

Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»

В. И. КОВАЛЬ

**ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ФРАЗЕОЛОГИЯ:
ДЕРИВАЦИОННО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Гомель
ГГУ им. Ф. Скорины
2025

УДК 811.161:398.3(=161)

Коваль, В. И.

Востоčnoславянская фразеология: деривационно-семантический аспект / В. И. Коваль ; Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2025. – 210 с.

ISBN 978-985-32-0140-6

Монография посвящена рассмотрению фразеологических единиц восточнославянских языков с точки зрения закономерностей их образования и формирования семантики. В издании выявляются устойчивые словосочетания, образованные на лексической основе в результате расширения семантики одного из компонентов и перифразирования, а также возникшие в процессе образного переосмысления свободных словосочетаний и в результате «свертывания» пословиц и текстов. Охарактеризованы текстообразующий потенциал фразеологизмов и визуализация как способ выявления их внутренней формы.

Адресуется научным работникам, преподавателям вузов и студентам-филологам.

Илл. 20; Библиогр.: 326 назв.

Рекомендовано к изданию научно-техническим советом
учреждения образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»

Рецензенты:

профессор кафедры белорусского языка учреждения образования
«Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины»,
доктор филологических наук, профессор О. А. Лещинская;
профессор кафедры белорусской и русской филологии
учреждения образования «Мозырский государственный
педагогический университет имени И. П. Шамякина»,
доктор филологических наук, профессор С. Б. Кураш

ISBN 978-985-32-0140-6

© Коваль В. И., 2025

© Учреждение образования «Гомельский
государственный университет
имени Франциска Скорины», 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора.....	5
1 Фразеологизация на лексической основе.....	12
1.1 Фразеологизмы с компонентами, реализующими связанное значение.....	12
1.1.1 <i>Красный угол и красный уголок</i>	13
1.1.2 <i>Вакцинный туризм и пижамная вечеринка</i>	16
1.1.3 <i>Умные города и «умные» снаряды</i>	20
1.1.4 <i>Нигерийские письма: интернет-аферы недавнего прошлого</i>	25
1.1.5 <i>Заклятый враг, заклѳтый друг и заклѳтая подруга</i> ..	30
1.1.6 <i>Кровные узы и кровная месть</i>	39
Отступление 1. Явление детерминологизации.....	43
1.1.7 <i>Цифровая амнезия, или «Гугл-эффект»</i>	44
1.1.8 <i>Черная дыра</i>	48
1.2 Фразеологизмы перифрастического типа	52
1.2.1 <i>Ятисѳ на воду</i>	53
1.2.2 <i>Забросить чепец через мельницу</i>	57
1.2.3 <i>Бороться с империализмом и обличать империализм</i> ..	62
1.2.4 <i>Показать кузькину мать</i>	69
1.2.5 <i>Тещин язык</i>	73
1.2.6 Рус. <i>окуней ловить</i> , бел. <i>акуні вудзіць</i> , укр. <i>ловити окуні</i>	77
1.2.7 Рус. <i>как заяц под бороной</i> , бел. <i>як верабей у веніку</i> , укр. <i>як миша під віником</i>	81
2 Фразеологизация на синтаксической основе.....	87
2.1 Фразеологизация свободных словосочетаний.....	87
2.1.1 <i>Потемкинские деревни</i>	87
2.1.2 <i>Бесплодная смоковница и фиговый листок</i>	92
2.1.3 <i>Чесать пятки</i>	94
Отступление 2. Явление десакрализации.....	100
2.1.4 <i>Перемывать косточки и перепекать младенца</i>	100
2.1.5 <i>Вот где собака зарыта</i>	105
2.1.6 <i>Гадать на кофейной гуще</i>	110
2.1.7 <i>Бросать слова на ветер</i>	112
2.1.8 <i>Толочь воду в ступе</i>	117
2.1.9 Рус. <i>мять траву</i> и укр. <i>топтати ряст</i>	118
2.1.10 Рус. <i>посадить под корыто</i> , бел. <i>пасаdзіць пад карыта</i> , укр. <i>під корито підвернути</i>	122

2.1.11 Бел. <i>спаць у шапку</i>	126
2.1.12 Укр. <i>колупати піч</i>	128
2.2 Фразеологизация на основе «конденсации» текста	135
2.2.1 <i>Искать черную кошку в темной комнате: вопрос</i> об авторстве	136
2.2.2 <i>Человек в футляре</i>	143
2.2.3 <i>Мертвые души</i>	145
2.2.4 <i>Чижика съел</i>	147
2.2.5 <i>Плач Ярославны</i>	150
2.2.6 <i>Суп (каша) из топора</i>	155
3 Текстобразующий потенциал фразеологизмов	162
3.1 <i>Допиться до чертиков</i>	162
3.2 <i>Мыши кота погребают</i>	168
4 Визуализация как способ выражения внутренней формы фразеологизмов и паремий	176
Список использованных источников.....	187

ОТ АВТОРА

Фразеологические единицы (фразеологизмы, фраземы) изучаются в различных аспектах, среди которых важное место занимает деривационно-семантический подход, предполагающий не только выявление деривационной (производящей) базы того или иного фразеологизма, но и учет тех семантических процессов, которые в итоге сформировали целостное значение фразеологической единицы.

Долгое время, однако, во фразеологии господствовало мнение, согласно которому деривационными «прототипами» всех фразеологизмов (во всяком случае, их подавляющего большинства) являются эквивалентные свободные, то есть «переменные», нефразеологические словосочетания. Задача фразеологов в таком случае сводилась лишь к поиску и обоснованию «смысловой цепочки» на пути преобразования свободного словосочетания в несвободное, фразеологическое. Подобное понимание фразеологической деривации не лишено оснований, поскольку очень многие фразеологизмы действительно возникли в результате образного (как правило, метафорического) переосмысления свободных словосочетаний (рус. *стреляный воробей* ‘опытный, бывалый человек’, *подливать масло в огонь* ‘обострять, усугублять какие-либо неприязненные отношения’, *перемывать косточки* ‘злословить, сплетничать, судачить о ком-либо’ и мн. др.). Кроме того, изначально постулируемая формальная соотнесенность фразеологизмов со свободными словосочетаниями постоянно «подталкивает» исследователей фразеологических единиц к анализу по принципу «наименьшего сопротивления», который предполагает в любом случае обнаружить омонимичное свободное словосочетание, ставшее деривационным «прототипом» рассматриваемого фразеологизма. В результате возникает явление множественной мотивации, при которой происхождение фразеологизма может связываться разными деривационными базами. Выразительным примером такой интерпретации устойчивых словосочетаний может служить трактовка фразеологизма *собаку съел* ‘кто-либо является знатоком чего-либо, имеет богатый опыт в чем-либо’: авторы четырех из восьми существующих историко-этимологических версий указывают на связь этого фразеологизма со свободным сочетанием слов, описывающим ситуацию реального съедения мяса собаки [23, с. 651–652].

Очевидно, что наибольшие трудности вызывает деривационный анализ именно таких – немотивированных – фразеологических единиц, имеющих «затемненную» или вовсе «темную, скрытую»

внутреннюю форму. Получение объективного результата в таком случае возможно при соблюдении нескольких условий: а) учета семантики фразеологизма, его отнесенности к той или иной понятийной сфере; б) определения структурно-семантической модели, в рамках которой данный фразеологизм образовался; в) выявления особенностей компонентного состава фразеологизма, в первую очередь – фразеомообразующего потенциала слов-компонентов; г) рассмотрения фразеологизма на фоне однотипных в структурно-семантическом отношении устойчивых словосочетаний; д) обращения к сведениям, относящимся к сфере традиционной духовной культуры.

Основоположник русской фразеологии – академик В. В. Виноградов, останавливаясь на происхождении «затемненных» фразеологизмов, – писал: «Этимологические и культурно-исторические корни многих выражений русского литературного языка восходят к глубокой, дописьменной старине. Восстановить полную семантическую историю этих выражений на всех этапах их устно-народного и литературного употребления оказывается возможным далеко не всегда. Очень часто приходится довольствоваться лишь более или менее правдоподобными догадками. <...> Только данные материальной и духовной культуры в связи с теми семантическими намеками, которые заключены в смысловой структуре выражения, помогают реконструировать его предысторию» [44, с. 456].

Каждый, кто занимается исследованием фразеологии в диахроническом аспекте, хорошо знаком с основополагающей, «классической» статьей профессора В. М. Мокиенко «Историческая фразеология: этнография или лингвистика?», опубликованной более 50 лет назад в журнале «Вопросы языкознания» [154]. Эта статья стала своеобразной «точкой отсчета» в развитии русской и славянской фразеологии не только из-за обобщения в ней накопленного богатого опыта диахронического исследования фразеологического материала, но – главным образом – благодаря предложенной автором новаторской методике выявления внутренней формы немотивированных устойчивых словосочетаний. В самом названии статьи сформулированы важнейшие для исторической фразеологии вопросы, которые не перестают быть актуальными и сейчас, более полувека спустя: Каковы принципы диахронического анализа фразеологии? Каково соотношение собственно языковых и внеязыковых сведений при решении вопроса об «истоках» фразеологических оборотов? Каков «удельный вес» этнокультурных сведений в формировании целостного фразеологического значения? Какова «технология» восстановления «затемненной» внутренней формы

фразеологизмов? Основные идеи этой статьи, сыгравшей роль «катализатора» исторических штудий во фразеологии и определившей важнейшие пути развития фразеологической науки на десятилетия вперед, можно свести к следующему.

Прежде всего, автор указал на исторически сложившийся в начале 70-х годов прошлого века дисбаланс, неизменно сопутствовавший диахроническому анализу фразеологизмов: с одной стороны, «во фразеологии, как ни в какой другой области языка, живо ощущается связь с экстралингвистическими факторами», а с другой – «отсутствие строгих лингвистических критериев для проверки той или иной этимологической гипотезы порождает справедливый скептицизм» [154, с. 21].

Намечая пути выхода из «фразеологического тупика», В. М. Мокиенко совершенно оправданно обратил внимание на необходимость учета многолетнего опыта диахронических исследований словарного состава языка, где, как известно, давно выработана общепринятая методика: «для системного анализа слова необходим обильный материал из различных языков и диалектов, нужны широкие типологические параллели, выходящие за пределы генетической языковой общности» [154, с. 23–24]. Вместе с тем, фактический материал, при всей его важности и первостепенности, сам по себе не может решить поставленной задачи, поскольку его интерпретация должна осуществляться с учетом объективно существующих теоретических установок. Однако если в сфере лексикологии такой подход выглядит вполне естественно и привычно («этимон слова вскрывается на пересечении его фонетических, словообразовательных и семантических моделей»), то проведение диахронического анализа фразеологизмов «с оглядкой» на лексикологию попросту оказывалось невозможным, поскольку абсолютизировавшиеся большинством фразеологов такие функциональные признаки фразем, как индивидуальная образность, национальная специфичность и семантическая единичность, «приводили к определению фразеологической единицы как немоделируемой структуры» [154, с. 24].

Основное внимание в своей статье В. М. Мокиенко уделил всестороннему рассмотрению различных версий происхождения фразеологизма *бить баклуши* ‘бездельничать’, который не без оснований назван автором «хрестоматийной иллюстрацией зависимости этимологии фразеологических единиц от этнографических фактов» [154, с. 25]. Новизна же и значимость представленного в статье диахронического анализа заключаются в обосновании природы рассматриваемых

фразеологических единиц как моделируемых образований. Не исключая роли экстралингвистических сведений, В. М. Мокиенко предлагает и воплощает на практике в качестве основного подхода к исторической интерпретации фразеологических оборотов принцип их структурно-семантического моделирования: «исходным моментом этимологического анализа фразеологии следует считать наблюдения за синонимическими, структурными и вариационными потенциями определенного фразеологического поля». Именно такой подход «позволяет реконструировать исходную структурно-семантическую модель устойчивого сочетания, которая позволит затем обратиться к этнографическому материалу, а он в свою очередь покажет достоверность проделанной реконструкции». Рассмотрение внутренней формы фразеологизмов в этом случае предлагалось проводить по следующей «круговой» схеме: от «погружения» анализируемого фразеологизма в ряд сходных в структурно-компонентном и семантическом отношении оборотов – к учету этнокультурных сведений, а от них – вновь к языковому материалу, который должен «вписаться» в ту или иную логико-смысловую модель. В результате дилемма «этнография или лингвистика в области исторической фразеологии» решалась исследователем, говоря современным языком, «в духе консенсуса»: «и лингвистика, и этнография» [154, с. 34].

За прошедшее после опубликования названной статьи время фразеология прошла этап бурного развития, обогатившись огромным количеством качественно новых работ, основывающихся на активном использовании идеи о моделируемой природе фразеологизмов. Выявление внутренней формы славянских этнофразем как особого типа устойчивых словосочетаний, непосредственно соотносящихся со сферой народной духовной культуры, неизбежно связывается с вопросом о их деривационной базе.

Выразительной иллюстрацией такого рода этимологий может быть версия относительно возникновения устаревшего просторечного фразеологизма *гриб съест* ‘не добиться желаемого, обмануться в расчетах, ожиданиях’. Внутренняя форма этого оборота традиционно раскрывается через его «привязку» к якобы имевшему место подлинному «историческому факту» – к делу служанки царицы Натальи Кирилловны (матери Петра Первого) М. Тимофеевой, которая хотела украсть с царской кухни гриб, испечь его и съесть, но потерпела неудачу, так как была изобличена и посажена в тюрьму. Этот случай якобы получил широкую огласку и нашел отражение в разговорной речи москвичей. Таким образом, согласно данной гипотезе, свободное словосочетание

съесть гриб, подвергнувшись фразеологизации, вначале приобрело значение ‘попасть в беду по неосмотрительности’ а в дальнейшем – ‘потерпеть неудачу, не добиться желаемого’ [23, с. 167]. Налицо, как видим, классический пример такой «диахронической» трактовки фразеологизма, которую В. М. Мокиенко определил в названной статье как «атомарный подход и чрезмерное доверие к экстралингвистическим фактам» [154, с. 21].

Совершенно иной результат дает «проверка на модель» этого кажущегося национально маркированным оборота, обнаруживающего структурно-семантическое сходство с другими устойчивыми словосочетаниями, обладающими значением ‘обмануться в расчетах, ничего не получить’. Так, при характеристике внутренней формы рус. *кукиш* (*фигу, шии*) *съесть* [283, т. 2, с. 296], бел. *кукіш* (*дулю, фігу*), *з’есці* [137, т. 1, с. 437], хорв. *dobiti figu* [319, s. 126] следует, с одной стороны, учитывать расхожее представление, согласно которому *кукиш* – это «оскорбительный жест, символизирующий коитус и имеющий обценную семантику»; с другой стороны, «*кукиш* наряду с другими жестами, обозначающими коитус и гениталии, является универсальным оберегом, способным отогнать опасность» [135, с. 26]. Семантика, свойственная данной модели, может формироваться за счет использования во фраземах именных компонентов, соотносящихся с названиями мифических существ и болезней: укр. *біса з’їсти* [232, т. 1, с. 69] и бел. *з’есці балячку* [208, т. 2, с. 276].

Семантически близки фразеологизму *гриб съесть* ‘не добиться желаемого, обмануться в расчетах, ожиданиях’ этнофраземы, относящиеся к модели «получить + название негативно оцениваемого предмета = получить отказ при сватовстве»: рус. *шест получить* (*потащить, принести*) [92, с. 80], пол. *kosza otrzymać* [320, t. 2, s. 149], хорв. *dobiti šipak* (= получить крыжовник) [320, s. 681]. Особенно выразительны бел. *аблізаць таўкача* [51, с. 470] и укр. *макогін облізати* [232, т. 2, с. 400], в которых толкач (укр. *макогін* ‘пест’) выступает, с одной стороны, как очевидный фаллический символ, а с другой – как неизменный атрибут ведьмы, Бабы-яги [263, с. 188–189].

Отдельную группу устойчивых словосочетаний, соотносящихся с рассматриваемым оборотом, составляют этнофраземы со значением ‘сделать ошибку при сновании’ – бел. *палажыць казу* [233, т. 2, с. 359] и *усадзіць казла* [233, т. 2, с. 360], в которых отражены представления о козе и козле как о «нечистых», «низших» животных, имеющих демоническую природу; как о животных – ипостаси нечистой силы [18, с. 522], а также укр. *коня положити* ‘ошибиться при сновании’

[48, с. 239] и кашуб. *konie robic* ‘путать шерсть при сновании’ [325, s. 73], связанные с поверьями о коне как животном, имеющем отношение к «тому свету», смерти и погребальному культу [184, с. 590].

Как видим, происхождение приведенных оборотов, имеющих явное структурно-семантическое сходство с фразеологизмом *гриб съест*, неразрывно связано с народно-мифологическими представлениями о различных негативно осмысливаемых предметах [114, с. 81–82]. В названные представления органично «вписываются» поверья о грибах, наделяющихся демоническим свойствами: «неопределенность представлений о природе грибов, о том, к какому – растительному или животному – миру они принадлежат, проявляется у славян в подчеркнутом отношении к грибам как явлению нечистому» [16, с. 548].

Кроме того, в традиционной духовной культуре славян грибы выявляют выразительную эротическую символику, связанную с их противопоставлением по признаку «мужской – женский», что обусловлено внешним видом грибов: выпуклый (боровик, мухомор) – мужской, вогнутый (лисичка, сыроежка) – женский. Во снах грибы для девушки предвещают жениха, для женщины – беременность, для беременной – рождение сына. В белорусской весенней хороводной песне девушка приносит из лесу мухомор и кладет его с собой спать [16, с. 550]. Сравн. рус. диал. *нажарить* (*насолить, сварить*) *грибов* ‘нарушить верность, изменить в любви кому-либо’ [158, с. 163], *наварить грибов* ‘изменить в любви’ [228, вып. 19, с. 151].

Весьма надежным аргументом в пользу «эротической составляющей» символики грибов является наличие в народных лирических песнях мотива собирания грибов, имеющего эротический подтекст. В белорусских песнях названный мотив существует параллельно с другими мотивами – ухаживаний, встреч в лесу парня и девушки, проведения ими ночи в лесу и утраты девушкой невинности до брака, что дает основание считать характерные песенные обороты *пайсці за грыбамі, збіраць грыбы (грыбочкі), схваціць грыба* фразеологическими эвфемизмами со значением ‘иметь интимные отношения (о девушке)’: *За гарамі, за лясамі / Пайшла дзеўка за грыбамі... / Дзеўка к бору падыходзіць, / Красна грыба знаходзіць, / У кошык кладзе / Гэй! Гэй! У цёмен бор ідзе; / У цёмным лесе грыбы зарадзілі, / Там дзяўчаты на грыбы хадзілі. / Адна дзеўка на грыбы хадзіла / Ды ў зялёным гаі заблудзіла. / Прыблудзіла к зяленаму дубу / Да сказала: “Начаваць тут буду”. / Я думала, што дуб зеляненькі, / Ажно стаіць хлопец маладзенькі. / Узяў ен дзеўку за белую ручку, / Павеў дзеўку пад белу бярозу. / Павеў*

*дзеўку пад белу бярозу, / Зманіў дзеўку не п'яну, цвярозу; За гарамі, за
лясамі / Пайшла дзеўка за грыбамі.../ Дзеўка к бору падыходзіць,/ **Красна грыба знаходзіць,** / У кошык кладзе/ Гэй! Гэй! У цёмен бор
ідзе./ Гай зялёны завівае, /Дзеўка мілага чакае, / Хлопца-малайца
(см. подробнее: [115, с. 105–107]).*

«Грибная» (эротическая) тематика представлена и в украинских любовно-эротических песнях. Так, в одной из песен хождение девушки в лес за опятами (*підпеньками*) сопровождается фразеологическим эвфемизмом *згубити фартушину*, который находится в одном ряду с другими славянскими фраземами, обозначающими утрату девушкой невинности до брака (укр. *загубити вінок*, пол. *skraść wianek*, кашуб. *stracëc wiónk*): *По підпеньки ходила, / Фартушину загубила, / А попович ішов, / Фартушину знайшов* [140, с. 71–72].

