

А.Ф. Журавлев

НАИВНАЯ ЭТИМОЛОГИЯ И “КАБИНЕТНАЯ МИФОЛОГИЯ”

(Из наблюдений над мифологизмом А.Н. Афанасьева)*

Изучение словарного состава языка в диахроническом аспекте является одним из важнейших путей реконструкции прошлых состояний культуры, в частности, духовной культуры и мифологии как существенной ее составляющей. Тема настоящей работы предполагает рассмотрение проблемы связи между познанием языка и познанием культуры в направлении от первого (реконструкция языка) ко второму (реконструкция культуры): выявление мотивированности, внутренней формы того или иного слова ведет к постулированию тех или иных черт древнего миропонимания, тех или иных этнокультурных моментов. Неверная этимологизация может приводить к приписыванию исследуемой древней культуре особенностей, ей не свойственных.

Однако не следует забывать, что этимолог, историк лексической семантики при выборе этимологической версии руководствуется определенными представлениями о характере культуры, в границах которой функционирует исследуемый язык, этимологизируемое слово, реконструируемое этимологическое гнездо. Поиск этимологии, выбор этимологической версии, сознает это этимолог или нет, осуществляется под давлением знаний о той или иной культуре в тот или иной период ее существования, которыми располагает историк семантики. Этимолог ограничен в своем поиске в том смысле, что искомая этимология должна непротиворечиво вписываться в реконструированную (пусть фрагментарно) систему культурных постулатов, мифологических связей, уже достоверно известных семантических зависимостей. Этимолог слишком “смелый”, с необузданным воображением, как бы это его свойство ни ценилось иной раз коллегами-профессионалами, сталкивается с риском безграничного умножения виртуальных культурных миров. Его же задача – не конструирование новых мыслимых вселенных (в том числе вселенных духа), но нахождение – в идеале – единственно оправданного, реального соответствия.

Таким образом, сама проблема отношений между поиском этимологий и реконструкцией мифологических представлений демонстрирует обоюдонаправленность их связей. Как ложная этимологизация может приводить к сложению “кабинетной мифологии”, так и неоправданные, предвзятые мифологические построения могут влечь за собою неверную этимологизацию при явном существовании иных возможностей этимологического истолкования слов.

Помня об этой взаимообусловленности, об обоюдонаправленности векторов, мы обратимся за иллюстрациями к известному труду Александра Николаевича Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу”¹.

Следует заметить, что Афанасьев, не будучи лингвистом и тем паче этимологом, в своих суждениях о принадлежности того или иного славянского слова тому или иному индоевропейскому корню опирается главным образом на известные ему этимологии, почерпнутые в разысканиях Я. Гримма, Пикте, Куна, Мюллера, Буслаева, Потепни и др., ныне во многом устаревшие. Но он нередко обнаруживает склонность к самостоятельному этимологизированию, в особенности если дело касается внутриславянских лексических и семантических корреспонденций; эти его собственные этимологические соображения обличают одновременно и тонкое языковое чутье и иной раз удивительную слепоту и предвзятость, весьма ощутимые уже в его время.

Афанасьев продолжает, но, надо сказать, уже в существенно измененном виде, со значительным смещением акцентов, мифо-этимологическую концепцию оксфордского профессора индолога Макса Мюллера, согласно которой миф рождается как следствие своеобразной “болезни языка” (disease of language): с развитием языка конкретный признак, положенный в основание описательного обозначения понятия, может стираться, мотивировка названия затемняется или забывается, вызываемые этим семантические сдвиги влекут за собою возникновение метафоры и мифа. Квинтэссенция такого подхода афористично выражена Шухардтом: “Вся мифология основывается в сущности на неправильном понимании тех или иных выражений языка”².

Теория Мюллера, разделяемая в общих чертах Афанасьевым, противостоит другой концепции – Гердера и Шеллинга, предшественником которых в данном моменте является Дж. Вико³, – концепции, исходящей из первичности мифа по отношению к метафоре, настаивающей на том, что, по выражению Э. Кассирера, “именно метафоричность слов считается лишь наследием, которое язык получил от мифа и которое он дает ему как бы в долг”⁴.

“Поэтические воззрения...” Афанасьева предоставляют немало возможностей проследить за тем, как излишнее доверие исследователя к языку при поливалентности лингвистических показаний влечет за собою “выявление” несуществовавших мифологических представлений и искажение реальных черт древнеславянского мирозерцания, а тем самым духовной культуры вообще.

* * *

Опасность ложных мифологических реконструкций кроется прежде всего в неверной трактовке семантической мотивированности того или иного слова – при том, что идентификация составляющих самой словообразовательной конструкции затруднений не вызывает. Объективной причиной превратного мифологизирования в подобных случаях становится относительная изолированность лексического факта, недостаточность параллельного языкового материала, который, будучи организованным на тех же ономастиче-

логических посылах, позволил бы скорректировать поверхностное понимание мотивированности данного конкретного слова.

