названия языков и говоров)	—

ИБ № 2040

Валерий Михайлович Мокиенко

ОБРАЗЫ РУССКОЙ РЕЧИ

Историко-этимологические и этнолингвистические
очерки фразеологии

Редактор *А. Н. Ельчева*

Художник *Ю. Г. Смирнов*

Художественный редактор *О. Н. Советникова*

Технический редактор *Е. И. Веселова*

Корректоры *Н. М. Каплинская, Т. Г. Павлова*

Сдано в набор 26.03.85. Подписано в печать 04.02.86. М-26324 Формат 60×90¹/₁₆. Бумага тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 17,5. Усл. кр.-отт. 17,75. Уч.-изд. л. 19,22. Тираж 25 000 экз. Заказ 765. Цена 1 р. 90 к.

Издательство ЛГУ имени А. А. Жданова, 199164, Ленинград,
Университетская наб., 7/9.

Отпечатано с матриц Ленинградской типографии № 2 головного предприятия ордена Трудового Красного Знамени Ленинградского объединения «Техническая книга» им. Евгении Соколовой Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 198052, г. Ленинград, Л-52, Измайловский проспект, 29 в Ленинградской типографии № 4 ордена Трудового Красного Знамени Ленинградского объединения «Техническая книга» им. Евгении Соколовой Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 191126, Ленинград, Социалистическая ул., 14

В.М.Мокиенко



БРАЗЫ РУССКОЙ РЕЧИ