Таким образом, симбиоз собственно лингвистического и «этнографического» подходов – учет моделируемого характера рассматриваемого фразеологизма в сочетании с этнокультурными представлениями о грибах как растениях, обладающих как демонической, так и фаллической символикой, – способствует объективному пониманию истоков семантики фразеологизма *гриб съест* – ‘не добиться желаемого, обмануться в расчетах, ожиданиях’. Подобная трактовка исключает в этом случае понимание процесса фразеологизации как непременно переосмысления свободного словосочетания, поскольку образующие этнофразему компоненты выявляют иные фразеомообразовательные функции: глагольный компонент *съест* реализует значение ‘получить, приобрести’, в то время как именной компонент *гриб* выступает в качестве семантического центра всего оборота, «вбирая» в себя сложный комплекс этнокультурных представлений.

Представленное понимание природы конкретного фразеологического оборота наглядно иллюстрирует «трехступенчатую» систему диахронического анализа фразеологизмов, предложенную полвека назад профессором В. М. Мокиенко: а) соотнесение исследуемого оборота со сходными в структурно-компонентном и семантическом отношении единицами; установление его моделируемого характера → б) привлечение сведений из сферы народной духовной культуры, способствующих формированию фразеологической семантики → в) повторное осмысление языковых фактов, обогащенных органической связью с внеязыковой действительностью.

1 ФРАЗЕОЛОГИЗАЦИЯ НА ЛЕКСИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ

Возникновение фразеологических единиц на лексической основе осуществляется двумя путями: а) в результате употребления в составе устойчивого словосочетания слов (как правило, имен прилагательных), имеющих фразеологически связанное оценочное значение; б) вследствие описательной характеристики какого-либо действия, предмета или признака.

1. 1 Фразеологизмы с компонентами, реализующими связанное значение

Среди выделенных академиком В. В. Виноградовым типов лексического значения слов особое место занимает так называемое связанное значение, формирующееся различными путями. Один из них – возникновение в процессе вторичной номинации такой семантики имен прилагательных, которая создает их «тяготение», избирательную (как правило, единичную) «привязку» к другим словам. В результате подобных семантических трансформаций возникают устойчивые сочетания слов – фразеологизмы, обладающие стабильным компонентным составом. Общим признаком фразеологизмов этого типа является «их несвободный характер, проявляющийся в ограничениях выбора слов-компонентов» [247, с. 9]. Фразеологизмы этого типа, названные фразеологическими сочетаниями, традиционно представлены субстантивными единицами, построенными по модели «прилагательное + существительное». При этом субстантивные компоненты таких устойчивых словосочетаний, называя тот или иной предмет действительности, выполняют сугубо номинативную функцию, в то время как адъективные компоненты наделяют названные фраземы специфической оценочной семантикой. Сравн.: *красный* ‘цвета крови’ (*красный галстук*) → ‘относящийся к советскому строю’ (*красный уголок*); *умный* ‘обладающий здравым умом, рассудительностью, сообразительностью’ (*умный ребенок*) → ‘оснащенный автоматизированной системой управления’ (*умный дом*) и др. За счет такого «семантического сдвига», характерного для адъективного компонента, устойчивые словосочетания терминологического характера приобретают целостное значение, что дает основание отнести их к одному из типов фразеологических единиц русского языка в соответствии с известной семантической

классификацией фразеологизмов: «Во фразеологическом сочетании обычно лишь значение одного из слов воспринимается как значение несвободное, связанное» [42, с. 29]. Вместе с тем, нельзя не согласиться с мнением о том, что новые значения, возникающие в адъективных компонентах, входящих в состав фразеологических сочетаний, характеризуются некоторой аморфностью: «Фразеологически связанное значение трудно определимо. В нем общее логическое ядро не выступает так рельефно, как в свободном значении; оно <...> дробится на индивидуальные оттенки» [42, с. 28].

1.1.1 Красный угол и красный уголок

Устойчивые словосочетания *красный угол* и *красный уголок* занимают особое место во фразеологической системе русского языка, отражая ее неуклонную динамику, обусловленную изменениями в социальной и духовной сферах носителей русского языка. У нынешних молодых людей в лучшем случае имеются весьма смутные представления о красном угле и красном уголке. Адъективные компоненты рассматриваемых фразеологизмов, будучи семантическими архаизмами, реализуют различную для разных временных срезов семантику; в то же время субстантивные компоненты обнаруживают некоторое смысловое сходство, хотя обозначаемые ими реалии обладают специфическим культурным содержанием.

В сфере народной духовной культуры каждая часть традиционного жилища обладала не только конкретным функциональным, но и символическим смыслом. Устойчивое словосочетание *красный угол*, в котором компонент *красный* реализует устаревшее значение ‘красивый, хороший’, ‘обладающий сакральной символикой’, использовалось для обозначения особого – священного – пространства дома. В красном углу, отождествлявшемся с алтарём православного храма и ориентированном на восток (или юго-восток), помещались иконы с таким расчетом, чтобы на них сразу же обращал внимание каждый входящий в помещение человек. Гость прежде всего снимал шапку, крестился на расположенные в красном углу иконы и только после этого здоровался с хозяевами. Красный угол понимался как святое, сакральное пространство, с которым связаны все основные события семьи. Именно здесь сидели самые почетные гости (например, сваты), а во время свадьбы – молодые. В красном углу проводились ежедневные молитвы и впервые обмывали новорожденного. Покойника, как правило, укладывали на лавку, головой к красному углу.

Рядом с иконами, наряду с Библией, молитвенником, ладаном и другими христианскими атрибутами, хранили также воду, освященную на Крещение (19 января); свечи, освященные в день Сретенья (15 февраля); веточки вербы, освященной в Вербное воскресенье (за неделю до Пасхи). Красный угол всегда был самой освещенной частью дома, поскольку обе стены, образующие это пространство, имели окна. Особое магическое значение придавалось месту под иконами, где обычно находился хозяин дома. Воду, в которой мыли иконы (обычно это делали дважды в году – перед Рождеством и перед Пасхой), выливали снаружи, под тем местом, где находился красный угол. «В красном углу, – замечает А. К. Байбурин, – находились объекты, которым придавалась высшая культурная ценность: стол, образа, Библия, молитвенные книги, крест, свечи, и позже – фотографии умерших членов семьи» [14, 150]. Кроме того, в красном углу могли храниться другие ценные в культурном или материальном отношении предметы, связанные как с христианским, так и с языческим мировоззрением, а также обычные ценные вещи: «обрядовая зелень, зажиночные и дожиночные колосья, рождественские украшения, пасхальные яйца, изготовленный из соломы и подвешенный к потолку «паук», тетради с записями заговоров, письма родственников, а также деньги и ключи» [162, с. 117].

Благодаря своему высокому сакральному статусу красный угол (сравн. параллельное название *святой угол*) осмыслялся как центр традиционного жилища, как своеобразная «реплика, как намеренно создаваемый текст, направленный на посетителя и изначально задуманный в расчете на внешнее восприятие» [133].

Интернет-ресурс «Национальный корпус русского языка» (www.ruscorpora.ru) позволяет выявить контексты, в которых представлено восприятие красного угла как сакрального пространства: *Простой стол с крашеными столешницами. В красном углу – Николай-Угодник* (В. Шукшин. Калина красная); *Она преклоняла колени перед иконами в красном углу и стояла так часами* (Е. Водолазкин. Лавр).

Существует также мнение о том, что провинившихся детей первоначально ставили не просто в любой угол, а именно в красный угол: «Взрослые таким образом надеялись, что на ребенка снизойдет благодать Господня и он одумается и изменит свое поведение» [199]. В реплике одной из участниц интернет-форума, посвященного сложностям отношений с родственниками, рассматриваемое словосочетание используется в выражении *ставить в красный угол (кого-либо)* ‘ставить кого-либо выше других’: [Медуница, pick] ...*Я более маразматична, чем кто-то, я себя в красный угол не ставлю и вполне самокритична.*

В советское время своеобразным «аналогом» красного угла традиционной русской избы стало понятие «красный уголок». Соответствующее устойчивое словосочетание определяется как ‘помещение, предназначенное для прорведения пропагандистской и культурно-просветительской работы’ [157, с. 617]. Показательно, что несмотря на то, что в этом фразеологизме используется уменьшительная форма слова-компонента *угол* – *уголок*, все словосочетание в целом называет не фрагмент жилища, как в предыдущем случае, а целое помещение. Адъективный компонент *красный* в данном случае употребляется в специфическом «советском», идеологизированном значении – ‘относящийся к революционной деятельности, к советскому строю, к Красной Армии’. Красные уголки возникли в СССР в первые послереволюционные годы как центры агитационной работы и политического просвещения, как места проведения занятий по ликвидации неграмотности. В отличие от красного угла – неперемного атрибута дома – красный уголок (это могло быть не только помещение, но и несколько стендов или даже одиночный стенд) устраивался вне жилища – в помещениях производственного типа (на заводах, фабриках, фермах), в учреждениях образования и здравоохранения, а также в воинских частях.

Наглядное представление о предназначении «красных уголков» в советское время дают следующие контексты: *Он каждое утро в красном уголке главного конвейера проводил «сводку», добиваясь, чтобы сборщики машин как можно быстрее преодолели суточный рубеж – 50 автомобилей «Урал»* (К. Зайковский. Верить хочу, что завод возродился // «Уральский автомобиль», 2004.01.17]; *Раз в неделю я приходил перед обеденным перерывом в красный уголок фабрики и беседовал с группой 16–17-летних девушек, выпускниц ФЗУ* (Е. Рубин. Пан или пропал); *Красный уголок – квадратный зальчик, куда раньше мог весь персонал фермы собраться на профсоюзное собрание* (В. Мясников. Водка); *В красном уголке произошёл товарищеский суд, завершившийся триумфом идей интернационализма и наложением на Баранову штрафа в размере 10 рублей* (М. Вишневецкая. Вышел месяц из тумана). Показателен при этом следующий контекст, иллюстрирующий «воспитательно-исправительную» функцию красных уголков, имевшихся и в местах заключения: *Они стали мужем и женой в «красном уголке» одной из уральских женских колоний, а после бракосочетания супругов сразу же развезли по их местам «отсидки»* (С. Цыганкова. Почтовый роман // Труд-7, 2003.04.16).

Обязательными атрибутами красных уголков были портреты В. И. Ленина и других коммунистических вождей, а также

разнообразные плакаты, вымпелы, знамена – предметы, которые наделялись (как и все атрибуты красного угла) особым духовным смыслом. Сравн., вместе с тем: *Утром выяснилось, что он спал на столе в красном уголке, укрывшись переходящим красным знаменем* (В. Катанян. Прикосновение к идолам).

В современных публицистических текстах отражается неизбежная смена приоритетов, например, замена в воинских частях искусственных «иконостасов» *красных уголков* подлинными иконостасами *красных углов*: *С тех времен, когда мы служили, поменялось многое – например, коммунистический иконостас «Ленин–Маркс–Энгельс и святые угодники Политбюро» в красном уголке сменился на настоящий* (И. Мальцев. Прощание с портянками // Известия, 2014.01.17).

Весьма иронично и двусмысленно выглядит словосочетание *голубой уголок*, обозначающее «проевропейские» политико-агитационные материалы, приходящие на смену красным уголкам: *Ленинские комнаты и красные уголки* заменятся *«Кабинетами европейской интеграции»*, только цвет их будет голубым – как и символика НАТО (В. Ядуха. Голубые уголки // РБК Daily, 2008.03.21).

1.1.2 Вакцинный туризм и пижамная вечеринка

Значительное количество новых фразеологических единиц, образованных в результате приобретения адъективным компонентом связанного значения, возникло в период эпидемии коронавируса (COVID-2019). Важным источником этого ценного языкового материала является изданный в Институте лингвистических исследований Российской академии наук «Словарь русского языка коронавирусной эпохи» [231].

Изменение значения компонентов, входящих в состав «ковидных» фразеологизмов, непосредственно связано с различными проявлениями эпидемиологической ситуации. В качестве иллюстрации могут быть приведены получившие значительное распространение в период пандемии устойчивые терминологические словосочетания с семантически опорным компонентом *зона* и грамматически зависимыми адъективными компонентами-цветообозначениями, которые в таком случае реализуют ранее не свойственные им значения: *желтый* ‘цвета яичного желтка’; ‘предательский, соглашательский, низкопробный’ [30, с. 302] → ‘характеризующийся средним уровнем распространения заболеваемости коронавирусной инфекцией (о стране или регионе)’ (*желтая зона* ‘о стране или регионе, где вы-

явлен средний (по сравнению с другими) уровень распространения заболеваемости коронавирусной инфекцией») [231, с. 54]; *зеленый* 'цвета травы, зелени', 'поросший растительностью', 'состоящий из свежей зелени', 'очень юный, неопытный' [30, с. 362] → 'характеризующийся низким по сравнению с другими уровнем распространения заболеваемости коронавирусной инфекцией' (*зеленая зона* 'о подразделении медицинского учреждения, ведущем плановый прием больных и не занимающемся лечением больных коронавирусной инфекцией; то же, что чистая зона'); *красный* 'цвета крови'; 'революционный, связанный с советским строем'; 'самый лучший, лучшего качества'; 'красивый, прекрасный' [30, с. 467] → 'имеющий самый высокий уровень заболеваемости коронавирусной инфекцией по сравнению с другими (о стране или регионе)' (*красная зона*) 'отделение стационара, предназначенное для лечения пациентов с коронавирусной инфекцией; то же, что *грязная зона*'; 'страна или регион, где выявлен высокий (по сравнению с другими) уровень распространения заболеваемости коронавирусной инфекцией' [231, с. 55].

Новые «коронавирусные» устойчивые словосочетания могут создаваться за счет приобретения входящими в их состав именами прилагательными нового, фразеологически связанного (и что особенно важно – оценочного) значения, значительно ограничивающего их сочетаемостные возможности. Так, медицинский термин *вакцинный*, вступая в связь со словами той же тематической группы (*вирус, штамм, препарат* и т. д.), в соответствии со своей семантикой ('относящийся к вакцине') создает различные сугубо специальные терминологические конструкции, но в сочетании с отвлеченными номинациями *дипломатия, национализм, туризм* это же прилагательное приобретает новое значение ('относящийся к использованию вакцины как средству достижения определенных целей'), образуя устойчивые, несвободные словосочетания, имеющие целостное оценочное значение: *вакцинная дипломатия* 'использование вакцины от коронавирусной инфекции в качестве инструмента для налаживания международных отношений'; *вакцинный национализм* 'действия государств только в своих интересах в вопросе распространения вакцины от коронавируса'; *вакцинный туризм* 'туристическая поездка в другие страны с целью вакцинации от коронавирусной инфекции' [231, с. 33].

Общепотребительное прилагательное *балконный*, сочетающееся в русском языке с обширным кругом слов (*вазон, порог, карниз, гарнитур, дверь, перила* и др.), приобретает в составе оборота *балконное пение* новое значение – 'происходящий, осуществляемый на балконах в период строгого карантина (о пении, домашних концертах и т. п.)':

*Музыкально одаренные жители Италии решили не ограничиваться классическим набором «кино, сериалы, игры» и массово повыходили на балконы, где начали петь для скучающих соседей серенады, оперы и даже гимны. Позже идею подхватили граждане Китая, Испании и Израиля, так что теперь **балконное пение** стало поистине международным явлением [231, с. 26].*

Сходную семантическую эволюцию претерпело и прилагательное *диванный*, прямое значение которого обеспечивает его свободную синтаксическую связь с конкретными номинациями, называющими лицо или неодушевленный предмет, имеющими непосредственное отношение к предмету мебели – дивану (*мастер, валик, подлокотник, коврик, ящик, обивка, подушка и под.*). Сравн.: *Страхуя зеркало подушками, уложил между кабиной и шкафом **диванный валик*** (Сергей Довлатов. Дорога в новую квартиру. 1987); *Вымоет в доме все полы, вытряхнет и вычистит снегом половики и **диванный коврик**, выбросит ненужный хлам* (Андрей Дмитриев. Шаги. 1987). Вступая в сочетание со словом *живот*, прилагательное *диванный* приобретает уже оценочное значение ‘большой, заметный, появившийся вследствие частого лежания на диване’: *Мне ближе чудаки-алхимики и изобретатели вечных двигателей, чем те, кто отращивает **диванный живот** и уверен, что «всё равно ничего не получится»* (В. О. Авченко. Кристалл в прозрачной оправе. Рассказы о воде и камнях. 2015).

В сочетании же со словами, называющими лиц, относящихся к медицинской сфере, у этого прилагательного развивается негативно-оценочное фразеологически связанное значение, что дает основание говорить о возникновении новых устойчивых словосочетаний: *диванный вирусолог* ‘тот, кто является источником непрофессиональных, неквалифицированных сведений в области вирусологии’. *Диванные вирусологи* – люди, не имеющие никакого отношения к изучению вирусов и даже медицине в принципе, однако с уверенностью выдающие информацию о новом вирусе; *Чем опасны «диванные доктора» в Интернете, которые учат вас, как лечиться от COVID?* [231, с. 49].

Необходимо, однако, отметить, что в живой разговорной речи слово *диванный* и ранее употреблялось в переносном значении. Так, по данным «Национального корпуса русского языка» (www.ruscorpora.ru), А. Т. Твардовский в «Рабочих тетрадях», опубликованных в журнале «Знамя» в 1969 году, использовал это определение в качестве контекстуального синонима к слову *осторожный*: *Наш **осторожный, диванный Александр Григорьевич Дементьев** – популярнейшее имя сегодня для художественной интеллигенции мира. Позитивную оценочную*

окраску реализует слово *домашний* в следующем высказывании участницы интернет-форума «Женщина + мужчина: Брак»: *Сейчас у меня добрый, **диванный** муж, которому никто не оборачивается вслед, и я очень счастлива с ним.*

Наряду с этим, рассматриваемое прилагательное употребляется в таком же негативно-оценочном значении, как и во фразеологизмах *диванный вирусолог* и *диванный доктор*: *Видимо, этот «отважный» **диванный вояка** забыл или не знает, чем закончился Перл-Харбор для Японии* (Глава Крыма заявил о скудоумии автора призыва устроить России «Перл-Харбор» // Lenta.ru, 2020.12); *Конечно, это может сказать любой «**диванный эксперт**», но у ученого есть масса подтверждающих примеров* (Анна Логутова. Доктор сказал ЗОЖ – значит, ЗОЖ // Lenta.ru, 2016.05).