Так, глагол *замолодеть*, *замолаживать*, с которого, согласно известному преданию, начался интерес к диалектному русскому слову у Даля, послужил для Афанасьева основой для констатации мифолого-метеорологического мотива “омоложения солнца”: “С весенним солнцем нераздельно понятие молодости; народные сказания изображают его в грозовой обстановке: оно к у п а е т с я в живой воде дождевых потоков, о ч и щ а е т с я в блеске молний, и просветление несет миру дары плодородия. Когда солнце закрывается белыми=летними облаками, оно, по народному выражению, *замолодело*” (ПВСП I, 188–189⁵). Восточно- и западно-славянские параллельные лексические данные позволяют считать, что в глаголе (*за*)*молодѣть* ‘покры(ва)ться тучей’ (СРНГ 10, 253; 18, 222) реализуется не мотив ‘омоложения, обновления’ (солнца), как то усматривается Афанасьевым, а иной семантический комплекс. В славянской метеорологической лексике весьма заметна связь понятий ‘пасмурный; туча; перемена погоды к ненастью’ с представлениями о скисании, брожении (молока, пива, теста). К затронутому случаю ср.: *замолаживать* курск., костр. ‘начинать бродить (о квасе, пиве и т.д.)’, ворон. ‘бурлить (о молодом квасе)’, яросл. ‘загнивать’, новгор. *молодбвина* ‘простокваша’, польск. диал. *młodzie* ‘дрожжи’, *potłodziny* ‘облака’, в.-луж. *rozmtoda* ‘закваска’. Ж.Ж. Варбот объясняет, что “значения ‘становиться сладким (о квасе); заволакиваться тучами; делаться пасмурным (о небе)’ являются производными от первичной семантики прилаг. **molъ(jь)* ‘незрелый, слабый’” (ЭССЯ 19, 157). Интереснейшая подборка диалектного лексического и фразеологического материала, относящегося к этой теме, сделана Т.В. Горячевой⁶ (рус. *квасится* ‘покрываться облаками’, *кислиться* ‘портиться (о погоде)’, польск. *kwaśne mleko*, *siadłe* (‘севшее’) *mleko* ‘облака’, влад. *тварь* ‘непогода, буря с громом и грозой’ при *творить* ‘растворять или разводить в жиже, замешивать (например, тесто)’, пск. *твóрево* ‘квашня’ и др.; к этому ср. еще: рус. диал. *мóзгнуть* ‘портиться, тухнуть, киснуть (о продуктах)’; ‘делаться пасмурною, сырою (о погоде)’ – СРНГ 18, 202). На уровне языковых манифестаций усмотрение сходства между метеорологическими и ферментационными явлениями выражается, кроме того, в славянском обозначении *туча*, праслав. **tq̑a*, которое обнаруживает этимологическое родство с др.-инд. *tanákti* ‘стягивает, заставляет сгуститься, свернуться’, ирл. *técht* ‘загустевший. свернувшийся’ (Фасмер IV, 129). Естественно ожидать, что семантическая связь ‘пасмурный; заволакиваться облаками’ (< ‘скисать, бродить’) – ‘молодой, незрелый’ пропорционально повторяется в коррелятивной смысловой паре, одним из компонентов которой является значение старости, дряхления. Сам Афанасьев (в другом месте и вне всякой связи с разбираемой здесь проблемой) приводит цитату из одного сборника XVIII в., в которой привлекающее нас редкое употребление глагола остается ему непо-

нятым и помечается вопросительным знаком: "...небо *дряхлуе*(?) – ведро будет..." (ПВСП I, 31). В словарях древнерусского языка глагол *дряхловати* объясняется как 'печалиться, скорбеть; слабость' (СлРЯ XI–XVII вв. 4, 367), 'печалиться, огорчаться; быть унылым, мрачным; (...чем-л.) сокрушаться, сожалеть (о чем-л.)' (ДРС III, 96). Отсюда для цитируемого Афанасьевым места как будто напрашивается значение 'хмуриться, пасмурнеть' (находящее аналоги в других славянских языках: продолжения праслав. **dręx(ъ)lъ(jь)*/ **dręsьlъ(jь)*/ **dręselъ(jь)*, **dręszьkъjь*, помимо прочего, несут семантику 'пасмурный, печальный, подавленный; 'тусклый, сумеречный' – ЭССЯ 5, 112–113). Но такое толкование противоречит приводимой Афанасьевым метеорологической примете: из контекста скорее ожидается значение 'разъясняться, освобождаться от облаков'. Случай не безупречно ясный, однако можно предположить, что глагол *дряхловать* как метеорологическое обозначение действительно значит 'проясняться (небу), распогоживаться' и составляет антонимическую пару с диалектным *замолодѣть* 'затянуться тучей', *замолáживать* 'пасмурнеть, клониться к ненастью' (см.: Даль² I, 604; СРНГ 10. 252; см. также ПВСП I, 370), которое имеет отчетливые ассоциации с обозначениями процессов брожения.

"Кабинетное" мифологизирование обычно сопряжено с неполнотой фактического материала, на который оно опирается; в частности, в разбираемых нами примерах – с ограниченностью наличествующих сведений о семантике диалектных слов. Однако, будучи увлеченным какой-либо мифологической ассоциацией, Афанасьев нередко склонен игнорировать имеющиеся уже и в его время данные диалектной лексической семантики.

Очаровавшись мифосемантической связью 'гром грозы' – 'грохот кузнечного молота', он с легкостью проецирует идею небесной кузницы (или гумна) и на ясное звездное небо: "Одинаковое впечатление, производимое на слух раскатами грома, стуком кузнечных молотов, мельничной толчеи и молотильных цепов, и мысль о наносимых ударах, соединяемая со всеми этими представлениями, сблизили их между собою и породили целый ряд баснословных сказаний. ...Русские поселяне видят небесный молотильный цеп в созвездии Плеяд или Ориона, как свидетельствует придаваемое им областное название *Кичига*, означающее: цеп и валёк" (ПВСП I, 288). Значения рус. диал. *кичйга* (*кичйги*) слишком многообразны ('вид цепа; валец для выколачивания белья; ограничивающая жердь по краю телеги для перевозки сена; телега без дна, дроги; отвальная доска сохи; соха; клюка, кочерга' и др. – СРНГ 13, 245–246), чтобы усматривать в наименовании созвездия реализацию идеи именно "небесной" молотыбы, обмоласта, как то обстоит у Афанасьева. Созвездия Ориона и Большой Медведицы носят также наименования рус. диал. *Коромысло*, *Коромыс*, *Коромысел*, *Коромысли*, *Коромыслица* – при богатом спектре значений у продолжений данного корня в русских го-