Чрезвычайно востребованным в период коронавирусной эпидемии стал термин *карантин* ‘временная изоляция заразных больных, а также лиц, соприкасавшихся с такими больными’, входящий в состав узкоспециального составного термина *адаптивный карантин* ‘карантин по коронавирусной инфекции, официальные условия введения и соблюдения которого в регионах обусловлены текущей эпидемической ситуацией’. Более «прозрачную» внутреннюю форму имеет устойчивое словосочетание *гибридный карантин* ‘о нестрогом карантине’, в котором адъективный компонент реализует (в отличие от предыдущего словосочетания) хотя и неявно выраженное, но все же оценочное значение ‘совмещающий в себе признаки различных предметов или явлений’). Более высокая степень фразеологизации представлена во фразеологическом обороте *пижамный карантин* ‘нахождение во время карантина в домашних условиях’. *Наряды звезд были роскошными, видимо, год **пижамного карантина** дал о себе знать* [231, с. 67]. Сравн. также своеобразное раскрытие внутренней формы устойчивого словосочетания *пижамная вечеринка* на фоне употребления слова *пижама*: *Брюс Уиллис и Деми Мур устроили **пижамную вечеринку** во время карантина: забавные фотографии семейства были опубликованы в Instagram их дочери Талулы. На снимках актеры позировали в обнимку в одинаковых пижамах в полоску. В такие же пижамы облачились члены их семьи и даже собака* [105].

Очевидно, что в последнем случае прилагательное *пижамный* приобретает фразеологически связанное значение, тождественное с переносной семантикой слова *диванный* – ‘находящийся дома, в домашних условиях’.

1.1.3 Умные города и «умные» снаряды

Слово *умный* употребляется прежде всего для характеристики человека, обладающего здравым умом, сообразительностью [30, с. 1387]. В словаре В. И. Даля для данной номинации приводятся следующие синонимы: *рассудительный, разумный, опытный и смысленый человек, со здравым смыслом* [71, т. 4, с. 495]. Рассматриваемое слово применимо и по отношению к сообразительным, понятливым животным (*умная лошадь, умный кот*); реализуя значение ‘порожденный умом, свидетельствующий о рассудительности, образованности’, оно сочетается и с отвлеченными существительными (*умный совет, умное замечание*). Наконец, слово *умный*, выступая в значении ‘способный выполнять сложную работу’, может вступать в сочетание со словами, обозначающими различные механизмы (*умный прибор, умное устройство*) [30, с. 1387].

В последние десятилетия слово *умный* активно стало активно использоваться в составе целого ряда новых, ранее не употреблявшихся устойчивых словосочетаний терминологического типа, выражая значение, близкое к последнему из приведенным выше семантических вариантов – ‘оснащенный автоматизированной системой управления’. В этом случае рассматриваемое слово является семантической калькой английского слова *smart* ‘умный’.

Выделяется две тематические группы фразеологических неологизмов, включающих в свой состав компонент *умный* в указанном значении.

К первому типу таких неофразем относятся устойчивые словосочетания, связанные с бытовой сферой и обозначающие технологии или устройства, целью которых является создание для людей удобных и безопасных условий жизни, то есть комфортной среды обитания.

Так, неофразема *умный город* используется для обозначения достаточного «широкого» понятия: это «городская структура, которая обеспечивает устойчивое развитие, повышение качества жизни и эффективное использование ресурсов для своих жителей» (Д. Е. Намиот О стандартах Умного города // «Информационное общество», 2017). Концепция *умного города* (англ. *smart city*) предполагает наделение «цифровым интеллектом» всех жизненно важных сторон городской жизни: государственных сервисов, транспортной системы, системы здравоохранения, расходование и распределение ресурсов (воды, тепла и электроэнергии); безопасности в общественных местах, обработки отходов. Согласно прогнозам ООН, к 2050 году около 70 % населения

Земли будут проживать в городах, и без смарт-технологий справиться с такой нагрузкой городские власти не могут. Однако у концепции *смарт-сити* есть критики, которые считают, что цифровизация требует слишком больших инвестиций и может привести к утечке персональных данных [270].

Одним из признаков *умного города* является наличие в нем *умных остановок* общественного транспорта, то есть интерактивных остановочных пунктов, которые оборудованы дополнительными функциями для комфорта пассажиров: информацией о времени прибытия общественноого транспорта и наиболее популярных маршрутах; экранами для размещения рекламы, бесплатным Wi-Fi и розетками для зарядки телефонов. Подобные остановки становятся всё более популярными: в Ялте открылась первая в Крыму *умная остановка* для общественного транспорта. Она оснащена Wi-Fi, камерами наблюдения и розетками для подзарядки гаджетов (В Крыму за три дня собрали умную остановку с Wi-Fi // lenta.ru, 06.05.2016).

В Беларуси с конца 2025 года планируется запустить систему «Умный город», которая «станет единой платформой для сбора статистики и другой информации исполкомами, в том числе о деятельности предприятий», а также «позволит бизнесу избавиться от написания многочисленных отчетов за счет автоматизации и отцифровки данных, их доступности и прозрачности» [33].

Довольно регулярно в современных СМИ употребляется устойчивое терминологическое словосочетание *умный дом* (англ. *smart house*) – система домашних устройств, способных выполнять действия и решать конкретные повседневные задачи без участия человека. При этом различными смарт-устройствами можно управлять дистанционно.

Домашние смарт-устройства подразделяются на несколько групп в зависимости от своего назначения: для безопасности жилища, для контроля «погоды» в доме, для управления бытовой техникой.

Существенно, что такая система, называемая АСУЗ (автоматизированная система управления зданием), контролирует не только целостность инженерных систем, но и сохранит дом от визита непрошенных гостей. Основные цели АСУЗ – улучшение комфорта жильцов и обеспечение эффективности ресурсопотребления [268].

Очевидно, что АСУЗ обладает рядом преимуществ: она отвечает за ресурсосбережение и комфорт жителей дома, упрощает управление объектом недвижимости, делая жизнь постояльцев удобной и безопасной: эта система «самостоятельно» поливает газон, создает наиболее приятный микроклимат в помещениях, уведомляет об аварии или нежелательном проникновении, переходит на аккумуляторное питание в случае перебоев с электричеством.

С другой стороны, не менее очевидно и то, создание *умного дома* – вовсе не дешевое удовольствие: в Беларуси самые простые интеллектуальные «помощники», которые автоматизируют основные процессы жизнеобеспечения в доме (вентиляцию, электропитание, отопление и освещение), «стартуют» от двух тысяч долларов. Кроме того, установка АСУЗ может обойтись дороже самой программы [271].

Устойчивое словосочетание *умный дом* является производящей базой для разговорного неологизма *умнодомец* ‘посетитель форума «Умный дом»’. Форумчанин-«умнодомец» обращается к единомышленникам с конкретным деловым вопросом: *Всем доброго времени суток, уважаемые умнодомцы! Меня интересует реализация автоматического экстренного перекрытия газа на базе использования умного дома от Хіаоті*. Следующее обращение посетителя названного форума обращает на себя внимание прежде всего потому, что его автор употребляет словосочетание *умный дом* (в значении ‘АСУЗ’) в функции фразеологизма, соотнося его со словом *дом* в его прямом значении – ‘жилище’: *Друзья, добрый день! Классическое начало: хочу в доме сделать умный дом. Почитал, погуглил, но вопросы остались. Помогите, пожалуйста, разобраться* [272].

Обращение к интернет-ресурсу «Национальный корпус русского языка» (www.ruscorpora.ru) позволяет выявить значительное количество употреблений, иллюстрирующих использование рассматриваемой неофраземы. Обращают на себя внимание прежде всего контексты, авторы которых по-своему осмысливают словосочетание *умный дом* и семантику входящих в его состав компонентов. Так, следующее определение системы *умный дом* отражает восприятие данного словосочетания как языковой единицы, обладающей целостной семантикой (*умный дом* = система): *Под системами «умный дом» ее специалисты подразумевают проводное и беспроводное оборудование для автоматизации освещения, электропитания, отопления, вентиляции и кондиционирования воздуха, контроля доступа и безопасности, а также умную потребительскую электронику, бытовую технику и информационно-развлекательные системы для квартир и коттеджей* (За 5 лет европейский рынок умных домов вырастет вдвое – 2019).

Автор одной из интернет-публикаций высказывает резонное мнение, согласно которому *умным домом* может называться лишь такая система, которая работает самостоятельно, в полном объеме реализуя свой «ум»: *«Умный дом на то и умный, чтобы работать без моего участия, когда это только возможно. Свет в санузеле должен включаться по датчику движения, а выключаться – через короткое время, когда движения больше не обнаружено. Кондиционер – сам выключаться при открытии окна. Шторы – автоматически закрываться вечером*

и открываться утром. Если вы настроили сценарии автоматизации, то у вас есть *умный дом*. Если нет сценариев и вы управляете устройствами со смартфона, то у вас не *умный дом*, а «дом на пульте дистанционного управления» (Полгода с умным домом Z-Wave: отзыв и лайфхаки от обычного пользователя! – 2019).

Неотъемлемым атрибутом *умного дома* является *умный пылесос*, выполняющий самостоятельно работу по уборке дома. Смарт-пылесосы оснащены сенсорами для обнаружения препятствий и определения границ помещения, а также системами навигации для эффективного планирования маршрута уборки. Большинство моделей современных «умных» пылесосов можно программировать на регулярную уборку в определенное время, а затем они автоматически вернутся на базу для подзарядки. Это особенно удобно для занятых людей, которые хотят прийти домой в чистую и ухоженную обстановку [273].

Второй тип неофразем, включающих в свой состав слово-компонент *умный* в значении ‘оснащенный автоматизированной системой управления’, образуют терминологические словосочетания, относящиеся к военно-технической сфере. В этом случае рассматриваемое прилагательное в еще большей степени утрачивает свое первоначальное значение, развивая дополнительную чисто техническую семантику – ‘самонаводящийся’, ‘высокоточный’.

Так, для обозначения артиллерийских и танковых боеприпасов, а также авиационных бомб используется устойчивое словосочетание *умные снаряды*. Особенность *умных снарядов* для танков состоит в том, что они легко программируются и могут выполнять роль трёх боеприпасов одновременно – фугасных, шрапнельных и бетонобойных. Российский военный журналист В. Н. Баранец сообщает, что американцы изобрели *умные снаряды*, которые отличаются значительной дальностью и точностью: как считают их разработчики, такие снаряды будут способны поражать цели на расстоянии в 150 км с отклонением всего лишь в один метр. После боевого пуска и набора максимальной высоты снаряд начинает планировать на объект противника, поражая при этом цели в любом направлении, даже в противоположном пуску. На конечной траектории боеприпас может корректировать направление полета, что обеспечивает его эффективное применение для уничтожения труднодоступных целей. «Противоядием» для такого вооружения, по мнению журналиста, может стать модифицированная версия российского комплекса «Панцирь-СМ», которая после доработки получила возможность бороться с разными видами сложных целей, в том числе *умными снарядами* [15].

Умной бомбой в военной авиации называется снаряд, который «после сброса падает по баллистической траектории, а наведение на цель производится автоматически по заранее введенным в ее электронную систему координатам» (А. Михайлов. Минобороны отказалось от ГЛОНАСС-бомб // Известия, 21.09.2012). Управляемые авиабомбы называют *умными*, хотя они и не оснащены искусственным интеллектом. Считается, что обычные свободнопадающие снаряды американцы называли «*тупыми*» (т. е. имеющими примитивное устройство), поскольку, упрощенно говоря, они представляют собой болванку, наполненную взрывчатым веществом и осколками. После изобретения в конце 90-х годов в США специальных устройств, позволяющих авиационным бомбам планировать, такие снаряды с «крыльями» получили название *smart*, то есть «*умные*». *Умные бомбы* по производству значительно дешевле ракет, в то время как их разрушительный потенциал весьма значительный [269].

Показательно, что авторы некоторых газетных материалов сообщают о нецелевом, антигуманном использовании *умных бомб* и тем самым «дезавуируют» позитивно осмысливаемую семантику прилагательного *умный*: «*Умная*» бомба разбила детский дом в Багдаде (Ищенко С. Совсем не точечные удары // Труд-7, 28.03.2003); Та же бомба лишила жизни пятерых солдат антиталибской коалиции и 18 ранила. Столь многочисленные жертвы вызвала так называемая «*умная бомба*» весом 600 килограммов, которая оставляет после себя воронку диаметром 20–25 метров (Огонь по своим // Известия, 06.12.2001»).

Неофразема *умная пуля* реализует в публицистических текстах значение ‘пуля, оснащенная головкой самонаведения, направляющейся по лазерному лучу’. *Умная пуля* характеризуется как «мини-ракета», внутри которой находится не только пороховой ускоритель, но и специальный – оптический – сенсор, улавливающий излучение лазерного луча, с помощью которого пуля наводится на цель.

К очевидным «достоинствам» *умной пули* специалисты относят следующие: использование для физической ликвидации особо важной цели, способность совершения до тридцати корректировок в секунду, отсутствие риска ликвидации стрелка ответным огнем, возможность стрельбы из-за горизонта, а также дальнобойность (*умная пуля* поражает цель на дистанции до пяти километров). В то же время *умная пуля* (на нынешнем этапе развития военных технологий) делает работу снайперов более сложной, предполагающей не только искусное владение оружием, но и современными технологиями. Кроме того, создание *умной пули* считается очень дорогостоящим проектом: американские разработчики, в частности, пришли к выводу о том, что *умная пуля* обойдется в пятьсот раз дороже обычной пули [300].

Очевидно, что в неофраземах, относящихся к военно-технической сфере, слово *умный* получает дополнительное негативное «приращение смысла», формируя специфические представления о рассудительности, понятливости и сообразительности предмета, ассоциирующегося со смертью и разрушением.

1.1.4 *Нигерийские письма*: интернет-аферы недавнего прошлого

Фразеологизм *нигерийские письма*, относящийся к сфере интернет-коммуникации, употребляется в отвлеченном негативно-характеризующем значении ‘мошенничество, основанное на рассылке электронных писем с целью незаконного получения денежных средств’. Сравн. другие определения этого устойчивого словосочетания: ‘мошеннические рассылки с целью вымогательства финансовых средств или персональных данных получателя’ [120, с. 38]; ‘спам, электронные письма, рассылаемые с целью мошенничества, вымогания денег’ [76, с. 133]; ‘форма спама, рассылка пользователям электронных почтовых ящиков сообщений с просьбой перечислить денежные средства на лицевой счёт, указанный в письме’ [281, с. 133]; ‘вид спама, в котором пользователя просят выслать какую-то сумму, с которой он потом получит баснословную прибыль’ [239]; ‘выманивание у адресата небольших сумм денег под предлогом обещания поделиться крупным наследством’ [280, с. 100].

«Нигерийские письма» относят также к разновидности такого хорошо известного речевого жанра, как «письма счастья» [121, с. 29] – имевшие хождение еще в средневековой в Европе письменные сообщения религиозного или мистического характера, в которых содержалась просьба или требование распространить копии этих письменных сообщений. Показательно, что в современной разговорной речи устойчивое словосочетание *письма счастья* используется для иронической характеристики извещений о необходимости уплаты каких-либо платежей («коммуналки», алиментов, штрафа за нарушение правил дорожного движения и др.).

Языковые особенности нового активно развивающегося вида электронной коммуникации изучаются российскими лингвистами в серьезных научных изданиях, а в 2014 году в Кемеровском государственном университете по специальности «теория языка» была даже защищена кандидатская диссертация «Стратегическая организация

манипулятивной коммуникации в рамках речевого жанра “нигерийское письмо”». Автор диссертации, используя богатый и разнообразный фактический материал – более трехсот «нигерийских писем» на русском, английском, французском, испанском и итальянском языках – охарактеризовала данный жанр как проявление манипулятивного воздействия, имеющего место в коммуникации и, главным образом, остановилась на описании вербальных средств, используемых адресантами для достижения собственных целей [210].

Адъективный компонент фразеологизма *нигерийские письма* реализует, как можно предположить, лишь свое прямое значение, указывая на географическую «привязку» письменных текстов. (Характерно, что отвечая на наш вопрос о том, что обозначает словосочетание *нигерийские письма*, почти все респонденты, в недоумении пожимая плечами, отвечали: «Как что? Просто – письма из Нигерии»). В действительности возникновение этого оборота связано с тем обстоятельством, что первоначально подобные многообещающие и интригующие «письма» рассылались еще в «докомпьютерную» эпоху именно из Нигерии – страны с высоким уровнем коррумпированности, где особенно развито мошенничество в сфере внешних валютных операций. В дальнейшем география *нигерийских писем* значительно расширилась, поскольку такие послания рассылались и продолжают рассылаться не только из разных африканских стран, но из других государств Азии, Америки и Европы. «Спамеры оперативно реагируют на ситуацию в мире, отслеживая очаги нестабильности. Поэтому постоянно появляются новые разновидности «нигерийских» писем – например, «кенийские» или «филиппинские». Во время войны в Ираке активно шли рассылки «иракского» спама. Это письма, в которых речь идет о деньгах, украденных во время военных действий в Ираке. Авторы таких писем обычно подписываются вымышленными или настоящими именами высокопоставленных иракских лиц» [170].

Естественно, что в таком случае степень фразеологизации рассматриваемого устойчивого словосочетания значительно возрастает, поскольку оно постепенно используется уже не столько для обозначения конкретного содержания письменных сообщений из определенной африканской страны, сколько для характеристики очевидной мошеннической схемы: «От имени лиц различного социального статуса и рода деятельности у получателя письма просят помощи в многомиллионных денежных операциях, обещая солидные проценты. Взамен адресат подобного письма должен предоставить лицу, позиционирующему

себя как автор письма, некоторые свои персональные данные, как-то: адрес, паспортные данные, номер банковского счета или кредитной карты. Если получатель согласится участвовать, у него постепенно выманиваются крупные суммы денег якобы на оформление сделок, уплату сборов, взятки чиновникам, а потом и штрафы. Если получатель отправляет свои данные, а затем, в какой-то момент, отказывается от «сотрудничества», его начинают шантажировать, используя полученные персональные данные» [121, с. 29].

Совершенно очевидно, что в данном случае речь идет о так называемой речевой манипуляции, которая представляет собой «речевое воздействие, направленное на неявное, скрытое побуждение адресата к совершению определенных действий»; цель речевой манипуляции заключается в том, чтобы «склонить манипулируемое лицо (адресата) к тому, чтобы принять определенные высказывания за истинные без учета всех аргументов» [297, с. 19].

Среди разнообразных сюжетов *нигерийских писем* можно выделить основные:

- «бизнесмен, нуждающийся в партнере», сообщает о том, что из-за сложившихся неблагоприятных обстоятельств (преследований по политическим мотивам или угроз со стороны преступников) он готов перевести крупную денежную сумму (от несколько сотен тысяч до нескольких миллионов долларов) на безопасный банковский счет реципиента, но для этого необходимы все сведения о данном счете;

- «выигрыш в лотерею»: адресату сообщается новость о том, что он случайно стал обладателем крупной денежной суммы по итогам лотереи, проводившейся между различными адресами электронной почты, и для получения выигрыша необходимо заплатить определенный налог;

- «наследство богатого родственника»: адресат получает письмо от «адвоката» его дальнего родственника, который внезапно умер или погиб в авиационной (автомобильной, железнодорожной) катастрофе; получателю полагается солидное наследство, но для получения денег требуется подробная информация о его банковском счете;

- «деньги попавшего в бедственное положение богатого наследника»: адресант сообщает о том, что, будучи сыном (дочерью) убитого миллионера, он является беженцем или военнопленным и хочет перевести состояние отца на имя подставного лица, которому в дальнейшем будет выплачена значительная денежная сумма; с этой целью у будущей «жертвы» просят сообщить свои банковские реквизиты;

- «неизлечимо больной» ставит в известность получателя письма о своем намерении создать от его имени – добропорядочного

и честного человека – благотворительный фонд для помощи бедным (тяжело больным, инвалидам), но для оформления финансовых документов необходимо перевести определенную сумму на счет в европейском (азиатском, африканском) банке;

– «кредит для бизнеса»: реципиенту на льготных условиях (без залога или стартового взноса) предлагается взять большой кредит для реализации его бизнес-проекта, для чего требуется лишь оплатить расходы банка по оформлению кредита и проектной документации;

– «одиноким отставной военный ищет спутницу жизни»: представившись бывшим военным (участником секретных спецопераций), мошенник живописно и прочувствованно излагает женщине (как правило, заявляющей о себе на сайте знакомств) историю своей полной лишений жизни, не забывая при этом упомянуть о том, что он является обладателем огромного наследства, завещанного ему умершим (погибшим в катастрофе) богатым родственником; в завершение «одиноким отставной военный», предлагая женщине руку и сердце, просит ее перевести на его имя для оформления наследства определенную сумму на счет в зарубежном банке.

Настоящей «классикой жанра» считается самое невероятное по содержанию мошенническое письмо от имени брата первого нигерийского космонавта, который якобы долгие годы находится в полном одиночестве на орбитальной станции:

Меня зовут Бакаре Тунде, я брат первого нигерийского космонавта, майора ВВС Нигерии Абака Тунде. Мой брат стал первым африканским космонавтом, который отправился с секретной миссией на советскую станцию «Салют-6» в далеком 1979 году. Позднее он принял участие в полете советского «Союза Т-163» к секретной советской космической станции «Салют-8Т». В 1990 году, когда СССР пал, он как раз находился на станции. Все русские члены команды сумели вернуться на землю, однако моему брату не хватило в корабле места. С тех пор и до сегодняшнего дня он вынужден находиться на орбите, и лишь редкие грузовые корабли «Прогресс» снабжают его необходимым. Несмотря ни на что, мой брат не теряет присутствия духа, однако жаждет вернуться домой, в родную Нигерию. За те долгие годы, что он провел в космосе, его постепенно накапливающаяся заработная плата составила 15 000 000 американских долларов. В настоящий момент данная сумма хранится в банке в Лагосе. Если нам удастся получить доступ к деньгам, мы сможем оплатить Роскосмосу требуемую сумму и организовать для моего брата рейс на Землю. Запрашиваемая Роскосмосом сумма

равняется 3 000 000 американских долларов. Однако для получения суммы нам необходима ваша помощь, поскольку нам, нигерийским госслужащим, запрещены все операции с иностранными счетами. Вечно ваш, доктор Бакаре Тунде, ведущий специалист по астронавтике.

В рамках жанра *нигерийских писем* выделяют три динамических типа дискурса: *восходящий*, начинающийся с подробного рассказа о личной жизни находящегося в трудной ситуации адресанта и завершающийся «манипулятивным посылом»; *нисходящий*, начинающийся с «манипулятивного посыла» и характеризующийся в дальнейшем обстоятельным изложением жизненных обстоятельств; *шоковый* (или *точечный*), состоящий только из «манипулятивного посыла» [121, с. 31].

Фразеологизм *нигерийские письма*, по имеющимся сведениям, пока не зафиксирован в современных толковых словарях русского языка. Отсутствует он и в «Самом новейшем толковом словаре русского языка XXI века» Е. Н. Шагаловой, хотя и упоминается в этом источнике для иллюстрации употребления неологизма *фишинг* в качестве близкой по значению номинации: *Особую опасность таят в себе послания, которые используются для того, чтобы выманить у получателя письма деньги. Это и так называемые «нигерийские письма» (предложения вложить деньги в сверхдоходное предприятие), и фишинг – выманивание конфиденциальных данных – пароля, PIN-кода и прочих сведений, необходимых для электронного ограбления* («Новые известия», 17.02.2009) [302, с. 336].

Как свидетельствуют данные Национального корпуса русского языка, в средствах массовой информации, кроме устойчивого словосочетания *нигерийские письма*, с тем же значением употребляются выражения *нигерийские письма счастья* и *нигерийская почта*: *Как оказалось, это один из распространенных на сегодня способов мошенничества, который получил даже специальное название «нигерийские письма»* (В. Васильев. «Нигерийские письма» // Труд-7, 2003.09.04); *Статистику обманутых «нигерийскими письмами» в России никто не ведет* (А. Савин. Миллионы Лимпопо. Волна «Нигерийской почты» захлестнула компьютеры российских пользователей // «Известия», 2003.02.10); *Это были знаменитые «нигерийские письма»: адресатам предлагали помочь с переводом средств людям, которым подобные операции в Нигерии запрещены* (С. Лютых. «Действовали дерзкие черные парни» // lenta.ru, 2018.02.25); *Власти надеются, что эти меры позволят Нигерии выйти из первой десятки стран с самой широкой распространенностью мошеннических электронных посланий и оставить в прошлом само*

понятие «*нигерийских писем счастья*» (П. Тарасенко. Нигерия взялась за спамеров // РБК Daily, 2009.10.27); *Общее число потерь от «нигерийской почты» за все время ее действия составило в Америке \$ 100 миллионов* (А. Савин. Миллионы Лимпопо. Волна «Нигерийской почты» захлестнула компьютеры российских пользователей // «Известия», 2003.02.10).

Приведенный материал позволяет говорить о специфичности распределения смысловой и фразеомобразующей нагрузки во фразеологизме *нигерийские письма*. Грамматически стержневой субстантивный компонент *письма* фактически реализует свое прямое значение – ‘написанные тексты, передаваемые, посылаемые кому-либо для какого-либо сообщения’. Важно при этом подчеркнуть, что форма множественного числа именного компонента в данном случае обозначает совокупность предметов как нерасчлененного множества: речь идет о письменных текстах, обладающих рядом обобщенных специфических признаков. В то же время синтаксически зависимый адъективный компонент этого фразеологизма – *нигерийские* – является не только смыслообразующим, но и формирующим выразительную негативную коннотацию устойчивого словосочетания в целом.

1.1.5 *Заклятый враг, заклый друг и заклый подруга*

Устойчивое словосочетание *заклятый враг* включает в свой состав устаревшее прилагательное *заклятый*, являющееся по происхождению формой страдательного причастия прошедшего времени, образованного от древнерусского глагола *закляти* ‘подвергнуть заклятию’, и имеющее исходное значение ‘такой, с которым дали клятву бороться постоянно’ [303, с. 154]. Будучи словом с фразеологически связанным значением, «прилагательное *заклятый* является «спутником» имени существительного *враг*» [305, с. 68].

В качестве синонимов лексического архаизма *заклятый* могут быть названы такие слова активного употребления, как *жестокий, грозный, непримиримый, безжалостный, беспощадный, закоренелый, кровный, лютый, матерый, настоящий, отъявленный, подлинный, сильный*; в словаре В. И. Даля для толкования словосочетания *заклятый (заклятой) враг* приводится архаичная номинация *вековечный* [71, т. 1, с. 586]. Подбор синонимов как способ толкования значения слова в данном случае вполне закономерен: В. В. Виноградов, характеризуя устойчивые словосочетания, названные им фразеологическими

сочетаниями (*щекотливый вопрос, беспробудный сон, беспросыпное пьянство* и др.), отмечал, что фразеологически связанное значение «не столько определяется, сколько характеризуется, освещается путем подбора синонимов, которые могут его выразить и заменить в соответствующем сочетании» [42, с. 28].

Можно предположить, что закреплению в русском языке устойчивого словосочетания *заклятый враг* (при наличии более десятка других не менее экспрессивных синонимичных эпитетов) способствовала соотнесенность слова-компонента *заклятый* с представлениями о магической «энергетике» слова и способности человека воздействовать с помощью слова (словесных конструкций) на лицо или предмет окружающей действительности. Сравн. значение производящей базы этого причастия – глагола *заклинать* – в современном русском языке: ‘суеверно стремиться воздействовать на кого-либо, что-либо, подчинить кого-либо, что-либо силой заклинаний’; при этом слово *заклинание* трактуется как ‘словесная формула, обычно сопровождавшаяся особыми действиями, которая, по суеверным представлениям, обладала магическими свойствами’ [30, с. 326].

В качестве иллюстрации может быть приведено описание обряда заклęcia с помощью мака, зафиксированного на территории белорусско-литовского пограничья: «Мак надо было смешать с песком следа левой ноги и бросить в полночь во двор заклинаемого, произнеся: *Пусть разобьется на мелкий мак тот, кто нас разлучил!*» [243, с. 304]. Сравн. белорусские заклęcia – пожелания противнику неподвижности из-за болезни или даже смерти: *Каб ты каменем сеў!*; *Каб ты крыцаю сеў!* (*крыца* ‘кусок железа’); *Каб ты ні нагой ні рукой не наварушыў!*; *Каб ты стала дзеравам!*; *Каб це ногі не насілі!*; *Каб ты спруцянеў!*; *Каб ты ні сеў ні ўстаў!*; *Каб яго сагнула ў крукі!*; *Каб яна пруюм ляжала!* и др. [50, с. 218–219].

В этнолингвистике термин *заклинание* определяется как «вид ритуально-магической речи; прямое обращение к объекту магического воздействия в императивной форме – требования, приказа, побуждения, просьбы, мольбы, предупреждения, запрещения, угрозы». В подобных случаях отправитель текста и создатель желаемой ситуации является одним и тем же лицом, которое «не просто выражает свои желания и требования, но и создает желаемое, вызывает его к жизни». Таковы русские заклинания, направленные на защиту посевов от градовых туч (*Беги, град, от наших полей, от наших хлебов, от нашего села!*), на защиту домов от насекомых (*Кишьте, мухи, вон, идет хозяин в дом!*), на большой урожай (*Уроди, лен, в оглоблю, а картошка – в колесо!*) и др. [255, с. 258–259].

Употребление глагола *заклинять* в «ритуально-магическом» значении отражено и в памятниках письменности XI–XVII веков: *Балий* (колдун, заклинатель. – В. К.) *же нарицается, иже бесов призыванием заклиняет, и звери, и скоты, и человеки; Въ томъ же по требнике молитва заклинателная и на мухи, и на мушице, и на всякий гадъ ... И сия молитва несть православныхъ, но волшебная.* Сравн. также: заклинатель ‘священник, который получил право заклинять злых духов’. *Заклинатели от епископа приемлют поставление, яко же и прочие священническаго чину, аще убо не поставленъ будетъ от епископа въ степень, заклинати не можетъ ни въ домехъ, ни в церкви* [230, вып. 5, с. 214].

Сопровождающиеся угрозами заклинания регулярно встречаются в текстах заговоров: рус. *Уж ты, смерть коровья, не ходи в наше село. Мы тебя запашем, заскородим, кочергами загребем, топорами зарубим* («От коровьей смерти»); бел. *Зубішча, зубішча, ідзіця на дубішча. А калі ня пойдзеця, я к вам прыду з косамі, з тапарамі, з добрымі майцамі, і я вас накашу, парубаю* («Ад зубішча») [114, с. 104].

В традиционных народных верованиях сохранились довольно устойчивые представления о так называемых «заклятых кладях» – спрятанных в землю сокровищах, над которыми было произнесено заклятие: «Богатство укрывалось с зарокom, то есть с заклинанием, со словесным заговором на имя какого-нибудь человека. Иногда заговор делался на человека, которому попадетсЯ запись или бумажное завещание, описывавшее место, где положен клад. Случалось и так, что завещатель, когда зарывал клад, делал заклинание, что клад этот зарывается на столько-то голов. По понятию укрывателей кладов, клад, положенный на столько-то голов (например «на сорок голов»), причиняет сорока кладoискателям смерть, а сорок первый кладoискатель получает клад беспрепятственно» [215, с. 439]. А. Н. Афанасьев следующим образом описывает содержание таких заклятий и возможные последствия овладения заклятым кладом: «Клады редко полагаются без заклятия. Чтобы укрыть их от поисков, тот, кто зарывает сокровище, причитывает вслух зарок, или приговор: через сколько времени, как, кому и при каких условиях может достаться этот клад. Без соблюдения условий, требуемых зарокom, клад не дается; чем усерднее будешь рыть землю, тем глубже станет он уходить вниз; один раз кажется, что совсем дорылся до сокровища, заступы уже стукнули о железную плиту или крышку сундука, но в то же мгновение со страшным гулом проваливается клад в преисподнюю, а из-под земли слышится неистовый, оглушающий хохот нечистой

силы [11, с. 674]. О необходимости наличия особых способностей и умений у искателей заклѣтых кладов свидетельствует зафиксированная в словаре В. И. Даля пословица *Умеючи и заклѣтый клад вынимают* [71, том 1, с. 586].

Заклѣтие на клад представляют в следующем виде: *Клад, не доставайся никому чужому, а только мне и моему дому, моему сыну, моей дочке или моим внукам!* «При произношении заклѣний очень искренне молились, а иногда даже приносили жертву. Жертвой обычно оказывался барашек, убитый на месте захоронения ценностей, по языческим поверьям, дух убитого животного будет надежно охранять клад от чужаков» [85]. Сравн. также: *Согласно народным поверьям, заклѣтый клад может стращать, плакать, стонать, появляться в виде людей и животных, уходить в землю, вылезать на просушку, отводить глаза, гореть по ночам свечой* (Д. Соколов-Митрич. Глубоко копают. Есть такой талант – деньги в землю зарывать // «Известия», 2003.01.28).

Изначальная направленность заклѣний (заклѣтий) не только на человека, но и на различных животных, на неодушевленные предметы и даже на отвлеченные понятия не могла не отразиться на широкой сочетаемости прилагательного *заклѣтый*. Об этом свидетельствует обращение к ресурсам Национального корпуса русского языка (НКРЯ): лексико-грамматический поиск позволяет выявить значительное количество документов, иллюстрирующих активное употребление данного слова, выступающего в качестве определения к конкретным предметам и отвлеченным понятиям. Сравн.: *А кинжал ихний заклѣтый* здесь за поясом (Б. С. Житков. Элчан-Кайя, 1926); *Раскрывал Ивлева толстые переплѣты, отворачивал шершавую серую страницу и читал: «Заклѣтое урочище»...* (И. А. Бунин. Грамматика любви, 1915); *Даша чувствовала, что вузовская работа будет ей – неподъемный заклѣтый клин* (А. Солженицын. В круге первом, 1968); *Но никогда страдалец не находил ту лазейку, хоть кричал и божился, что именно здесь зияла заклѣтая дыра* (Д. Симонova. Вереск, 2002); *Но лучше было бы признать, что заклѣтые углеводородные клады нуждаются в отмывке посредством социально ответственного поведения* (М. Соколов. Заклѣтые клады // «Известия», 2003.07.08); *Преступные деньги, словно заклѣтые, заражают всю пирамиду общества* (Б. Ключников. Либеральная эпидемия и здоровый протекционизм // «Наш современник», 2004.10.15).

Для характеристики человека и отношений между людьми слово *заклѣтый* в составе устойчивого словосочетания *заклѣтый враг*, первая

фиксация которого, по данным НКРЯ, относится к началу XIX века, употребляется (особенно в современной лингвокультуре) не в устаревшем значении 'такой, на который наложено заклятие': оно реализует более широкую – «десакрализованную» – семантику 'непримиримый, вечный'. Сравн.: *Два семейства, недавно из заклятых врагов сделавшиеся друзьями и родственниками, благоразумно поступят, оставшись здесь вместе* (В. Т. Нарезный. Два Ивана, или Страсть к тяжбам, 1825); *Макиавель и Купидон – заклятые враги друг друга* (А. А. Бестужев-Марлинский. Фрегат «Надежда», 1833); *А это были или близкие друзья, или заклятые враги – просто сочувствующих не было и быть не могло* (Н. Леонов. Ментовская крыша, 2004); *И вот теперь ты сидишь и рыдаешь на кухне, а мама смотрит на тебя, как на заклятого врага* (Шлейф старых обид... // «Лиза», 2005); *Я думал, что не смогу пожелать и сотой доли этого даже заклятому врагу, даже дьяволу* (И. Бахтина. По пути в никуда, 2007).

Более активно прилагательное *заклятый* (в сочетании со словами *враг, ненавистник*) употребляется для характеристики людей (в том числе – вполне конкретных лиц) не в бытовой, а в общественно-политической сфере:

а) политических деятелей, придерживающихся антагонистических, идеологически непримиримых позиций: *Его похороны хотя бы на время примирили заклятых врагов: руководители Ирака, Ливии и Израиля провожали Хуссейна в последний путь вместе* (Ю. Зубцов. Такие же, как мы // «Домовой», 2002.05.04); *Несмотря на оглушительный провал группы Давида Сикейроса, Сталин не оставлял попыток уничтожить своего заклятого врага – Троцкого* (О. Егорова. Мать Меркадера // «Спецназ России», 2003.08.15);

б) лиц, оппозиционно (или даже враждебно) относящихся к государственной политике и идеологии (как правило, речь идет об СССР): *Некоторые исследователи полагают, что ее автор – Борис Савинков, знаменитый террорист и заклятый враг большевиков* (В. Абаринов. Ошибка «короля шпионов» // «Совершенно секретно», 2003.09.01); *Сохань ретиво исполнил приказ начальства и сострепал записку, в которой Волошин был представлен как заклятый враг советского строя* (Э. Розенталь. «Всех духов лития...» // «Вестник США», 2003.11.26); *Дети врагов народа, заклятых ненавистников советской власти после ареста родителей попадают в детдома и интернаты и там вырастают настоящими советскими патриотами*; *Феогност лишь месяц назад кончил отбывать свой третий тюремный срок и сейчас он патентованный, заклятый враг советской*

власти, вообще всего советского (В. Шаров. Воскрешение Лазаря, 2002); Советская власть долгие годы квалифицировала царских генералов как **заклятых классовых врагов** (В. Тикыч. Генеральская честь // «Советская Россия», 2003.08.09).

Фразеологизм **заклятый враг** нередко употребляется в публицистике для характеристики государств, находящихся в отношениях явной или скрытой вражды, конкуренции: *В течение всего 10–15 лет **заклятые враги** Россия и Турция стали партнерами* (А. Хазбиев. Индийский маневр // «Эксперт», 2004.12.13); *Даже два **заклятых врага** объединились – Англия и Франция* (Коллективный. Форум: Крымская великая отечественная война, материал с сайта «белогвардейцев, 2013); *Появились первые признаки нормализации отношений между давними **заклятыми врагами** – Северной Кореей и Японией* (С. Лурье. Не создавай чудовищ // «Спецназ России», 2003.08.15); *Политические заявления Скобелева в Париже типа «Германия – **заклятый враг** славянского мира» спровоцировали громкий международный скандал (Смерть «русского Ахиллеса» (2003) // «Сельская новь», 2003.09.16); Мы в последнее время рассматриваем эту страну очень полярно: либо как друзей на пути в светлое будущее, о котором знает только Америка, либо как **заклятых врагов**, которые не понимают, что такое русский характер* (О. Панфилова. Америка от А до Я // «Богатей», 2003.04.10).

В спортивной сфере (как правило, в футболе) фразеологизм **заклятый враг** (*соперник*) используется для экспрессивной оценки непримиримых соперников: *А в субботу оба соперника «Локомотива» по Лиге чемпионов играли в своих внутренних чемпионатах против своих самых **заклятых врагов*** (Ф. Бахтин. «Милан» и «Реал» перед очной встречей сыграли против своих внутренних врагов // «Известия», 2002.11.24); *Красную карточку он получил на прошлом чемпионате мира в матче англичан с **заклятыми соперниками** – аргентинцами* (Ю. Зубцов. Шекспира на них нет // «Домовой», 2002.06.04).