ворах: ‘рычаг; дышло плуга; жердь для скрепления снопов; приспособление для перевозки сена; двухколесная тележка для навоза’ и др. (СРНГ 14, 363–364). Во всяком случае название *Кичига*, *Кичиги* ‘созвездие Большая Медведица’ (сев.-рус., урал., сиб.) скорее мотивировано значением ‘телега’, ср. рус. диал. *Воз*, *Колесница*, *Колясочка*, *Арба* ‘созвездие Большой Медведицы’ (СРНГ 1, 269; 5, 14, 128, 224; донск. *Арба*, несомненно, представляет результат тюркского влияния, ср. гагауз. *араба* ‘созвездие Большой Медведицы’ – Севортян (1974), 164). Ср. также иные наименования созвездия Ориона: рус. диал. *Грабли*, *Грабельцы*, *Коряга*, *Костыль* (СРНГ 7, 105, 107; 15, 41, 85), мотивационно перекликающиеся с некоторыми упомянутыми значениями слова *кичига*, отличными от тех, которые привлекли внимание Афанасьева, демонстрирующего известную предвзятость в интерпретации диалектных лексических данных.

Вероятно, сходные причины (недостаточное внимание к фактам) нужно усматривать и в этимологизации Афанасьевым метеорологического термина *калинники*: “... в Вологодской губ. морозы называются *калинники* (от *калить*, *раскалять* – делать красным силою огня, *каленая стрела*)...” (ПВСП I, 583). Название *калинники* в русских говорах (северных, тверских, воронежских и др.) дается не любым морозам, а лишь ранним предосенним заморозкам; оно объясняется устойчивым связыванием первых утренников с днем поминовения св. муч. *Калиника*, 29 июля (11 августа н. ст.); “Пронеси Господи, Калиники морозом (туманом), а не морозом”⁷. Ассоциация с *калить* является вторичной, народно-этимологической (Фасмер II, 168).

Ложные мифологические построения могут иметь причиной простое непонимание реальности параллельной словообразовательной мотивации.

Например: “В числе других метафорических обозначений дождя стародавние предки наши уподобляли его и моче, испускаемой Перуном...” (ПВСП I, 640). Ср. др.-рус. *моча* ‘дождь, влага; дождливая погода’ (СлРЯ XI–XVII вв. 9, 280), рус. диал. (пск., твер., тул., ряз.) *мочá* ‘ненастная, сырая погода, дождь’ (СРНГ 18, 314), блр. диал. *моча* ‘дождливая погода’, с.-хорв. *тоџа* ‘сырая, дождливая погода’, словен. *tóџa*, словин. *t^hoџ* ‘грязная лужа после дождя; снег с дождем’ и под. (иные примеры у Афанасьева см. в ПВСП I, 670). Однако в подобных примерах, конечно, не нужно видеть никакой метафоры: и ‘моча, *uřina*’ и ‘дождь, дождливая погода’ в своих названиях получают одинаковую, параллельную мотивацию признаком ‘мокрый; влага’ (корень **mok-*, распространяемый суф. *-*j(a)*), ср. ряд других значений, реализующихся рефлексамии того же праслав. **toџa* (‘вода, влага; сырость; сырое, влажное место; болотистая низменность; кусок хлеба, смоченный в соусе; молоко; переваренная еда’ – ЭССЯ 19, 69–70). Чреватое “мифогенностью” уразумение дождя как грандиозного мочеиспускания (“Перуном”!) в славянских обстоятельствах скорее подталкивается уже суще-

ствующей словообразовательной омонимией, и в этом смысле рассматриваемый случай является прекрасной иллюстрацией к тезису Мюллера о языковых, “патолого-семантических” истоках мифологии (правда, здесь – мифологии чисто кабинетной): Афанасьев собственным примером демонстрирует срабатывание механизмов, описываемых облюбованною им мюллеровой теорией “disease of language”. Желание представить констатируемый мифологический “образ” в гармоничном соответствии с данными (в частности, с содержанием малых фольклорных жанров) подталкивает Афанасьева к неточному цитированию паремиологического текста с упоминанием Ильи, на которого в народном сознании частично перенесены функции языческого Перуна: “Илья, и л и (! – А.Ж.) олень в воду насцал” (ПВСП I, 671). Здесь *Илья* – прежде всего темпоральное обозначение с “почти” адвербиальной семантикой (‘на Ильин день’, ‘на Илью’), ср.: “На Ильин день олень копыто обмочил: вода холодна” (Даль² II, 41). Синтаксическое отождествление имен *Илья* и *олень* вряд ли можно считать филологически корректным. Развитие аргументации в защиту мифологического “тождества” идей ‘дождь’ и ‘моча’ находится у Афанасьева тремя десятками страниц спустя: “...*пурить* – мочиться, *пура* – засцыха, *пырка* – мужской детородный член и *пурга* – мятель, вьюга, ветер с дождем” (ПВСП I, 672). Однако эта семантическая “параллель” не выдерживает никакой критики. Вряд ли слово *пырка* ‘мужской член’ связано с обозначениями мочеиспускания. Скорее здесь нужно видеть, вслед за Фасмером, производное от *пырять/пырнуть* ‘тыкать/ткнуть’, имеющее в виду иную функцию органа (Фасмер III, 420). Совсем не связано с этой лексикой слово *пурга*, пришедшее в литературный язык из северновеликорусских говоров: оно заимствовано из финно-угорских языков, ср. карел. *purgu*, фин. *purku* ‘пурга, метель’ (Там же, 408).