Менее употребительно устойчивое словосочетание **заклятый враг** по отношению к отвлеченным понятиям: *Ионеско справедливо утверждает, что математика – **заклятый враг** зубрёжки* (В. А. Успенский. Апология математики, или О математике как части духовной культуры // Новый Мир, 2007); *Теперь душа его рвалась навстречу новым ощущениям, вызывая к барьеру своих **заклятых врагов** – время и пространство* (Д. Карапетян. Владимир Высоцкий. Воспоминания, 2002).

Дальнейшая эволюция словосочетания **заклятый враг**, как можно судить по материалам НКРЯ, нашла выражение в возникновении

и активном использовании (прежде всего – в средствах массовой информации) иронично-насмешливого (по сути своей – «оксюморонного») выражения *заклятый друг*, в котором каждый из компонентов выполняет самостоятельную роль: прилагательное/причастие *заклятый* неизбежно отсылает нас к «производящей базе» – негативно осмысливаемому фразеологизму *заклятый враг*, в то время как именной компонент так же неизбежно и устойчиво ассоциируется в сознании носителей языка с положительными представлениями о друзьях, на которых («по определению») не может быть направлено заклятие. Ирония и выразительная экспрессия приведенного фразеологизма создается в результате «соединения несоединимых понятий»: внешне *заклятый друг* – это внешне «как бы друг», отношения с которым лишены теплоты и доверительности; внутренне же *заклятый друг* – это духовно несовместимый, чуждый по мировоззрению и потенциально враждебный человек, готовый к подлости и предательству.

Весьма выразительно и определенно так называемых заклятых друзей характеризуют авторы одного из интернет-форумов, указывая при этом, что слово *заклятый* необходимо понимать в этом случае как синоним слова *привычный*: *«Заклятый друг притворяется вашим другом, и в трудную минуту он вас бросит, а враг виден сразу, он не пытается быть другом; а заклятые они потому, что к ним уже привыкли»*; *«Заклятый друг – это лицемер, который прикидывается другом, но в любой момент может предать или делать исподтишка пакости, поэтому заклятый друг хуже заклятого врага. Заклятый враг известен и не прячется, он не скрывает своих злых намерений, а вот заклятый друг – это волк в овечьей шкуре, которого трудно распознать, и удар с его стороны будет нанесен неожиданно и сильно»* [291].

В современных публицистических текстах в роли «заклятых друзей» выступают:

а) конкретные (как правила, легко узнаваемые) лица – персоны российской и зарубежной политики: *МВД и КГБ осуществляли неусыпный контроль за деятельностью друг друга (вспомним «заклятых друзей» – Мюллера и Шелленберга)* (Рожденные резолюцией // «Профиль», 2003.03.17); *На этой встрече заклятые друзья Масхадов и Басаев представили гостю план операции на Дубровке* (З. Лобанова. Только он ответит за «Норд-Ост»? // Комсомольская правда, 2003.04.22); *Сидевшие рядом заклятые друзья Геннадий Зюганов и Владимир Жириновский при этих словах заерзали на стульях вроде бы с довольными ухмылками* (Е. Кривякина. Медведев выступил

со своим последним Посланием к федеральному собранию // Комсомольская правда, 2011.12.22); *Не отказались даже такие **заклятые друзья** Москвы, как президент Грузии Михаил Саакашвили и его украинский коллега Виктор Ющенко* (П. Захаров. Бенефис Дмитрия Медведева // РБК Daily, 2008.06.05); *Митт Ромни предпочел более надежных спикеров – **заклятых друзей** России Джона Маккейна и Кондолизу Райс* [Е. Чинкова, А. Хованская. Митт Ромни выдвинут кандидатом в президенты США // Комсомольская правда, 2012.08.27]; *Рабина и Переса называют иногда «**заклятыми друзьями**»* (А. Бовин. Пять лет среди евреев и мидовцев, или Израиль из окна российского посольства, 1999);

б) спортивные соперники – футбольные команды и их «фанаты»: *Свой первый матч после мирового успеха ЦСКА проведет против своих **заклятых друзей** – московского «Спартака»* (М. Ремизова. Алдонин и Шемберас попали с корабля на бал // Комсомольская правда, 2005.05.20); *Около 150 армейских фанатов пришли туда, чтобы проводить **заклятых друзей** – спартаковцев, которые, в свою очередь, отправлялись на матч Лиги чемпионов в Прагу* (Ч. Дзгоев, Ю. Дудь. ЦСКА и «Спартак» начали сезон драками // Известия, 2006.03.13); *Украина все еще смакует подробности «золотого матча», в котором встретились давние **заклятые друзья** – киевское «Динамо» и донецкий «Шахтер»* (М. Шпенков. Играйте за двоих, славяне! // Труд-7, 2006.05.20); *Давние «**заклятые**» друзья – «Челси» и «Ливерпуль» сошлись в первом очном поединке в сезоне* (А. Хромов. Чемпионат Англии, 3-й тур // Советский спорт, 2007.08.20); *Наши ребята поочередно обыграли всех своих **заклятых друзей** – итальянцев и бразильцев* (Г. Маковецкий. Секрет феномена сборной по волейболу // Известия, 2013.07.22);

в) отвлеченные понятия: *Опасность пришла со стороны – от телевидения и кино, и профессиональный театр оказался не готов к творческой конкуренции со своими «**заклятыми**» друзьями* (Г. Г. Дадамян. О театре и сверхтеатральном времени // «Знание – сила», 1988); *В этот день на выборах в Московскую городскую думу проходил проверку эксперимент по объединению двух давних «**заклятых друзей**» – Союза правых сил и демократической партии «Яблоко»* (Л. Поляков. Иллюзия прорыва: куда подевался либеральный электорат? // Известия, 2005.12.09).

Еще более выразительной экспрессивной окраской обладает устойчивое словосочетание *заклятая подруга*, являющееся закономерным деривационным «продолжением» фразеологизма *заклятый друг*.

Контексты, выявленные в Газетном корпусе НКРЯ весьма выразительно представляют сложные «интерфеминные» отношения, которые лишь внешне могут восприниматься как дружеские, основанные на взаимопонимании, доверии и уважении: *«Ага, – не упустила шанса уколоть **заклятую подругу** Роза, – только посмотрим, что с ним через десять лет станет!»* (Д. Донцова. Уха из золотой рыбки); *Ваш возраст с готовностью назовут ваши **заклятые подруги*** (Л. Аскерова. Чего женщина боится в 30 лет // Комсомольская правда, 2005.10.22); *Представляла, как поедem по магазинам, купим ему хорошую модную одежду и какими завистливыми взглядами будут нас встречать и провожать мои **заклятые подруги*** (Любимый под цвет обоев // «Истории из жизни», 2004); *Эти – за эксклюзив, которого нет у **заклятых подруг**, готовы любые деньги отдать* (С. Бабицкий. Не все то золото... // Комсомольская правда, 2013.03.07).

Устойчивое словосочетание *заклятая подруга* не без оснований используется и в материалах СМИ, посвященных отношениям известных людей из сферы шоу-бизнеса, чья личная жизнь и основанные на конкуренции отношения постоянно находятся в поле зрения журналистов: *Сначала что только не придумывали: мол, Настя только и мечтает, чтобы празднование ее 29-го дня рождения затмило по крутости отмечавшиеся недавно именины ее **заклятой подруги** Ксении Собчак* (М. Ремизова. Анастасия Волочкова вывела в свет своего жениха // Комсомольская правда, 2005.01.21); *Поминала свою **заклятую** бывшую **подругу** Тину Канделаки, отпуская в ее адрес даже не ипильки – настоящие английские булавки* (Е. Лаптева. Ксения Собчак – Ирине Шейк: Сделайте мужчинам приятное // Комсомольская правда, 2013.04.16).

В общественно-политической сфере рассматриваемое словосочетание может приобретать статус газетного штампа, который закрепляется за определенной женщиной, имеющей противоречивые, основанные на холодном политическом расчете отношения с занимающими лидирующее положение в обществе мужчинами. Следующие контексты дают основание утверждать, например, что устойчивый статус «заклятой подруги» бывших президентов Украины Виктора Ющенко и Виктора Юнуковича обладает Юлия Тимошенко, бывший премьер-министр Украины: *Президент пока продолжает изображать видимость поддержки **заклятой подруги** и отрицает факт сделки «Тимошенко – премьер в 2007, Ющенко – президент в 2010»* (М. Корец. Воскрешение Тимошенко // Труд-7, 2007.12.19); *На носу зима, а скидок по газу никто пока так и не посулил, Европа*

ополчилась, требуя выпустить заклѣтую подругу Тимошенко, а тут еще и население готовит чуть ли не вторую Ливию (Е. Чинкова. Янукович испугался «арабской» весны // Комсомольская правда, 2011.11.03).

В одном из интернет-материалов даются рекомендации для женщин, позволяющие распознать «заклѣтую подругу» (лже-подругу): «Она постоянно тебя подводит; твои планы и желания она всегда игнорирует; она ни в грош тебя не ставит; твоя жизнь ее нисколько не волнует; она считает тебя лохушкой; пунктуальность – это не про нее; она заигрывает с твоим мужчиной; твое мнение ей не интересно; она подчеркивает, что вы разные» [84].

Таким образом, прилагательное *заклѣтый*, употреблявшееся первоначально в значении ‘подвергнутый заклѣтию’ и имевшее достаточно широкую сочетаемость, приобрело в современном русском языке статус слова-компонента, реализующего в составе фразеологического сочетания *заклѣтый враг* фразеологически связанное значение. Десакрализации семантики названного прилагательного способствовало возникновение на его основе в современной публицистике устойчивых словосочетаний *заклѣтый друг* и *заклѣтая подруга*.

1.1.6 *Кровные узы и кровная месть*

Полисемантическое слово *кровный* только в основном значении (‘происходящий от одних предков, родной по крови’) обнаруживает прямую соотнесенность с производящей основой – лексемой *кровь*, которая, в свою очередь, употребляется в этом случае для обозначения некоего общего понятия, подчеркивающего общность или различие в происхождении, принадлежности к тому или иному кругу людей. Сравн.: *Они-то свои, семенихинские – со стороны своих **кровных**, Аньки да Людки Семенихиных, даром что девки замуж повыходили да фамилии поменяли – не важно, **кровь есть кровь**; а я чужой – ильковский* (Андрей Волос. Недвижимость // «Новый Мир», 2001); *И я говорю, что нам необходимо время от времени собираться на семейных торжествах, чтобы вновь почувствовать наше **кровное родство*** (Фазиль Искандер. Путь из варяг в греки. 1990); *Она вырастила даже их безалаберное и никчѣмное потомство, не делая малейшего различия между ними и «**кровными**» детьми* (М. Палей. Поминование. 1987).

В названном значении прилагательное *кровный* используется и как компонент устойчивого словосочетания *кровные узы* ‘родственные

отношения, узы крови, родство': *Таня оказалась тяжёлым испытанием, которому подверглась их близнецовая связь – самые тесные **кровные узы**, возможные для людей* (Людмила Улицкая. Казус Кукоцкого. 2000); *Невестка же, не связанная кровными узами, чувства мужа разделять не обязана* (Я. М. Бергер. Социальная поддержка пожилых людей в современном Китае. 2002). Вместе с тем, в обобщенно-образном употреблении этот оборот может использоваться и по отношению к неодушевленному понятию: *С природой была связана воистину **кровными узами**, любила ее – горы, скалы, лес – языческой обожествляющей и вместе с тем преодолевающей ее любовью* (А. С. Эфрон. Страницы воспоминаний. 1955–1975)]; *Был он связан с Россией такими **кровными узами**, что, оторвавшись от родной земли, уже не мог писать* (Андрей Седых. Далекие, близкие. Воспоминания. 1979).

Менее регулярно слово *кровный* употребляется в значении 'породистый, чистокровный (о лошадях)', содержащем ту же имплицитную сему – 'кровное родство'. Сравн.: *Воронцов ехал на своем английском, **кровном** рыжем **жеребце**, сопровождаемый адъютантом полка, казаком и чеченцем-переводчиком* (Л. Н. Толстой. Хаджи-Мурат. 1896); *Своих подопечных – **кровных орловских рысаков** – он любил преданно, смотрел за ними рачительно* (О. В. Волков. Из воспоминаний старого тенишевца. 1988).

В других переносных значениях рассматриваемое слово в значительной степени «фразеологизируется», «отдаляясь» от своей первоначальной семантики. Сравн.:

– 'очень близкий, близко касающийся, глубоко затрагивающий кого-либо'. *С этим связана моя **кровная тема** о человеке: как философ, я получил Гераклитовскую, а не Парменидовскую прививку и мысль о движении в самом Абсолютном* (Н. А. Бердяев. Автобиография. 1917);

– 'прочный, неразрывный благодаря общим интересам, духовной близости'. *И не отвращение, а ужас от содеянного с ними рождал в душе что-то **кровное**, родное с каждым погибшим человеком* (Олег Павлов. Повесть последних дней // «Октябрь», 2001).

Значение 'добытый, нажитый тяжелым трудом (о деньгах)' реализует субстантивированное прилагательное *кровные* в составе устойчивого словосочетания *свои кровные*: *Институты на **свои кровные** накупил мышеловок и начинял их с тех пор приобретаемой на свои же средства вкусной пахучей наживкой* (О. Павлов. Повесть последних дней // «Октябрь», 2001); *Иначе не выпутаешься: завмагу дай, контролёру дай, иной раз **из своих кровных** приплатишь* (И. Грекова. Перелом. 1987); *Соцработников это возмущает по многим причинам:*

вытягивать деньги из бабушек стыдно, работать в свободное время не хочется, как не хочется и отдавать и свои кровные (С. Мельников. Безотказные и вездесущие // «Огонек», 2014).

Отдельного комментария заслуживает фразеологическое сочетание *кровная месть* ‘обычай, сложившийся в древности как средство защиты чести, достоинства и имущества рода и обязывающий родственников убитого отомстить убийце или его родным’. Исторически обычай отмщения по принципу «око – за око, зуб – за зуб» известен многим странам, в том числе – и Древней Руси. Не без оснований к проявлениям этого обычая относят поступок киевской княгини Ольги, жестоко отомстившей древлянам за гибель своего мужа князя Игоря, и попытку полоцкой княжны Рогнеды убить князя Владимира, обесчестившего ее и убившего ее родителей [86]. Как отмечают исследователи, «кровная месть сохранилась в России на территории Северного Кавказа из-за специфических условий местной жизни, длительного отсутствия государственности, постоянного нахождения в состоянии войны» [246, с. 112]. Вполне закономерно при этом, что фразеологизм *кровная месть* имеет в текстах, как правило, кавказский (или арабский) «колорит»: *Этот азиат в шевровых сапожках, цитирующий Щедрина, живущий законами кровной мести и одновременно пользующийся словарём революции, внёс ясность в послеоктябрьский хаос* (Василий Гроссман. Все течет (1955–1963) // «Октябрь», 1989); *В Азербайджане, например, закон гостеприимства в древние времена был даже важнее закона кровной мести* (Д. В. Бавильский. Чужое солнце. 2012); *А ведь были убиты женщина и ребенок – для горцев вещь недопустимая, требующая кровной мести всему роду* (Перевернутый мир бесконечной войны // «Родина», 1994]; *Из бесед выяснилось, что берберы-кабилы очень воинственны, у них до сих пор сохранилась кровная месть* (Михаил Гиголашвили. Записки о Марокко // «Нева», 2008).

Важно также учитывать, что «традиция кровомщения актуализировалась в случаях соседства разноэтнических или разнокультурных групп населения». Так, в памятниках письменности XV века на территории псковско-литовского пограничья фиксируются многочисленные случаи кровной мести: «Если кто-нибудь был убит и лишен жизни, то ближайшие друзья убитого употребляли свой собственный суд и расправу, и убийцу на том месте, где его найдут и поймают, немедленно казнили без палача, хотя бы он совершил убийство, защищая свою жизнь. И если настоящего убийцу нельзя было поймать, то за него немедленно расплачивался его ближайший друг, а иногда даже дитя в колыбели убивали вместо отца» [218, с. 132]

Как можно предположить, в семантике устойчивых словосочетаний *кровная обида*, *кровный враг* и *кровная вражда* сохраняются ассоциативные связи с фразеологизмом *кровная месть*. Слово *кровный* при этом, с одной стороны, актуализирует свою внутреннюю форму, включаясь в ряд однокорневых негативно маркированных слов *кровь* ‘кровопролитие, смертоубийство’, *кровавый* ‘сопровождающийся множеством жертв, кровопролитный’ (сравн.: *Между первыми и последними была кровь и потому они были кровными врагами* (Е. И. Чириков. Путевой журнал. 1852)), а с другой – в определенной мере десемантизируется, указывая на высокую степень проявления того или иного признака. Проиллюстрируем это «раздвоение семантики» следующими примерами:

– *кровная обида* ‘очень тяжелая, чрезвычайно сильно и глубоко затрагивающая человека обида’. *Ответьте мне, пожалуйста, настоящий грузин кровную обиду прощает или нет?* (Георгий Жженов. Прожитое. 2002); *Его стало манить домой, в то село, на которое он так долго злобствует, хотелось простить кровные обиды* (П. Д. Боборыкин. Василий Теркин. 1892);

– *кровный враг* ‘злейший, непримиримый враг’. *Прохор Петрович ничего не желал видеть в рабочих, кроме кровных своих врагов; он как бы оглох на оба уха и вконец очерствел сердцем* (В. Я. Шишков. Угрюм-река. 1932); *Аксинья Захаровна ненавидела брата, когда проводил он беспутную жизнь, проклинала его всякими клятвами, называла кровным врагом своим и в разговорах с мужем нередко желала Никифору сгинуть где-нибудь под оврагом* (П. И. Мельников-Печерский. На горах. 1875–1881);

– *кровная вражда* ‘злейшая, непримиримая вражда’. *Но мы, молодое поколение эмиграции, не были связаны кровной враждой с теми, от кого пришлось бежать нашим родителям* (Ф. Шахмагонов, Евгений Зотов. Гость. 1977); *Он рассказал нам про своего предка, который пошел пешком в Петербург, чтобы пригласить кровного врага, кажется, князя Шервашидзе, к себе в Сухум на обед. Шервашидзе решил, что это конец кровной вражды, и принял приглашение* (Н. Мандельштам. Воспоминания. 1960–1970).

Выразительными примером энантиосемии, связанной с представлениями о крови как проявлении родства, служит устаревшее слово *кровник*, которое определяется следующим образом: ‘тот, кто является кому-либо родным по крови; родственник’ ↔ ‘тот, кто находится с кем-либо в отношениях кровной мести’ (<https://ru.wiktionary.org/wiki/кровник>); ‘родной, кровный, однокровный

человек' ↔ 'кровоместник, враг за убийство родни' [71, т. 2, с. 196]. Сравн.: *Если в гости приходил **кровник**, его принимали с почетом, кормили, поили, предоставляя защиту* (Д. В. Бавильский. Чужое солнце. 2012) ↔ *Это тебя хотели расстрелять, а расстреляли по ошибке его. Ты мой **кровник** теперь. Я тебя все равно достану!* (А. Тарасов. Миллионер. 2004).

Приведенный материал свидетельствует о значительных потенциальных возможностях семантики относительного прилагательного *кровный*, которое, становясь компонентом ряда устойчивых словосочетаний, приобретает фразеологически связанное оценочное значение.