В связи с тонкостями словообразовательно-мотивационных отношений заслуживает анализа следующий пассаж: “Согласно с указанными лингвистическими данными, облака представлялись небесными одеждами...” (ПВСП I, 681). Это одно из слишком “далеких”, прекраснотдушных мифопоэтических утверждений, коими так богато исследование Афанасьева. В пересечении значений ‘облако’ и ‘одежда, о б л а ч е н и е’ и их лексических манифестаций вовсе не непременно нужно видеть проявление (“обломки”) древней метафорики, на чем во многочисленных аналогичных случаях неизменно настаивает автор “Поэтических воззрений...”. В конце концов, метафорическое осмысление может быть и в т о р и ч н ы м, когда одно из имеющихся ближайшеродственных и словообразовательно п а р а л л е л ь н ы х обозначений начинает восприниматься как семантически исходное, первичное, по отношению к остальным, не будучи таковым. И значение ‘облако’ и значение ‘одежда, покров’ в разбираемом случае (слав. **obvolcati*, **obvolko*, **obvolčenyje*) параллельно выводимы из глагольной семантики ‘тянуть, натягивать’ (> ‘закрывать, покрывать’) (ср. *на небо натянуло облака*, ср. также упо-

минавшуюся выше этимологию слова *туча*), тогда как Афанасьев, вольно или невольно, подталкивает к мысли о том, что слово, у же обозначающее ‘одежду’ и само как бы утратившее внутреннюю форму, потерявшее обязательную “прочитаемость” его словообразовательной мотивировки, было использовано в производной семантической функции – применительно к облачному слою, как то случилось (существенно позднее!) со словами вроде *покров*, *пелена* ‘облака, туман; мрак’, “поэтичность”, метафорическая вторичность которых, однако, не устранена в нашем языковом сознании даже довольно долгим уже их употреблением. Тем не менее некоторые диалектные факты, правда, требующие иного понимания, дают возможность судить о косвенном пересечении семантических сфер ‘облака, тучи’ и ‘одежда’, точнее, ‘рванина, лоскутья, лохмотья, отрепья, клочья’ (рус. диал. на территории Мордовии *лухманить* ‘заволакиваться тучами, облаками (о небе)’ при гипотетическом значении *‘лохмотья’ у слова *лухман*)⁸, то есть все-таки близость, но при существенно иной образной перспективе.

К наиболее обычным у Афанасьева нужно отнести тот тип порождения необоснованных мифологических мотивов при отталкивании от языковых фактов, который имеет своей причиной неверные формальные отождествления, возможные благодаря недостаточной осведомленности автора в закономерностях фонетического развития славянских языков.

Например: «...наше *соловей* = *славий* происходит от *слово* = *слава*, почему “вещий” Боян (певец) называется в *Слове о полку “соловьем старого времени”*...» (ПВСП I, 301). Сближение этих слов основано лишь на фонетическом подобии и не оправдывается их этимологическим анализом (Фасмер III, 711, 712). Характеристика соловья как “вещей птицы”, находимая у Афанасьева, Буслаева⁹ и др., объясняется, пожалуй, лишь этим поспешным этимологическим уравниванием лексем *соловей* – *слово* (*слава*) и явно избыточна: в средневековой символической системе, как и сейчас, соловей был скорее образом искусного певца, сладкопевца¹⁰. В обширном и тщательнейшем компендиуме А.В. Гурь¹¹ нет никаких упоминаний о “вещем” характере соловья, если, конечно, не включать в их число календарные приметы стандартного склада (соловьиное пение до появления зелени грозит неурожаем).

Подобный же случай: “...солнце... представлялось... прядущим из себя золотые нити, – какое представление отозвалось и в языке: *пряжа* и *пряжити* – поджаривать на сковороде...” (ПВСП I, 222). Отождествление этих слов этимологически совершенно не оправданно и выступает наглядным образчиком кабинетного мифостроительства, когда “устанавливаются” эффектные семантические связи и “реконструируются” мифопоэтические образы, не находящие соответствий в реальном фольклорном материале, – потому лишь, что их автор не слишком искушен в процедурах идентификационного анализа лингвистических данных. Уже сопоставление глагольных форм *пряду* (к *пряжа*) и *прягу* (к *пряжить*) показало бы этимологическую не-

связанность приводимых Афанасьевым лексем (что, впрочем, с добросовестностью признается самим автором ПВСП в позднейших поправках: см. III, 782).