Отступление 1. Явление детерминологизации

Одним из активных процессов, сопровождающих лексико-семантический способ словообразования, является детерминологизация, при которой слова или словосочетания, относящиеся к специальной лексике, переходят в разряд общеупотребительных номинаций, приобретая при этом новое (как правило, оценочное) значение. Значительную активность при этом проявляют, например, многие медицинские термины, что объясняется вполне объективными причинами: «Медицина является одной из древнейшей наук, столь же древних, как и само человечество, и её актуальность в жизни людей не вызывает сомнений. В наши дни в связи с новыми достижениями медицинской науки, которые широко внедряются в быт человека, медицинские термины, покидая специальные тексты, функционируют в новых контекстах, предназначенных уже не только для специалистов, но и для всех носителей языка» [211, с. 157].

Ресурсы Национального корпуса русского языка позволяют наглядно проиллюстрировать переход ряда медицинских терминов в сферу общеупотребительной лексики:

шизофрения 'тяжелое психическое заболевание, характеризующееся нарушением психических процессов' → 'о чем-то странном, нелогичном, абсурдном'. «А сейчас, – сказал Михаил, вполне довольный завтраком, – у меня идея: идём в лес искать грибы-ягоды». Майя ужаснулась: «**Шизофрения** какая-то! После завтрака нужно отдохнуть! Какой лес?!» (А. Мацанов. Коротким летом на Лене // «Ковчег», 2014);

склероз 'заболевание, выражающееся в патологическом уплотнении различных органов' → 'ухудшение памяти, забывчивость'.

*Забыли дарить радость – себе и близкому человеку. Всеобщий **склероз** на добро, на понимание (А. Кириллин. С собой не возьму // «Сибирские огни», 2012);*

*маразм ‘состояние полного упадка психической и физической деятельности человека вследствие старости или длительной хронической болезни’ → ‘состояние нравственного упадка, разложения чего-либо’. Шестидесятые – сумасшедшие годы: **маразм** крепчал, мир открывался восторженно, вера в идеалы казалась отчаянно свежей (И. Н. Вирабов. Андрей Вознесенский); Мне никто не может ответить на вопрос, кто придумал все это? Складывается впечатление, что везде царит полный чиновничий **маразм** (В. В. Шелохаев. Дневник);*

геморрой ‘заболевание прямой кишки’ → ‘проблема, затруднение’. Жалуясь на «головную боль с запчастями» и на «геморрой с автосервисом», мы даже не подозреваем, что и тот и другой недуги подстерегают водителя не как метафора, а как вполне реальные диагнозы (Х. Ганиев. Автодиагностика // «Автопилот», 15.01.2002);

*дистрофия ‘патологическое расстройство питания’ → ‘ослабление, истощение’. Экономике с ее изношенной инфраструктурой и инвестиционной **дистрофией** хватит прочности для того, чтобы до момента начала реформ не выйти из строя окончательно (А. Колесников. Год сурка, или 2003-й как клон 2002-го (2003) // «Политком. Ру», 10.01.2003);*

*депрессия ‘угнетенное, подавленное психическое состояние, сопровождаемое физическим и духовным бессилием’ → ‘упадок, застой в хозяйственной или культурной жизни страны’. Однако «двойные орлы» 1933 года так и не вошли в обращение – по приказу президента Рузвельта, боровшегося тогда с американской Великой **депрессией**, все золотые монеты были переплавлены (Н. Молок. Нумизматическая «Мона Лиза» (2002) // «Известия», 21.04.2002);*

1.1.7 Цифровая амнезия, или «Гугл-эффект»

Детерминологизация может сопровождать не только образование новых слов, но и процесс возникновения новых фразеологических единиц, примером чего может служить устойчивое терминологическое словосочетание *шоковая терапия* ‘метод психиатрического и неврологического лечения с помощью электрического тока’, которое в переносном употреблении развило новое значение: ‘программа, направленная на переход от плановой экономики к экономике

свободного рынка посредством внезапной и драматической неолиберальной реформы'. Сравн.: *Первой фазой «шоковой терапии» стало сокращение денежной массы и правительственных расходов, что позволило полностью взять под контроль инфляцию* (О. Поляковский. Неподсуден (2003) // «Вокруг света», 15.09.2003).

Остановимся на характеристике в достаточно известного медицинского термина *амнезия* (от греч. *α* – отрицательная частица и *μνήμη* ‘память’), использующегося для обозначения заболевания, основным симптомом которого является частичная или общая потеря памяти. «Узнаваемости» данного термина способствует не только распространенность самого заболевания, но и обращение к явлению амнезии как своеобразному сюжетообразующему приему в художественных произведениях и «мыльных» сериалах. Очевидное свойство «потенциальной образности» данного термина стимулировало возникновение на основе его сугубо медицинской семантики (‘нарушение памяти вследствие заболевания головного мозга, проявляющееся в отсутствии воспоминаний о своем прошлом’) нового переносного оценочного значения, что, в свою очередь, способствовало переходу этого термина в разряд общеупотребительной лексики.

В современных публицистических и научных текстах термин *амнезия* встречается в составе устойчивого словосочетания *культурная амнезия* ‘о забвении культурных и нравственных ценностей прошлого’ [30, с. 37], а также в близких по значению выражениях *политическая амнезия* и *общественная амнезия*: *Спассти общество от культурной и политической амнезии необходимо именно сейчас, когда состояние российского общества весьма далеко от идеальной либеральной модели* (М. Фетисов. Наталия Козлова: оптимизм памяти // «Отечественные записки», 2003); *Состояние общественной амнезии – продукт не только целенаправленных манипуляций сознанием, но и вполне естественных особенностей эпохи гиперреальности* (Д. Горин. По ту сторону «принципа истории»: об одной особенности исторического самосознания // «Неприкосновенный запас», 2009).

В последнее время в связи с бурным развитием компьютерных технологий, а также благодаря активному использованию различных гаджетов значительное распространение приобрело устойчивое словосочетание *цифровая амнезия*, употребляющееся в значении ‘отсутствие необходимости запоминать большие объёмы информации’ [289]. Сравн.: *Юзеры стремятся не только пренебрегать запоминанием (упомянутая цифровая амнезия), но и не утруждать себя углубленным размышлением, все упрощать* (re3. livejournal.com re3. 2013).

Наряду с термином *цифровая амнезия* в качестве синонимичного употребляют также выражение *эффект Google* или *Гугл-эффект*, указывающее на возможность нахождения нужной информации при помощи поисковой системы Google. Приведенные термины – *эффект Google* и *цифровая амнезия* – фактически обозначают «побочное явление интернет-зависимости человека: осознавая, что любую информацию можно найти онлайн, головной мозг отказывается запоминать и структурировать поступающие данные» [288].

Американский писатель и журналист Николас Карр в своей статье с красноречивым заглавием «Делает ли Google нас глупее?» отмечает прежде всего несомненные достоинства Всемирной сети как источника разнообразной информации: «Сеть – это находка для меня как писателя. Исследование, для которого раньше требовались дни в книгохранилищах или залах периодики библиотек, сейчас осуществляется за минуты. Несколько Google-запросов, кликов на гиперссылки – и готов факт или содержательная цитата. <...> Для меня, как и многих других, Сеть становится универсальным медиумом, каналом для большей части информации, которая поступает благодаря зрению и слуху в мозг. Преимуществ мгновенного доступа к такому невероятно богатому арсеналу информации много, и они уже широко описаны и оценены должным образом». Интернет характеризуется Николасом Карром как «машина, предназначенная для эффективного и автоматизированного сбора, передачи информации и работы с ней». С другой стороны, названный автор указывает на то, что «Интернет воздействует на нашу способность познавать» и в доказательство приводит результаты исследования привычек интернет-пользователей, проведенного учеными Лондонского университетского колледжа: «Люди, использовавшие сайты как источники информации, проявляли одну из форм «мечущейся активности», прыгая с одного ресурса на другой и редко возвращались на какой-либо из сайтов, который уже посещали. Они обычно прочитывают не больше одной-двух страниц, прежде чем перепрыгивают на другой сайт». Николас Карр разделяет также мнение о том, что «стиль чтения, который предлагает Интернет, стиль, который опирается, прежде всего, на оперативность и немедленность, может ослабить нашу способность к вдумчивому чтению». Отмечается также, что под влиянием Интернета «человеческий мозг постепенно настраивается на лоскутное одеяло интернет-медиа».

В целом, однако, автор статьи выступает как активный сторонник использования интернет-ресурсов: «Интернет, всемогущая ком-

пьютерная система, объединяет большинство других интеллектуальных технологий. Он становится нашей картой и нашими часами, прессой и печатной машинкой, нашим калькулятором и телефоном, радио и телевидением». В этом отношении современный смартфон с его разнообразными информационными возможностями понимается как современное «продолжение» когнитивных способностей человека: «Человеческий мозг – просто устаревший компьютер, которому необходим более быстрый процессор и более объёмный жёсткий диск» [108]. Согласно некоторым статистическим данным, «более 90 процентов россиян и около 80 процентов респондентов европейских стран считают Интернет дополнением к своей памяти» [179].

Ева М. Кроков определяет понятие «эффект Google» как «адаптивный механизм, который не дает мозгу загромождаться ненужной информацией» и задает в связи с этим риторический вопрос: «В конце концов, зачем нам хранить в памяти сложные факты, числа или дни рождения, если вместо этого можно положиться на надежный телефон или компьютер?» [129].

Несомненные «плюсы», связанные с «поисковым потенциалом» современных гаджетов, оборачиваются и очевидными «минусами»: «Нарастающий поток новых сведений порождает своего рода «слепоту» и выборочность в их восприятии, усталость от объема разнообразных, практически ежесекундно обновляющихся материалов [122, с. 123].

Участникам интернет-форума, посвященного рассмотрению явления цифровой амнезии, в качестве «отправной точки» была предложена следующая информация: «На вопрос о роли интернета в жизни человека более 90 % американцев ответили, что считают таковой чем-то вроде продолжения мозга. При этом весьма любопытным и в то же время печальным остается тот факт, что примерно треть из них забывают информацию, которую недавно искали в интернете, вскоре после её применения. Однако цифровая амнезия – это только симптом, верхушка айсберга. Замещение естественных способностей к запоминанию цифровыми устройствами в будущем может привести к невосполнимой деградации отделов мозга, отвечающих за хранение и передачу информации в более глубокие слои памяти» [290].

В связи с этим неизбежно возникает вопрос: имеется ли у современного общества «лекарство», позволяющее «излечиться» от этой болезни века – цифровой амнезии (Гугл-эффекта)?

Автор цитированного выше материала – Ева М. Кроков – приводит следующие рекомендации, дающие возможность если

не полностью, то хотя бы частично избавиться от цифровой амнезии и, соответственно, от «привязанности» людей к гаджетам: производить «внеугловский» поиск нужной информации на «бумажных» носителях, играющий значительную роль для улучшения памяти; не распечатывать готовую информацию из Интернета, а писать «от руки», то есть делать «старомодные рукописные заметки» [129]. Более радикальным средством борьбы с цифровой амнезией является полный отказ от помощи гаджетов: «Если вы учите иностранный язык – не используйте переводчик, если считаете сумму покупок – откажитесь от калькулятора или приложения, не доверяйте навигатору, а спрашивайте у людей, где находится нужный объект» [288].

Очевидно, таким образом, что явление цифровой амнезии представляет собой закономерную «расплату» современного общества за пользование таким благом, как оперативное получение нужной информации из интернет-источников. Вместе с тем, несомненно важным в этом случае является соблюдение некоего «баланса», заключающегося в популяризации традиционных источников информации и способов ее хранения и обработки.

1.1.8 *Черная дыра*

Словосочетание *черная дыра* как астрофизический термин употребляется в значении ‘сгусток звездного вещества, степень сжатия и степень тяготения которого таковы, что не выпускают в космическое пространство никаких частиц и световых волн’ [30, с. 292]. Автор данного термина, как считается, не известен, однако само наименование *черная дыра* впервые было употреблено американским физиком-теоретиком Джоном Уилером в лекции «Наша Вселенная: известное и неизвестное», прочитанной им в декабре 1967 года. Первое в истории астрономических наблюдений изображение черной дыры, находящейся в созвездии Девы, было получено специалистами 10 апреля 2019 года [294]. При помощи космического телескопа «Хаббл» было установлено, что обнаруженные в космосе черные дыры постоянно вращаются с огромной скоростью – около 1,6 млн. км/ч [296].

Определение *черная* употребляется в данном случае в связи с тем, что мощное гравитационное поле этого космического объекта поглощает окружающие ее световые частицы, из-за чего образуется темная область, не выпускающая из себя свет: *Черная дыра – это место в космосе, где гравитация действует настолько сильно, что*

даже свет не может его покинуть. Поскольку никакой свет не может покинуть черную дыру, люди не могут ее видеть [301]. Хотя само словосочетание *черная дыра* создает представление о некой пустоте, «провале» в космосе, это «вовсе не дыра в привычном понимании: это область пространства, где гравитация достигает такой невероятной силы, что покинуть ее не может ничто, даже свет – самый быстрый объект во Вселенной» [295].

«Национальный корпус русского языка» позволяет выявить опубликованные в литературно-художественных и периодических изданиях фрагменты текстов, содержащие такие характеристики черных дыр, как «втягивание» и «захватывание», «уничтожение» разнообразных объектов: *В настоящее время космологи много говорят о так называемых черных дырах, которые втягивают в себя все и вся* (С. Николаев. Горизонты науки и техники. «Вселенский мозг» Андрея Линде // Юный техник, 2010); *Это – объект настолько большой массы, что из поля его притяжения не может вырваться никакое излучение, и потому «чёрная дыра», жадно захватывая всё окрест себя, сама остаётся в принципе невидимой* (С. Лесков. Не спасутся даже черти. Создана еще одна теория о конце света // «Известия», 2002.06.14). Названные негативно маркированные характеристики черных дыр, ассоциирующиеся с исчезновением, гибелью, а значит – со смертью, дают основание отождествлять эти космические объекты с могилой: *Черная дыра – это невидимый, но сильно гравитирующий объект, который притягивает к себе все, что к ней приближается. Радиус окрестностей, которые становятся своего рода могилой для всего, что в них попадает, прямо пропорционально связан с массой черной дыры. Поэтому если мы знаем массу черной дыры, то мы точно знаем, на какое расстояние к ней нельзя приближаться, чтобы в нее не свалиться* [180].

Приведенный материал однозначно указывает на то, что астрофизический термин *черная дыра* имеет не свойственную большинству специальных наименований ярко выраженную негативную эмоциональную окраску, поскольку обозначает нечто губительное, разрушительное, смертоносное. Кроме того, переносные значения входящих в состав этого термина слов-компонентов также находятся в сфере негативных представлений: *дыра* ‘рваное место, прореха (в одежде, обуви)’; ‘глухой, удаленный от центров культуры город, село; захолустье’; ‘о нехватке, отсутствии чего-либо (в хозяйстве, бюджете)’; *дыра в голове, с дырой в голове* ‘о глупом, бестолковом или забывчивом человеке’ [30, с. 292]; *черный* ‘предосудительный,

низкий, коварный, подлый' (*черные замыслы, черная зависть*); 'мрачный, безрадостный' (*черные мысли*); 'колдовской, магический, связанный с нечистой силой' (*черная магия*); 'очень плохой, крайне отрицательный' (*представлять всё в черном свете*) [30, с. 1474].

Дальнейшее функционирование астрофизического термина *черная дыра*, основывающееся на его экспрессивном потенциале, проявляется в значительном расширении сферы использования всего словосочетания. Прежде всего, рассматриваемый астрофизический термин (как и многие другие составные технические термины) в процессе детерминологизации, выступающей «в качестве основного способа семантической деривации термина» [174, с. 88], выходит за пределы научного стиля. По образному замечанию Л. К. Граудиной, в таком случае происходит «процесс миграции термина из одного стиля в другой», причем «в новой стилистической среде <...> развиваются его потенциальные возможности» [59, с. 35]. На следующей стадии происходит фразеологизация термина *черная дыра*, в результате чего он приобретает такие характерные свойства устойчивого словосочетания, как идиоматичность, устойчивость, оценочность и воспроизводимость.

Описанное явление – возникновение устойчивого словосочетания в результате его детерминологизации – иллюстрирует устойчивую общезыковую закономерность, в соответствии с которой «фразеологизируются составные термины, принадлежащие к различным терминосистемам, но явное предпочтение отдается терминам техники и точных наук» [80, с. 7].

Поскольку в семантике терминологического словосочетания *черная дыра* выделяется прежде всего сема локальности («место в космосе», «космический объект»), образованные на его базе фразеологизмы, употребляются в художественных и публицистических текстах в значении 'место, где все исчезает, поглощается бесследно' [23, 214]. Такими «локусами могут быть:

– гостиничный номер: *Света жила в одном номере с Капризулей и Катей. Не номер, а черная дыра. У них пропадали трусы, фотоаппараты, сережки, купальники...* (М. Трауб. Не вся la vie);

– конкретный населенный пункт: *Другая «черная дыра» – Зеленоград, но здесь причина уже в огромной удаленности от Москвы* (Есть ли жизнь за МКАД? // «Мир & Дом. City», 2003.07.15);

– регион: *Тверская область вообще имеет плохую репутацию: регион с разваленной экономикой, коррумпированный, своеобразная «черная дыра» недалеко от Москвы* (Е. Иванченко. Отсчет утопленников // «Вслух о...», 2003.08.04);

– субъект Российской Федерации: *Но в Чечне прошел референдум, появилась надежда на то, что мрачное время убийств, терактов, разрушений и разговоров о том, что **республика** – это «**черная дыра**», все-таки закончится* (Н. Меликова. По нашим материалам возбуждено 50 уголовных дел // «Независимая газета», 2003.03.31);

– нефтяные компании: *Гигантский национализированный «Юкос» в руках бездельников и воров очень скоро превратится в огрызок, где закрываются одна за другой погубленные скважины, увлакиваются в «**чёрную дыру**» инвестиции, царят воровство и бесхозность* (А. Проханов. Как Ходорковскому пролезть сквозь игольное ушко // «Завтра», 2003.08.06); *МВФ требует разобраться с гигантским дефицитом компании «Нафтогаз», которая задорого и за доллары покупает газ в России, но задешево и за гривны продает его потребителям. В результате образовалась гигантская **черная дыра**. «Нафтогаз» всегда был потайным карманом украинской власти, из которого политики и приближенные олигархи таскали деньги на свои нужды* (П. Шеремет. Дожить до транша // «Огонек», 2015).

С двумя последними иллюстративными контекстами соотносятся представления об отождествлении с черными дырами некоторых убыточных, неэффективно функционирующих сфер народного хозяйства России: *Может быть, техника еще как-то радует глаз в каких-нибудь аспектах, которые мне неизвестны. Но в культуре, по-моему, царит абсолютно **черная дыра*** (А. Б. Сальников. Отдел // «Волга», 2015); *Затем он внезапно переключился на совершенно другую тему, заявив, что наше **сельское хозяйство** словно **черная дыра*** (Б. Грищенко. Посторонний в Кремле); ***Рыбная отрасль** – это **черная дыра** российской экономики даже на общем не самом стерильном фоне* (М. Леонтьев. За рыбу – деньги! // «Однако», 2009).

Фразеологизм *черная дыра* в некоторых случаях употребляется также для обозначения негативно осмысливаемого промежутка времени («временного провала»): *Да, вчерашний день лепился из кусочков, но все-таки тревога не покидала директора Варьете. Дело в том, что в этом вчерашнем дне зияла преогромная **черная дыра**. Вот этого самого незнакомца в берете, воля ваша, Степа в своем кабинете вчера никак не видал* (М. А. Булгаков. Мастер и Маргарита); *И никак она не могла поверить, что жизни той было им отпущено всего ничего: несколько недель, если не считать их встречи на острове да еще той **черной дыры** – той **разлуки**, в которую они, дураки несчастные, сами прыгнули, как в звериную ловушку* (Д. Рубина. Русская канарейка. Блудный сын).

Рассматриваемый фразеологизм может использоваться и для характеристики еще более отвлеченного понятия – всемогущества власти, «затягивающей», словно черная дыра, облеченных этой властью людей: *Но я не понимаю человека, наделенного высшей властью, сама по себе **власть** для меня **чёрная дыра** какая-то* (Е. Чижев. Перевод с подстрочника); *Ответ будет краток: **черная дыра властолюбия** буквально всосала в себя Александра Павловича* (А. Архангельский. Александр I).

С разрушительной энергией черной дыры ассоциируется, наконец, геополитическая ситуация – исчезновение Советского Союза: *После распада СССР возникла, по сути, **черная дыра**, в которой ничего не формировалось, не создавалось, а только разворачивалось последнее, и я понял, что просто наблюдать больше нельзя, нужно что-то делать* (Моя поляна // «Народное творчество», 2004.08.16).

Приведенный материал позволяет предварительно сформулировать имеющую эмоционально-экспрессивную окраску семантику фразеологизма *черная дыра*, образованного в результате детерминизации терминологического словосочетания *черная дыра*: ‘негативно осмысливаемый объект – помещение, организация, учреждение; пространственное или временное понятие, социальная сфера или явление, безвозвратно «поглощающие» изначально позитивно маркированные предметы, явления и состояния’.

1.2 Фразеологизмы перифрастического типа

Не менее продуктивным путем образования фразеологических единиц на лексической основе является их возникновение по типу перифрастических (описательных) словосочетаний. Термин *перифраза* (от греч. *περίφρασις* ‘описательное выражение, иносказание’: *περί* ‘вокруг, около’ + *φράσις* ‘фраза, высказывание’) понимается как «стилистический прием, заключающийся в непрямом, описательном обозначении предметов и явлений действительности (преимущественно эмоционально-экспрессивного, оценочного характера)». При этом подчеркивается, что «в перифразе на первый план выдвигается какое-либо качество, сторона описываемого понятия, существенные в данном контексте, ситуации» [315, с. 371]. Фразеологизмы перифрастического типа, характеризуя определенный предмет или действие, выступают в качестве «параллельных», вторичных знаков, внутренняя форма которых нуждается в тщательном исследовании, учитывающем как собственно языковой материал, так и внеязыковые сведения.

1.2.1 *Ятися на воду*

Во фразеологии, как и в лексике, выделяются языковые единицы, которые относятся к числу историзмов, поскольку они называют не характерные для современной жизни понятия и реалии. Обращение к истокам внутренней формы «фразеологических историзмов» позволяет выявить некоторые особенности быта и мировоззрения предков. В свое время Б. А. Ларин от мечал, что благодаря фразеологии «до наших дней доходят нередко более или менее загадочные фрагменты древних речевых стереотипов» [134, с. 143].

Одним из важных и надежных источников изучения древнерусской фразеологии являются тексты (фрагменты текстов) новгородских берестяных грамот, которые «ценны прежде всего как документы древнейшего этапа письменной истории русского языка», поскольку они «обычно непосредственно отражают живой язык их составителей» [87, с. 218]. В одной из новгородских берестяных грамот, обнаруженных при раскопках в Великом Новгороде и относящейся к концу XI–началу XII вв., используется «темное» устойчивое словосочетание *ятися на воду*, употребленное, как можно предположить, в значении ‘прибегнуть к публичному испытанию водой’.

Речь идет о грамоте № 238, имеющей условное название «Об испытании водой» и представляющей собой финальную часть письма-послания, завершающегося предложением о проведении ритуала, имеющего целью установить истину в спорной ситуации. Древнерусский текст, разделенный на отдельные слова, и его перевод на современный русский язык представлены на портале «Рукописные памятники Древней Руси. Древнерусские берестяные грамоты» в следующем виде:

Несьдицеви полъплатъ рѣза...нѣ еси въдале двѣ коунѣ, нѣ то же за... отвориша мѣною осмѣ кунѣ и гривнѣ. Пойди въ го-ро... гоу са съ тобою ати на водоу. Перевод: [Ты дал] Несдичу четыре с половиной резаны, а [мне] ты дал две куны. Что же ты утверждаешь, будто за мной восемь кун и гривна? Пойди же в город – могу вызваться с тобой на испытание водой [9, с. 60].

Приведенный весьма лаконичный, но информационно насыщенный текст и синтаксически, и логически может быть разделен на три фрагмента. В первом предложении содержится информация, которая, по мнению автора берестяной грамоты (являющегося, условно говоря, истцом), соответствует реальному положению дел. Из содержания высказывания следует, что некто, к кому обращается истец, дал (вероятно, в долг) определенную денежную сумму двум лицам: некоему

Несдичу – четыре с половиной резаны, а истцу – две куны. Следующее – второе – предложение (*Что же ты утверждаешь, будто за мной восемь кун и гривна?*) представляет собой обращенный к «ответчику» вопрос, ставящий под сомнение такое его утверждение.

Для того чтобы понять причину несогласия истца с позицией ответчика, в данном случае важно учитывать реальную ценность древнерусских денежно-счетных единиц, обозначенных в рассматриваемом тексте нумизматическими терминами *гривна*, *куна* и *резана*. Новгородская гривна XI в., представлявшая собой длинную серебряную палочку весом около двухсот грамм, соответствовала 25-ти кунам и 50-ти резанам, то есть одна куна равнялась двум резанам [9, с. 60]. Основанные на этих данных несложные расчеты показывают, что четыре с половиной резаны, полученные от ответчика Несдичем, эквивалентны 2,25 куны, в то время как истец получил, по его собственному утверждению, даже меньше – лишь две куны. Несложно в связи с этим представить возмущение истца, которому стало известно, что ответчик по неизвестной причине требует от него вернуть долг, более чем в 16 раз превосходящий реально полученную им сумму – восемь кун и гривну (1 гривна эквивалентна 25 кунам), то есть 33 куны.

Наиболее загадочным, несомненно, является третий фрагмент анализируемого текста (*Пойди же в город – могу вызваться с тобой на испытание водой*), представляющий собой сложное бессоюзное предложение, вторая часть которого содержит обоснование того, о чем говорится в первой предикативной части. Авторы справочника «Новгородские грамоты на бересте» (М. : Изд-во АН СССР, 1963), поясняя конструкцию *пойди же в город*, считают, что слово *город* используется здесь для обозначения конкретного населенного пункта: «Городом назван, очевидно, Новгород» [9, с. 60]. По мнению же историка-медиевиста Л. В. Черепнина, слово *город* в данном случае употребляется в значении ‘суд’: «Должник предлагает кредитору отправиться в город (очевидно, в суд), где и решить свой спор, прибегнув к испытанию водой» [293, с. 91]. Можно также предположить, что в рассматриваемом контексте словосочетание *пойти в город* употреблено в значении ‘пойти к горожанам (к людям, живущим в городе)’, что предполагает употребление слова *город* в переносном (метонимическом) значении – ‘жители города’. Сравн.: *городъ* ‘население города’. *И приидоша на него весь городъ царствующаго града, и предаша его смерти* [230, вып. 4, с. 91]. Истец, таким образом, будучи абсолютно уверенным в своей правоте и стремясь уличить ответчика в попытке оговора, предлагает ему для решения спорной

ситуации обратиться к людям, то есть привлечь к разрешению спора свидетелей-горожан и пройти публичное испытание водой, иными словами, выражаясь современным языком, сдать «тест на правду». Такая «логика» рассматриваемого фрагмента представляется вполне оправданной, поскольку подобный демократичный подход к решению спорной ситуации в полной мере соответствует традициям новгородской вечевой «республики».

Однако поскольку в этом (как и в других случаях) каждая из сторон стремится отстаивать свою точку зрения, истец решается на крайнюю меру, суть которой заключена в выражении ...*гоу са съ тобою ати на водоу*, переведенном составителями интернет-портала «Рукописные памятники Древней Руси. Древнерусские берестяные грамоты» как *могу вызваться с тобой на испытание водой*. В справочнике «Новгородские грамоты на бересте» представлена версия, согласно которой автор данного текста имеет в виду речное путешествие, то есть прогулку на воде: «Нет оснований предполагать здесь судебное испытание водой. Речь идет о речном путешествии. В этом смысле выражение «на воду» употребляется и теперь» [9, с. 60]. Высказанная точка зрения представляется малоубедительной прежде всего из-за отсутствия какой-либо причины для приглашения к приятному времяпрепровождению – «речному путешествию» – человека, пытающегося представить автора новгородской берестяной грамоты как бесчестного человека, уклоняющегося от уплаты долга. Очевидно, что для торговцев и ремесленников (как и для каждого человека вообще) весьма значимыми являются его порядочность, имидж, деловая репутация.

Соответствием для древнерусского устойчивого словосочетания *ятися (ся яти) на воду* (с кем-либо) может быть современное выражение *состязаться на воде* (с кем-либо). Сравн.: *ятися* ‘схватиться (в борьбе)’. *Володимеръ же приде въ товары, посла биричи по товаромъ, глаголя: нету ли такого мужа, иже бы ся яль с Печенежиномъ; Вьскочиша два окаяньная и ястася с нимъ, и князь поверже одиного подъ ся* [149, т. 3, стлб. 1671]; *яться* с кем ‘схватиться борьбой, дракой’. *Где тебе яться с ним, задора!* [71, т. 4, с. 682].

Для того, чтобы ответить на вопрос о сущности состязания (схватки) на воде в древнем Новгороде, важно понять, почему вообще в подобных случаях люди обращались к воде. В традиционных славянских верованиях вода осмысливается как одна из первых стихий мироздания, источник жизни, средство магического очищения. С одной стороны, вода считалась средой обитания нечистой силы и душ

умерших, а с другой – она наделялась апотропейной и продуцирующей семантикой, что позволяло широко использовать воду в ритуальных целях – в лечебной магии и в девичьих любовных гаданиях (подблюдные песни, пускание на воду венков, цветов и веток и др.) [47, с. 386–389]. Практика гаданий на воде – гидромантия – в полной мере отражает отношение к воде как к стихии, имеющей предсказывающую силу, что иллюстрируется фразеологизмом *как в воду глядел* ‘о человеке, предвидевшем, точно предсказавшем что-либо’: «Всматриваясь в отражение в озере, в реке, в сосуде с водой и произнося различные заклинания, знахари и колдуны по состоянию поверхности воды предсказывали будущее, чью-либо судьбу» [23, с. 105].

Рассматриваемый оборот может быть соотнесен и с фразеологизмом *вывести на чистую воду*, ‘разоблачить кого-либо; поймать кого-либо на совершении чего-либо запретного’, происхождение которого связывается с известным многим народам жестоким обычаем «Божьего суда»: «Обвиняемого или подозреваемого бросали в реку, и если он всплывал, то считался виновным, если тонул – несправедливо обвиненным. Обычай, в свою очередь, основывается на древнем представлении о воде как чистой стихии» [23, с. 105]. В. В. Момотов следующим образом поясняет мотивы поведения человека, предлагающего «схватку на воде» своему сопернику: «При испытании «водой» невиновный человек свято верил в то, что Бог в сложившейся ситуации его не оставит, поэтому без всяких сомнений отдавал себя в Божьи руки, не сопротивляясь, ждал своей судьбы. Преступник же, находясь на грани психологического срыва, изо всех сил пытался не утонуть, остаться на поверхности воды. Но именно это и служило доказательством вины, так как считалось, что вода не принимает (в силу своей священности) только преступников и лжецов, нарушивших клятву» [161, с. 368]. Применение испытания водой как способ решения спорных ситуаций предусматривалось в сборнике правовых норм Киевской Руси – «Русской правде». При этом не указывалось, какая из сторон – истец или ответчик – подвергалась испытанию водой, но подчеркивалось, что к этой практике прибегали в тех случаях, когда сумма иска была относительно небольшой – до двух гривен серебра [6, с. 173].

Таким образом, в основу внутренней формы древнерусского фразеологизма *ятися на воду* (*ся яти на воду*) с кем-либо ‘прибегнуть к публичному испытанию водой’ положено представление о распространенном в Древней Руси судебном способе определения истины.

1.2.2 *Забросить чепец через мельницу*

Устойчивое словосочетание *забросить чепец через мельницу* ‘полностью забыть светские приличия, не обращать внимания на молву, пренебречь общественным мнением во имя личных увлечений’ в историко-этимологическом словаре «Русская фразеология» [23, с. 749] сопровождается пометой «устар.» прежде всего потому, что в целом этот оборот является малоупотребительным, относящимся к «салонному» дворянско-аристократическому жаргону; к тому же смыслообразующие компоненты фразеологизма – *чепец* и *мельница* – осмысляются современными носителями русского языка как названия весьма архаичных реалий. Кроме того, на «несовременность» этого эвфемистического по своей сути оборота повлияло и то обстоятельство, что он используется для характеристики деликатной ситуации, которая в настоящее время в меньшей мере, чем прежде, осуждается общественной моралью: речь идет о поведении женщин, «пустившихся во все тяжкие», открыто бросающих вызов устоявшимся, консервативным гендерным стереотипам.

Наиболее известным примером употребления этого фразеологизма в художественном тексте является его использование в одном из эпизодов романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина». Главная героиня этого произведения в ситуации «салонного» общения, обсуждая со своей подругой княгиней – Бетси Тверской – характеры и поступки других женщин, задает ей вопрос, касающийся поведения их общей знакомой – Лизы Меркаловой, которая не скрывает от посторонних своих любовных отношений: *Скажите, пожалуйста, что такое ее отношение к князю Калужскому, так называемому Мишке? Я мало встречала их. Что это такое?* Искушенная в «амурных делах» подруга Анны отвечает своей собеседнице в аллегорической, но вполне понятной обоим форме: *Бетси улыбнулась глазами и внимательно поглядела на Анну. «Новая манера, – сказала она. – Они все избрали эту манеру. Они **забросили чепцы за мельницы**. Но есть манера и манера, как их **забросить**»*. Очевидно, что в данном случае не только констатируется предосудительное поведение конкретной женщины (точнее – женщин определенного типа), но и в принципе осуждаются способы, «манеры» такого поведения.

В одной из глав романа В. Пикуля «Фаворит», называющейся «Чепец за мельницу», рассматриваемый фразеологизм также употребляется как иллюстрация предосудительного поведения конкретной женщины – императрицы Екатерины: *Потемкин сказал, что после*

измены Римского-Корсакова императрица «забросила чепец за мельницу». По-русски это немецкое выражение переводится проще: «Удержу на нее, окаянную, совсем не стало...». На замечание одного из своих фаворитов о том, что она попросту больна, поскольку открыто и не смущаясь меняет своих любовников-«куртизанов», Екатерина искренне отвечает: «Я не больна. Я просто стареющая женщина, которая безумно хочет любить».

В названном выше источнике [23] указывается, что выражение *забросить чепец через мельницу* «является калькой с фр. *jeter son bonnet par dessus les moulins* (букв. *бросить свой чепец через мельницу*), имевшего аналогичное значение ‘не обращать внимания на молву, на общественное мнение, поступать по велению своего чувства, пренебрегать светскими приличиями и условностями’. Фразеологизм бытовал в дворянско-аристократической среде» [23, с. 749].

Между тем внутренняя форма этой фраземы заслуживает более детального комментария в связи с тем, что ее именные компоненты связаны со сложными (и, что особенно важно, противопоставленными) этнокультурными представлениями. Так, А. Г. Назарян в своей книге «Почему так говорят по-французски», посвященной происхождению французских фразеологизмов, ссылаясь (хотя и с оговоркой «эта версия представляется мало правдоподобной») на высказанное французским исследователем Ш. Робером мнение о мельницах как о негативно осмысливаемых сооружениях: «Здесь речь идет о тех старых мельницах, которые еще в XVII в. служили увеселительными заведениями, где можно было встретить женщин лёгкого поведения». Этим исследователем объясняется тот факт, что выражение чаще всего употребляется для характеристики девушек и женщин легкого поведения [167, с. 45].

Особенно важны сведения, содержащиеся в одном из французских фразеологических словарей – «*Dictionnaire d'expressions et locutions*», согласно которому выражение *jeter son bonnet par dessus les moulins* (букв. *бросить свою шапку через мельницы*) ‘отбросить скромность, действовать свободно, не беспокоясь об общественном мнении’ раньше использовалось в значении ‘остановить рассказ, признав, что ничего больше не известно’. Кроме того, здесь же отмечается: «В своем современном значении выражение *jeter son bonnet par-dessus les moulins* близко к выражению *jeter le froc aux orties* (букв. *бросить монашескую рясу в крапиву*) ‘расстричься, уйти из монастыря; отказаться от духовного сана’» [323 Rey, с. 95].

В данном случае нельзя не обратить внимания на то, что во фразеологизме *jeter le froc aux orties* (*бросить монашескую рясу в крапиву*)

монашеская ряса, символизирующая принадлежность к церковно-религиозной сфере (т. е. к возвышенному, духовному началу), противопоставляется крапиве как воплощению сниженного, земного начала. Показательно, что в восточнославянской этнокультурной традиции крапива наделяется символикой греховного поведения. Сравн.: рус. диал. *скакать в крапиву* ‘о нравственном падении девушки’, *найти в крапиве* ‘родить вне брака’, *крапивник* ‘внебрачный ребенок’; бел. *у крапіве жаніцца, у крапіве шлюб браць* ‘о внебрачных отношениях’. Крапивный венок к тому же известен на Полесье как унижительный, но обязательный атрибут девушки, родившей вне брака [114, с. 50].

Обратим внимание на то, что в цитированном французском источнике подчеркивается, что «*le bonnet* (шапка, чепчик) символически представляется как хорошее поведение» [323 Rey, с. 95]. Чепец (чепчик) получил статус модного атрибута одежды женщин – как крестьянок, так и горожанок – в Европе с XVII века. В России мода на ношение чепчиков получила распространение несколько позже – в XVIII веке: «В эпоху Екатерины Великой чепец уже захватил ведущие позиции как одна из самых модных и изящных деталей дамского гардероба, став обязательным элементом утреннего костюма, а дамы в возрасте щеголяли в нем и на балах. Чепец стал символом замужества: «У нее голова в чепце», – говорили о девушках, чье скорое замужество не вызывало сомнений» [56]. Женщины высших сословий носили чепец и дома, принимая гостей, и в гостях, и на улице. «Показываться посторонним людям без головного убора замужней женщине считалось неприличным. Чепцы носили иногда и молодые девушки, но для замужних дворянок он был совершенно обязателен» [72].