Фонетические натяжки имеются и в следующем афанасьевском объяснении: «В Слове о полку сказано: “и скочи *босымъ влъкомъ*”...: *босый*, вместо постоянного эпитета *серый* (волк), вероятно, фонетически измененная форма слова *бусый* (сравни: *сухой* и *сохнутъ* и мн. др.) – *серый*...» (ПВСП I, 739). Оставим в стороне ложную фонетическую параллель в сопрягаемых Афанасьевым словах *бусый* – *босый* апофонической паре *сухой* : *сохнутъ*. Истолкование выражения *босой волк* встречает определенные трудности. С одной стороны, для него привлекаются древнерусские и диалектные формы с -у- в корне: *бусъ* ‘пыль, чернота’, *бусѣти* ‘темнеть, чернеть’ (СлРЯ XI–XVII вв. 1, 358–359; прилагательное *бусувъ* в выражении *бусуви врани* ‘серые(?) вороны’ “Слова о полку Игореве” может быть, в конце концов, результатом описки с перестановкой гласных в соседних слогах), сев.-рус., сиб., *бўсий*, *бусой* ‘серый, пепельный, дымчатый’, *бусовѣтъ* ‘синеть, се-реть; темнеть чернеть’, арханг. ‘менять рыжеватый цвет на серо-голубой (о белке)’, *бусовой* ‘серо-синеватый; седой; грязный’ и др. (СРНГ 3, 302–307; прилагательное *бусый* ‘босой’ иллюстрируется лишь диалектным выражением *на бусу ногу* и, несомненно, благодаря благодаря ассимиляции соседствующих гласных). Эти слова имеют старое, хотя и не слишком надежное, объяснение как заимствование из тюркских языков: тюрк. *boz*, *büz* и др. ‘серый’; ‘пепельный’; ‘бледный’ и т.д. (Севортян (1978), 171–173); допускается также развитие цветовой семантики из значений ‘плесень; налет; пыль; туман, морось’ (примеры на эти значения см. в указ. вып. СРНГ), слова с которыми относят к тому же источнику (Фасмер I, 251). В таком случае *босой* (волк) – ‘серый’. С другой стороны, *босым зверем*, *босым мужиком* в охотничьем промысловом арго зовут медведя (например, в прозе Юрия Коваля), и эти выражения являются шутливо-эвфемистическими описательными обозначениями животного, прямое название которого табуируется по суеверным причинам. Указания на манеру ходить, на “походку” обычны в эвфемистических названиях медведя (*косолапый*, *топтыгин* и др., ср. мотив хромоты в сюжете сказки “Медведь на липовой ноге”), волка (*хромой*. болг. диал. *куцалан* ‘хромоногий’; у славян распространен мифологический мотив увечности волка¹²; с другой стороны, волк, хватая ч е р т а. пытающегося спастись на дереве, делает его б е с п я т ы м, ср. наименование нечистой силы *анчутка беспятый*). Прилагательное *босой* является также производным для кличек собаки (популярное в северных и северо-западных русских говорах собачье прозвище *Боско*, в некоторых местах употребляемое и как нарицательное название собаки, специально кобеля – Арханг. словарь 2, 88; ср. еще олонекц. и псков. *боскоеды* – насмешливое прозвище жителей тех или иных мест, о которых рассказывают анекдот про то, что они по недоумию вместо зайца съели собственную собаку – СРНГ 3, 124), кошки (пск. *Босый* кличка кота –

Псков. словарь 2, 131); ср. еще: новгор. *Босы́ня* кличка животного (какого?) (Новг. словарь 1, 79). Правда, можно подозревать, что большинство наименований (кличек) животных *босыми* относится к особям с отличным окрасом лап (‘белоногий’ и под.).

Афанасьев, воззрения которого подвержены значительному влиянию фактов древнеиндийской мифопоэтической картины, воспринятых им от Куна, Мюллера и др., излишне склонен распространять ее даже мелкие, но характерные особенности на все отдельные индоевропейские этнокультурные традиции и делать из этого чересчур далекие выводы. Представление туч небесными коровами и дождя молоком составляет очень яркую черту древнеиндийской мифологической картины мира. Славянские данные свидетельствуют о том, что и у славян существовали сходные представления, что показано в работах Н.И. Толстого; он оценил эти суждения Афанасьева, в распоряжении которого еще не было тех фольклорных данных, которыми мы располагаем сейчас, “прозорливыми”¹³. Однако при очевидной нехватке собственно славянских фактов, имевшихся у Афанасьева, он склонен искать аргументацию в этимологиях, которые в настоящее время представляются ошибочными: “Слово *дождь*... имеет корнем санскр. *duh...* = *доить*...” (ПВСП I, 665). В поддержку этимологии, возводящей слав. **dъždъ* ‘дождь’ к индоевропейскому корню **dheugh-* со значением ‘доить’, в последние сорок лет высказывался, пожалуй, один лишь В.И. Абаев: «повидимому... связано с мифологическими представлениями о дожде как “молоке” небесных “коров”» (Абаев I, 372). Слово это, не имеющее несомненных индоевропейских соответствий, до сих пор удовлетворительно не объяснено. Этимология Вайана и Трубецкого¹⁴, которая выводит слав. **dъždъ* из индоевроп. ***dus-dju-* ‘плохое небо, плохой день’, признается не обладающей достаточной убедительностью прежде всего по семантико-типологическим причинам: восприятие дождя как плохой погоды присуще современному, а не мифологическому мировидению, тогда как других, кроме предполагаемого в славянском, древних названий дождя, мотивированных негативной его оценкой, в общем, не известно; архаическому земледельческому сознанию скорее свойственно оценивать дождь как благодатное природное явление (ср. как контр-пример др.-инд. *dur-dina* ‘дождь; ненастье, буря’ – буквально ‘плохой день’; стбит, однако, обратить внимание на то, что слово обозначает не просто дождь как таковой, но скорее одновременно сырую и ветреную погоду, бурю). О.Н. Трубачев, не реконструируя производящего для **dъždъ* слова, считает название дождя девербативом – дериватом от глагола со значением ‘лить (определенным образом: моросить или под.)’, не исключая звукоподражательных моментов в его возникновении, ср. лит. *duzgėti, duzgėnti* ‘шуметь, гудеть; жужжать; стучать’ (ЭССЯ 5, 195–197¹⁵).

Лексика других индоевропейских языков, сопоставляемая Афанасьевым (I, 665) со славянским словом, не обнаруживает этимологического единства. Германские слова (др.-исл. *dagg*, др.-англ. *dēaw*, др.-в.-нем.

той 'роса' и др.) в конечном счете восходят к индоевроп. **dheu-* / **dho-* 'дуть; испаряться, дымиться, клубиться' (к различным суффиксальным вариантам которого, помимо прочего, относятся и слав. **duti* 'дуть' **duxъ* 'дух, запах', **duhati* 'дышать', **dyтъ* 'дым' и мн. др.). Древнеиндийские же слова *dôha* 'доение; молоко', *dugdâ* 'молоко' и др. продолжают отличную основу – индоевроп. **dheugh-* 'давать молоко'¹⁶.

Во времена Афанасьева неразработанность семантической мотивированности приводила к появлению этимологий красных, благородно-привлекательных, подкупающих лестных для нас содержанием и "открывающих" восхитительные мифологические глубины, но типологически совершенно не оправданных: "Дѣва (от санскр. *div*, по закону поднятия звука *i* в долгое *e* или ѣ) означает: светлая, блистающая, чистая, а позднее непорочная = девственная; в санскрите *Déwa* (= *Дива* наших старинных памятников) – небесное божество. Древнейшее значение этого слова, затемнившееся с течением времени, было подновлено постоянным эпитетом: *красная*. Согласно женскому олицетворению Зори и ее чистейшему блеску, она называется в заговорах "красною девицей", нередко даже без указания на ее нарицательное имя. Нетленная пелена девы-Солнца (= утренней или вечерней зори), спасающая от всяких бед и недугов, в понятиях двоеверного народа отождествилась с *покровом пресв. Богородицы*" и т.д. (ПВСП I, 225). При всей "возвышенности" и притягательности реферируемой Афанасьевым этимологии слова *дева*, связывающей его с обозначением 'божества' (др.-инд. *dēvī* 'богиня', литов. *diēvas* 'бог' и т.д.), она давно уже признана несостоятельной¹⁷, хотя повторялась и позже (например, Розвадовским, см. у Фасмера).

По-видимому, к разновидности "облагороживающих" наивноэтимологических сопоставлений, чреватых бездонной мифологичностью, следует отнести и усмотрение родства обозначений 'огня' и 'бога' в следующем контексте: «... в малорос. языке огонь обозначается словом *богач*, в котором г. Буслаев подозревает отечественную форму (сын бога)...» (ПВСП I, 193). Кроме украинского (*багáття* 'костер; жар', диал. *бгачье*, *багáч*, *бгачь* 'огонь'), слово известно русскому (дон. *багáтье* 'огонь': "более уптр. об огне еще не вырубленном или тлеющемся под пеплом" – Даль² I, 35) и белорусскому (*багáцце* 'огонь'). Связь с *богатый* (и, далее, с *бог*; Потенбня, развивающий эту этимологию, полагает в ее основе представление о превращении жара в золото) не исключается с безусловностью (хотя довольно затруднительно видеть в слове *богач* "сына бога", ср. в противоположность ему *божич*, с.-хорв. *Божий* 'Рождество', патронимичность которых выражена притяжательным суффиксом *-*itjъ*), однако с большим основанием ищется родство этого слова с праслав. **bagati*, **bažati* 'жаждать, сильно желать', а дальше – с греч. *φούω* 'жарить, поджаривать', др.-в.-нем. *bahhan*, др.-англ. *basan* 'печь, жарить' (с предполагаемой семантической эволюцией 'жарить-жечь' > 'горячо желать, жаждать', ср. *гореть желанием, пылать*.

вспыхнуло желание, зажечься желанием, жаждать, сохнуть по ком-л. и под.; ЭССЯ I, 124). А.В. Десницкая непосредственный источник рус. *багáтье*, укр. *багáття* видит в балкано-романской форме **focacia*, **focasca* ‘огонь’ > ‘лепешка, испеченная на открытом огне’ (< лат. *focus* ‘очаг’), к значению ‘лепешка’ ср. рус. диал. *богáтье* ‘свежий хлеб (из зерна нового урожая)’¹⁸; однако *богáтье* ‘хлеб’ М. Фасмер отделяет от *багаття*, *багацце* ‘огонь’ и склонен связывать с **ъbožъje*, укр. *збіжжя* ‘хлеб, урожай’, далее, естественно, к **bog-*, **bogat-* (Фасмер I, 183), с чем скорее, пожалуй, следует согласиться, поскольку семантического признака “огненности” в слав. **ъbožъje* все-таки не ощущается.

Завершая этот краткий обзор случаев выведения Афанасьевым фрагментов древнеславянской мифологической картины из ложноэтимологических посылок, коснемся его этимологии одного из наиболее трудных славянских теонимов – *Волос/Велес*: «...обе формы *Волос* и *Велес* легко могут быть объяснены... санскр. корнем *vr, var...* и буквально означают бога-облачителя, который покрывает небо дождевыми тучами...» (ПВСП I, 694–695). Об усмотрении у Афанасьева в имени Волоса той же индоевропейской базы, которая лежит в конце концов в основе славянского названия облака, тучи (**obvolko*; < ‘тянуть, натягивать’), см. ПВСП I, 680–681 (см. также у нас выше, пример с афанасьевской параллелизацией ‘облако’ – ‘одежда’). Афанасьев весьма последователен в своих пристрастиях к “метеорологическим” объяснениям. Однако в случае с теонимом *Велес/Veles* они недостаточно убедительны: атмосферные функции у Велеса отмечаются весьма редко (если, конечно, не принимать во внимание вторичные и очень далекие моменты, вроде замены у сербов языческого Велеса в функции покровителя домашнего скота христианским святым Савой, который по народным представлениям одновременно является предводителем градоносных туч, или параллелизм имен Волоса и громовержца Ильи в русских названиях пожиальной бороды, по существу, единственное и не очень надежное свидетельство о наличии у Волоса/Велеса атмосферической функции – “Сказание о построении града Ярославля” в записках ярославского епископа Самуила от 1781 г.: “невернии сии человецы моли слезно своего *Волоса*, да низведет дождь на землю”¹⁹). Скорее наоборот: в современных трактовках Велес/Волос противостоит (в сюжете так называемого “основного мифа”) Перуну, метеорологическими функциями как раз отягощенному. Можно констатировать, что происхождение теонима *Волос/Велес* до сих пор окончательно не выяснено, более того, похоже, что его поиски, в последние десятилетия весьма интенсивные, с точки зрения традиционных путей и приемов этимологизации в известном смысле заходят в тупик. Причин сложившейся ситуации множество. Этимология имен собственных, и в особенности сакаральных, сплошь и рядом сталкивается с тем, что в этой языковой области стандартные, находимые сравнительно-исторической лингвистикой законы языкового развития не действуют или действуют со значительными ограничениями и отклонениями. Реконструкция мифологи-

ческого образа Волоса, начальной семантики его имени и даже праславянской формы последнего исключительно непроста. Вот лишь некоторые важные проблемы, которые нужно иметь в виду при этимологизации этого теонима: (1) дублетность имен *Велес* и *Волос* и – при этом – осязательно различный характер контекстов, в которых они употребляются (например, эпитет *скотий бог* сопровождается только второе); (2) “полногласность” чешской параллели *veles* ‘нечистый дух, дьявол, черт’, южнославянских топонимов с основой *Велес*-(*Велес*, *Велесница*, *Велестово*), которые не могут восходить к обычно восстанавливаемой праформе **velsъ*, объясняющей, строго говоря, только восточнославянские формы; (3) множественность трудно совместимых в одном носителе вскрываемых современным анализом функций языческого божества: для его “компетенций” характерны не только патронаж над домашними животными, но и покровительство имущественно-торговым отношениям (что делает Волоса, в противопоставлении Перуну греко-русских договоров, богу – покровителю княжеской дружины, демократическим богом всей остальной Руси); связь с потусторонним миром, пастбищем душ предков (ср. лит. *vėlnias* ‘черт, дьявол, бес’, лтш. *Vels* и др. – лит. *veliónis* ‘покойник’, *vėlinės*, лтш. *Velu laiks* ‘день поминовения мертвых’ и др.); влияние на плодородие (ср. его имя в терминологии ритуалов урожайного цикла – *Волосова борода* и проч.); возможная связь с духовной деятельностью, поэтическим творчеством (“внучатость” вещего Бояна по отношению к Велесу; слав. **vel-* сближается Якобсоном с др.-ирл. *file* ‘поэт’ < ‘жрец, гадатель’); ср. еще глухую связь Волоса с культом медведя, что дало В. Живанчевичу основание утверждать о первоначально зверином облике Волоса, представления о Волосе как змее, драконе, его предполагаемую связь с годовым циклом, новогодним ритуалом и др. Все это наталкивает на мысль о полигенезе образа Волоса/Велеса, как, возможно, и его имени, а не о позднейших локальных вариациях единого в своих истоках мифологического персонажа, подобно тому как позже фактически полигенетичными оказываются в народных представлениях локальных традиций образы важнейших христианских святых – Георгия, Николы, Ильи и др. В этом случае *скотий бог* – это функция лишь одной из “предыпостасей” контаминированного Волоса/Велеса. В сущности, о том же могут свидетельствовать множественные и нередко удивительным образом фактически сосуществующие у одних и тех же авторов обращения к разным (но в их числе и омонимичным!) индоевропейским корневым реконструкциям при этимологическом объяснении самого теонима: **uelk-* ‘волос’ (*волос*...); **uolt-* ‘растительность’ (*волоть* ‘колос, метелка, растительный пучок’, нем. *Wald* ‘лес’...); **uel-* ‘видеть’ (ср. др.-ирл. *fili* ‘провидец, поэт’...); **uel-* ‘желать’ (ср. рус. *велеть, воля; володеть, власть*...); **uel-* ‘губить’ (ср. лит. *vėlės* ‘души умерших’, др.-англ. *wæl* ‘поле битвы’). др.-исл. *Valholl* ‘Валгалла, обиталище мертвых воинов’...) и т.д.²⁰ Возможности этимологического поиска в данном случае исключительно велики, и по причинам чрезвычайной широты открывающихся возмож-

ностей интерпретации от любого сделанного в этом направлении допущения просто жалко отказываться. По-видимому, именно такие случаи и способствовали становлению приобретающего “права гражданства” в современной этимологической науке постулата о допустимости множественной этимологии. Слово в данной концепции, разрабатываемой на славянском и индоевропейском материале прежде всего В.Н. Топоровым, рассматривается как аналог культурным фактам или концептам, для реконструкции которых возможность полигенеза вовсе не представляет чего-то невероятного²¹. Но как бы то ни было, поиски Афанасьевым “метеорологических” истоков образа Волоса/Велеса кажутся несомнительными.

* * *

Менее всего мы задавались здесь целью выставить наружу какие-либо ошибки или разоблачить “непригодность” методов мифологической и культурной реконструкции через язык, которыми пользовался А.Н. Афанасьев в своем знаменитом труде. Скорее напротив: Афанасьев был одним из первых в русской науке, кто по достоинству оценил показательность лингвистических данных в подобных разысканиях и заложил основы комплексного анализа этнографического, фольклорного и языкового материала для восстановления целостной (насколько это возможно) системы мирозерцания древнего человека. И если не все конкретные суждения Афанасьева о мотивированности того или иного имени, о мифологических истоках того или иного языкового образа, о языковых причинах того или иного мифологического мотива сохраняют свою объяснительную силу до сих пор, то в этом не столько недостатки научного подхода, исповедовавшегося Афанасьевым, его учителями и современниками, сколько заслуга следующих поколений историков языка и культуры, обладающих несравненно ббльшими возможностями (хотя бы по части полноты источников) и извлекающих необходимые уроки из опыта предшественников. Настоящие заметки вызваны желанием показать те значительные сложности, которые встают перед исследователем, обращающимся к данным языка (лексики и лексической семантики, этимологии, семантической типологии) в целях постижения разных сторон традиционной культуры, в том числе древнейших мифологических воззрений.

Вместе с тем наивная (ложная) этимология и сама по себе, как феномен расхожего или же исследовательского сознания, представляет научный интерес, в том числе специально лингвистический. Дело в том, что в явлениях ложной этимологии срабатывают определенные воззренческие и культурные стереотипы, и как их действие, так и круг непосредственных ложноэтимологических ассоциаций заслуживают особого анализа. Что же касается “кабинетной мифологии”, то и ее тоже можно и должно рассматривать как факт культуры, правда, культуры поздней, изощренной, “испорченной” и очевидно периферийной.

Примечания

- * Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РГНФ (№ 96-04-06015).
- ¹ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I–III. М., 1994. [Репринтное воспроизведение издания: М., 1865–1869]. Далее сокращенно: ПВСП.
 - ² *Шухардт Г.* Заметки о языке, мышлении и общем языкознании // *Г. Шухардт. Избранные статьи по языкознанию.* М., 1950, 239. Краткую и умную характеристику теории М. Мюллера см. у Э. Тэйлора в его знаменитой книге “Первобытная культура” (М., 1939, 214–215).
 - ³ *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1995, 15, 23.
 - ⁴ *Кассирер Э.* Сила метафоры // *Теория метафоры.* М., 1990, 33–34.
 - ⁵ В цитатах из ПВСП мы заменяем разрядку, которую автор использует для выделения разбираемых лексем, курсивом, сохраняя ее, однако, в случаях эфатического усиления.
 - ⁶ *Горячева Т.В.* К изучению славянской метеорологической терминологии // *Этимология* 1984. М., 1986, 43–49.
 - ⁷ СРНГ 12, 357; *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. I. Всенародный месяцеслов. СПб., 1901, 393.
 - ⁸ *Горячева Т.В.* К семантике и этимологии славянских метеорологических и астрономических терминов // *Этимология* 1988–1990. М., 1993, 39–40.
 - ⁹ *Буслаев Ф.И.* [Рец. на:] *Миллер О.Ф.* Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1870 // *ЖМНП*, 1871, апрель, 231.
 - ¹⁰ Энциклопедия “Слова о полку Игореве”. Т. 5. СПб., 1995, 27.
 - ¹¹ *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1977.
 - ¹² Там же, 158.
 - ¹³ *Толстой Н.И.* Еще раз о теме “тучи – говьяда, дождь – молоко” // *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал.* М., 1994, 3.
 - ¹⁴ Она повторяется в: *Machek*² 116; *Słownik prastowiański* V, 195–196; *Мартынов В.В.* Балто-ирано-славянские языковые отношения и глоттогенез славян // *Балто-славянские исследования* 1980. М., 1981, 20; *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Кн. I, II. Тбилиси. 1984, 680, 780.
 - ¹⁵ Вслед за: *Brückner*, 88; ср. еще: *Kořinek J.M.* Studie z oblasti onomatopoeie. Praha, 1934, 132–133; *Аникин А.Е.* Этимология и балто-славянское лексическое сравнение в праславянской лексикографии. Материалы для Балто-славянского словаря. Вып. 1 (Пробный). А-Е. Новосибирск, 1994, 323–325. где констатируется “практически полное отсутствие отрицательных коннотаций в семантике *d[ъdъzъ]” и находится целесообразным соотносить анализируемое славянское слово с мифопоэтической сферой, – в частности, с ритуалами вызывания дождя, в вербальном компоненте которых отчетливы звукоподражательный мотивы, ср. ю.-слав. **dodola* : лит. *dundūlis* ‘гром’ и проч.
 - ¹⁶ *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Указ. соч., 569.
 - ¹⁷ Подробнее см.: *Фасмер* I, 491; ЭССЯ 5, 18; *Трубачев.* Терм. родства, 114–116.
 - ¹⁸ *Десницкая А.В.* О балканских элементах в русской народно-обрядовой лексике. (К вопросу о раннеисторических связях восточных славян с балканским

- ареалом) // *Десницкая А.В.* Сравнительное языкознание и история языков. М., 1984, 336–338.
- 19 См.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974, 61.
- 20 О *Волосе/Велесе* см. еще (из огромной литературы): *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М., 1965; *Jakobson R.* The Slavic god Veles and his Indo-European cognates // *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani.* Torino, 1969; *Живанчевич В.* “Волос–Велес” – славянское териоморфного происхождения // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, VIII. М., 1970; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1973; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования... гл. 2; *Moszyński L.* Kierunki zmian semantycznych prasłowiańskich apelatywów określających przedchrześcijańskich czarowników // *Philologia slavica.* К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993, 105–106; *Топоров В.Н.* Боги // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Т. 1. М., 1995. 210–211; *Он же.* Предистория литературы у славян. Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998.
- 21 Ср.: *Топоров В.Н.* О некоторых теоретических аспектах этимологии // *Этимология* 1984. М., 1986.

А.А. Калашников

ПОЛЬСКИЕ ЭТИМОЛОГИИ. II*

tmienić się

В говорах северной Польши отмечен глагол *tmienić się*. Он зафиксирован в мальборкском диалекте – *tmieńić się* ‘рябить, мелькать’: *Tmienia mi się v ośach*¹. Встречается он и в хелминских и добжинских говорах – *tmienić się* ‘отливать, переливаться (красками, цветами)’: *tmieni się* (Дульск; Семонь; Maciejewski. Chełm.-dobrz. 41). Учитывая идентичность значения этого глагола и значения глагола *mienić się*, представленного в литературном польском языке, можно думать, что перед нами – один из случаев переразложения морфемной структуры в словах с префиксом *ot-*, т.е. *otmienić się* → *tmienić się*. Разница в виде глаголов в данном случае не может считаться существенной: значение несовершенного вида у рассматриваемой диалектной формы вполне может

* Предыдущая статья этой серии помещена в томе “Этимология. 1994–1996”. М., 1997.