В текстах художественной литературы XIX века встречается немало примеров, иллюстрирующих обязательное использование женщинами чепца при общении с незнакомым или малознакомым мужчиной: «Здравствуйте, батюшка. Каково почивали?» – сказала хозяйка, приподнимаясь с места. Она была одета лучше, нежели вчера: в темном платье и уже не в спальном чепце (Н. В. Гоголь. Мертвые души); Она не ожидала гостей, и, когда Обломов пожелал ее видеть, она на домашнее будничное платье накинула воскресную свою шаль, а голову прикрыла чепцом (И. А. Гончаров. Обломов). Ношение чепца служанкой рассматривалось как знак особой милости господ, а запрет на его ношение – как знак «опалы». Выразительный пример такой ситуации находим в романе И. С. Тургенева «Дворянское гнездо»: экономку Агафью, впавшую в немилость, перевели

в швеи и *«велели ей вместо чепца носить на голове платок <...> Барыня давно ей простила, и опалу сложила с нее, и с своей головы чепец подарила; но она сама не захотела снять свой платок».*

Что касается мельницы, то это сооружение, выполняющее важную и нужную хозяйственную функцию – перемалывание зерен в муку, в сфере народной духовной культуры славян (и шире – европейцев) осмыслялось однозначно негативно. «Демонизация» мельницы объясняется ее противоречивой природой: «Сочетание в мельнице природного и культурного начал, производимое ею превращение одного вещества в другое, использование силы стихий (воды, ветра), а также постоянный шум – все это определяет отношение к мельнице как к «нечистому» месту и строению». Весьма распространено представление о том, что «мельник обязательно должен знаться с нечистой силой». Мельница к тому же осмыслялась как место обитания различных нечистиков: водяного, черта, русалки [221, с. 222]. На формирование негативной символики мельницы оказало несомненное влияние и место ее нахождения: «В деревнях мельницы обычно ставились за околицей, в безлюдной местности, что, согласно распространенному мнению, создавало идеальные условия не только для махинаций с мукой, но и для сношений с нечистой силой» [235].

Образы мельницы (нечистого места) и мельника (колдуна, знающего с нечистой силой) представлены во многих литературно-художественных и фольклорных текстах. Сравн. название музыкальной комедии русского драматурга-сатирика XVIII века А. О. Аблесимова – «Мельник – колдун, обманщик и сват». В повести А. К. Толстого «Князь Серебряный» слуга князя Серебряного – Михеич – следующим образом объясняет опасность их нахождения ночью на мельнице: *«Да что, батюшка, лучше отмыкать рогатки, чем спать в чертовой мельнице. И угораздило же их, окаянных, привести именно в мельницу! Да еще на Ивана Купала. Тьфу ты про́пасть!»* – *«Да что тебе здесь худо, что ли?»* – *«Нет, батюшка, не худо; и лежать покойно, и щи были добрые, и лошадям овес засыпан; да только то худо, что хозяин, вишь, мельник!»* – *«Что ж с того, что он мельник?»* – *«Как что, что мельник? – сказал с жаром Михеич. – Да разве ты не знаешь, князь, что нет мельника, которому бы нечистый не приходился сродни? Али ты думаешь, он сумеет без нечистого плотину насыпать? Да черта с два!»*.

Вообще словосочетание *чертова мельница* можно считать едва ли не устойчивым оборотом, использующимся для обозначения этого сооружения в том случае, когда в нем происходят мистические или

страшные события. Так, в фантастическом рассказе А. Беляева «Чертова мельница» речь идет об изобретении профессора Вагнера, который создал особый механизм – человеческую руку, вращающую мельничные жернова. Украинская (гуцульская) сказка с аналогичным названием повествует о злой мачехе, которая ставит перед падчерицей невыполнимую задачу: *Набери в мешки золы и свези на ту мельницу, где двенадцать чертей мелют, а оттуда привезешь двенадцать мешков белой муки*. В чешской сказке «Чертова мельница» рассказывается о мельнике, который договорился с чертом о продаже ему мельницы сроком на триста лет. В основе сказочной повести немецкого писателя О. Пройслера «Крабат, или Легенды старой мельницы» лежат фольклорные сюжеты лужичан, связанные с негативными представлениями о мельнице в селении Козельбурх: «Об этой мельнице в округе говорят, что там нечисто. Шесть её жерновов мелют день за днем ячмень, овес и пшеницу, но местные крестьяне обходят её стороной. Единственный посетитель мельницы – таинственный Незнакомец в чёрном. Каждое полнолуние он прибывает на мельницу на тяжелой повозке, чтобы молот нечто на седьмом, «мертвом» жернове» [127].

Народам Северного Кавказа известно использование мельниц для встреч молодежи, имеющих целью установление между парнями и девушками более близких, доверительных отношений: «Ежедневно собираются на водяных мельницах по несколько девиц, для смолки хлеба; их преследуют ватагою молодые парни-женихи. Придя к месту, мужчины, найдя дверь запертою, спрашивают девиц, сколько их собралось на мельнице? Девицы отвечают положительною цифрою, и если число мужчин превышает число женщин, то лишние, по жребью, отправляются к другим мельницам, а остальные бросают через окошечко во внутрь мельницы свои папахи, подбираемые девицами наудачу. После этого дверь отпирается, мужчины входят и справляются: в чьих руках их головные уборы» [203].

Отдельного упоминания заслуживает номинация *Мулен Руж* (Красная Мельница) – название кабаре в Париже, с которым связаны представления, имеющие прямое отношение к пониманию внутренней формы фразеологизма *забросить чепец через мельницу*, поскольку это кабаре устойчиво ассоциируется с «вольным», раскрепощенным женским поведением: «Мулен Руж открыло свои двери в 1889 году в квартале красных фонарей рядом с площадью Пигаль. Кабаре было посвящено открытию Всемирной выставки в Париже. Люди шли сюда, чтобы насладиться знаменитым кан-каном. В 1893 году случилась сенсация – одна танцовщица разделась прямо на сцене. Именно это и был первый в мире стриптиз. Теперь этот символ Парижа вмещает

в себя 850 посетителей, танцовщицы имеют в своем арсенале около 100 костюмов и неизменно демонстрируют лучший кан-кан в мире на фоне роскошных декораций [164].

С учетом приведенных ранее сведений о мельницах как увеселительных заведениях, «где можно было встретить женщин лёгкого поведения», становится вполне понятной «внутренняя логика» воображаемого бросания женщинами через мельницу (за мельницу) чепчика, который символизирует общепринятое, приличное, «правильное» женское поведение: бросание чепчика за мельницу можно интерпретировать как открытое отречение женщин от принятых в обществе представлений о пристойном поведении. Кроме того, это действие вполне укладывается в парадигму магического бросания (выбрасывания) различных предметов, понимаемого как «интенсивное перемещение предмета за границы «своего» (освоенного человеком) пространства и как способ избавления от чего-либо» [45, с. 264].

При этом особый иронично-насмешливый колорит приобретают известные строки из комедии А. С. Грибоедова «Горя от ума»: *Когда из гвардии, иные со двора / Сюда на время приезжали, / Кричали женщины «ура!» / И в воздух чепчики бросали.* «В первом приближении» подбрасывание женщинами чепчиков с криками «ура!» можно понять только как демонстрацию дамами бурного патриотического восторга. В действительности же в этих строках скрыт глубокий подтекст. Главный герой комедии – Чацкий – в данном случае высмеивает нравы московских женщин-дворянок, демонстративно, без оглядки на реакцию окружающих бросавших в воздух (буквально или аллегорично) свои чепчики и выражавших тем самым готовность к легкомысленным отношениям с приезжавшими в Москву мужчинами – гвардейцами (рослыми, статными кавалерами) или мужчинами-придворными – богатыми, влиятельными людьми.

1.2.3 Бороться с империализмом и обличать империализм

Слово *империализм* для языкового сознания современных молодых людей, выросших и воспитанных в XXI веке, воспринимается, скорее всего, как историзм, относящийся к эпохе «холодной войны», к давно ушедшему прошлому – времени существования Советского Союза. Между тем для каждого человека, выросшего в советское время, это слово устойчиво ассоциировалось не только с ленинским определением империализма как высшей (и последней) стадии капитализма, но и со сформированными пропагандой стереотипными представлениями о загнивающем, агрессивном и зловещем Западе.

Вполне закономерно поэтому, что в русском языке советской эпохи сформировались и активно функционировали многочисленные устойчивые словесные комплексы, которые включали в свой состав слово-компонент *империализм* и обладали ярко выраженной негативной коннотацией. Так, обращение к ресурсам Национального корпуса русского языка позволяет выявить и проанализировать около 1 000 контекстов, которые относятся в основном к советскому периоду и иллюстрируют употребление данного слова. Остановимся на краткой характеристике наиболее выразительных номинаций этого типа, включающих в свой состав слово *империализм* как зависимого компонента в форме родительного падежа.

Наиболее обширную группу составляют устойчивые (либо имеющие тенденцию к устойчивости) словосочетания, обозначающие различные отвлеченные понятия, представляющие империализм исключительно в негативном контексте. В качестве семантически и структурно стержневых слов выступают при этом абстрактные лексемы *агрессия*, *гнет*, *господство*, *коварство*, *оскал*, *пороки*, *посягательства*, *происки*, *козни* и т. п.: *Но в новое время, в силу разложения феодализма и агрессии империализма, китайская нация превратилась в нацию отсталую* (А. Москалев. Доктрина китайской нации // «Проблемы Дальнего Востока». 2002.12.30); *Вот почему наши интересы крепко спаяны с интересами угнетенного колониального крестьянства, которое в своих возмущениях против гнета империализма подтачивает силы наших злейших врагов* (Н. И. Бухарин. Путь к социализму и рабоче-крестьянский союз. 1926); *Большевистская партия – это партия нового типа, авангард рабочего класса в его борьбе за диктатуру пролетариата, против господства империализма* (М. Белов. Великие вожди Ленин и Сталин – основатели первого в мире Советского государства // «Наука и жизнь», 1950); *Он велел мне вернуться к столу, уже мягче стал рассуждать о бдительности, о коварстве империализма и прочем* (А. Яковлев. Омут памяти. 2001); *Угнетение и закабаление трудящихся женщин в капиталистических странах есть проявление звериного оскала империализма* (Н. Дежнев. Год бродячей собаки. 2002); *Самый страшный порок империализма, Илюша, – захватнические войны, насильование малых незащищенных народов...* (А. М. Галин. Аномалия // «Современная драматургия», №4, 1996); *Эта сила нам нужна для того, чтобы надежно оградить Советский Союз, социалистическое содружество от посягательств империализма, чтобы обуздать силы агрессии* (А. Леонтьев. Чтобы небо

было чистым // «Огонек», № 8, 1970); *Собеседник разом приободрился и начал чеканить словно по бумажке: «Несмотря на все **происки империализма**, рабочий класс продолжает бороться за свои права...»* (О. Рашидов. Президент прыгнул в объятия профсоюзов // «Комсомольская правда», 2001.11.29]; *Нет, не была поколеблена её убеждённость в **чёрных кознях империализма*** (А. Солженицын. В круге первом. 1968).

С другой стороны, в советском медиа-дискурсе регулярно употреблялись словосочетания той же модели, в которых использовались стержневые слова, призванные не только очернить империализм, но и показать его неизбежную гибель, кончину: ***Кризис империализма**, выраженный в войне, может быть разрешен только социализмом* (Н. Н. Суханов. Записки о революции. 1918–1921); *Он не знал закона неравномерного развития капитализма, который, обостряясь в период загнивания **империализма**, создал войну всех против всех* (Международное обозрение // «Известия», 1934.03.05); *Наоборот, чем ближе **могила империализма**, тем острее он будет хвататься за расистские приемы и жестокости* (Л. М. Каганович. Памятные записки. 1991).

Не менее продуктивную группу составляют устойчивые словосочетания *nomina agentis*, стержневые компоненты которых представлены конкретными именами существительными, имеющими ярко выраженную негативную окраску. К ним, в частности, относятся номинации *акула империализма* и *ястреб империализма*, употреблявшиеся для характеристики главных идеологических противников Советского Союза и других социалистических стран. Очевидно, что входящие в их состав слова-зоонимы актуализируют хищность, агрессивность животных: *Оба глядели на поплавки и беседовали о головлях, о вождах революции, о сбежавшем эсэре Перепечко, об **акулах империализма*** (Е. И. Замятин. Икс. 1919); *Причем тут Япония? **Ястребы империализма** сбросили бомбу. Получили новые военные заказы* (И. Найденов. Выше ангелов // «Русский репортер», № 18, 2008).

Более сниженная стилистическая окраска словосочетаний, которые использовались для разоблачения сторонников западного образа жизни и западной идеологии, формировалась за счет использования соответствующих существительных: *агенты, наемиты, наёмники, лазутчики, прислужники, лакеи, пособники, цепные псы*.

Устойчивые словосочетания с компонентом *империализм* использовались в советское время и в качестве перифраз. Так, ведущая западная держава – Соединенные Штаты Америки – перифрастически,

т. е. описательно назывались *цитаделью (оплотом) империализма*, а сторонники демократических партий в постсоветской России – *пятой колонной империализма*: *В самой цитадели империализма – Соединенных Штатах Америки – насчитываются миллионы горячих сторонников мира, все активнее и смелее выступающих против поджигателей новой войны* (Под знаменем борьбы за мир // «Наука и жизнь», 1950); *Ну еще бы, кубинцы – они свои, социалистические, а США, правильно в газетах пишут, – оплот империализма* (В. Быков, О. Деркач. Книга века. 2000); *Демократов надо считать «пятой колонной» империализма, помогающей врагу уничтожить великую державу* (А. Яковлев. Омут памяти. 2001).

Отдельного комментария заслуживает выразительная перифраза *продажная девка империализма*, употреблявшаяся первоначально для того, чтобы «заклеймить» генетику. Возникновение этого устойчивого словосочетания связывают с именем «народного академика» Трофима Лысенко, который, выступая в августе 1948 года на сессии Всесоюзной академии сельскохозяйственных наук, якобы бросил в зал фразу: «Генетика – продажная девка империализма». В повести Д. Гранина «Зубр», главным героем которой является известный ученый-генетик Н. В. Тимофеев-Ресовский, рассматриваемая перифраза имеет выразительную «привязку» ко времени: *В 1948 году с ним бы расправились быстро, но времена пришли другие, удавку не накинешь. «Буржуазная наука», «мухолюбы-человеконенавистники», «генетика – продажная девка империализма» и тому подобные приёмы не проходили: шёл всё же 1957 год.*

По мнению К. В. Душенко, фраза *Генетика – продажная девка империализма* впервые прозвучала в пьесе писателя-сатирика А. А. Хазина «Волшебники живут рядом», поставленной в 1964 году Ленинградским театром миниатюр под руководством Аркадия Райкина [78, с. 498]. Вместе с тем, эта перифраза рассматривается и в качестве производной от фразы *Реклама – продажная девка империализма*, автором которой считают В. И. Ленина (Е. Кузнецова. 130 лет российской рекламе // «Труд-7», 2008.09.22).

Стилистически сниженное и семантически ёмкое словосочетание *продажная девка империализма* использовалось также для уничтожающей характеристики других возникших первоначально на Западе научных направлений – кибернетики и социологии: *Я вспоминаю Вавилова, отсидевшего в лагерях за свои научные воззрения, кибернетику, которую называли **продажной девкой империализма*** [Паранормальные способности человека: очевидное-невероятное //

РИА Новости, 2008.02.19]; *Так что в 1922-м году, с отъездом Сорокина, заодно и социология оказалась **продажной девкой империализма*** [И. Мальцев. Вопросы автоматизации унитаза // Известия, 2013.06.06].

Показательно, что в настоящее время это идеологизированное словосочетание употребляется не по отношению к наукам, а для характеристики других явлений, имеющих в обществе негативную репутацию – системы Единого государственного экзамена (ЕГЭ) и понятия «качество»: *Совет ректоров, который 10 лет считал следование технологиям рейтингов «оболониванием», а ЕГЭ почти что **«продажной девкой империализма»** (помните характеристику генетики или кибернетики в сталинские времена?)* (Л. Любимов. Удар по тонированным стеклам // «Известия», 2012.11.08); *Про качество я говорю – это **продажная девка империализма*** (М. Небера. Как челябинский предприниматель большие сетевые супермаркеты перехитрил // «Комсомольская правда», 2013.02.12).

Проявления иронично-насмешливого использования идеологических клише, содержащих слово *империализм*, встречались и в публицистических и художественно-публицистических текстах известных советских писателей. Сравн.: *Легко наговорить ни к чему не обязывающие избитые вещи об американцах вроде: страна долларов, **шакалы империализма** и т. д.* (В. В. Маяковский. Мое открытие Америки. 1925–1926); *Я написал даже (вероятно, очень огорчив его этим), что сам люблю и послушать хорошую джазовую музыку и потанцевать под джаз и никогда при этом не чувствую себя **духовным оруженосцем империализма*** (Л. А. Кассиль. Дело вкуса. 1964); *По кондовому советскому сценарию, Светлана Алексиевич организовано проклиняется как агент ЦРУ, **прислужница мирового империализма**, клеветующая на свою великую Родину и ее героических сыновей якобы за два «мерседеса» и долларовые подачки...* (Светлана Алексиевич. Цинковые мальчики. 1984–1994).

По верному замечанию Александра Твардовского, такие готовые шаблонные словосочетания являлись, по сути дела, идеологическими «заготовками», которые были призваны противостоять здравому смыслу и трезвому анализу: *На все, что нам против шерсти, у нас готовы названия, исключаящие необходимость задуматься, разобраться, что-нибудь понять: ревизионизм, **происки империализма**, обострение идеологической борьбы* (А. Т. Твардовский. Рабочие тетради 60-х годов (1968) // «Знамя», 2003).

Вполне закономерно, что на «закате» СССР – в конце 80-х – начале 90-х годов – устойчивые словосочетания, включающие в свой

состав слово *империализм* (как и другие идеологизированные, «набившие оскомину» выражения), постепенно деидеологизировались и наполнились ироничным, «приземлено-сниженным» содержанием. Хорошо известно, например, что основным лозунгом в день 1 Мая было пафосное высказывание, имевшее целью связать этот праздничный день с идеологемой «борьба против империализма»: *Да здравствует 1 Мая – День международной солидарности трудящихся в борьбе против империализма, за мир, демократию и социализм!* Этот лозунг, включающий ключевое словосочетание *борьба против империализма*, на протяжении всей Первомайской демонстрации, длившейся не менее 2-х – 3-х часов, неоднократно звучал из репродукторов и потому не мог не только закрепиться в сознании людей, но и вызвать обратную негативно-оценочную реакцию. Основанием для такого «эффекта бумеранга» служило то, что Первомай в представлениях и привычках рядовых советских людей устойчиво ассоциировался либо с «трудовыми подвигами» на дачных участках, либо с отдыхом-маёвкой за городом. По данным «Малого» академического словаря, в русском языке конца XIX – начала XX века слово *маёвка* совмещало как «революционное», так и «развлекательное» значения: 1. Нелегальное собрание рабочих в день 1 мая в дореволюционной России; 2. Увеселительная прогулка за город – *И вот однажды весной устроили они в полку какую-то маёвку или пикник* (А. Куприн. Гранатовый браслет) [229, т. 2, с. 215]. Сравн.: «Первоначально маёвки были связаны со встречей весны — праздничные гуляния, семейные и дружеские выезды на природу, пикники, календарно приуроченные к первым дням мая. Также уже в СССР так назывался пикник на природе с шашлыками» [145]. Именно поэтому первоначально идеологически значимое словосочетание *борьба против империализма*, подвергаясь деидеологизации, с течением времени приобретало в сфере непринужденного общения «сниженные» значения – ‘застолье’, ‘пикник’, ‘дружеская пирушка’, а выражение *бороться против империализма* в повседневном речевом обиходе становилось фразеологическим эвфемизмом, реализующим значение ‘распивать спиртные напитки в дружеской компании’.

Такова же «судьба» словосочетания *обличать империализм*, употреблявшегося первоначально в значении ‘участвовать в международной молодежной акции «Юность обличает империализм»’, проведение которой было инициировано в мае 1970 года на 16-м съезде ВЛКСМ. В статье, опубликованной в одной из молодежных газет в августе 1971 года, следующим образом раскрывалось содержание

названной акции: «“Юность обличает империализм” – всемирная кампания, поддержанная большинством прогрессивных молодежных организаций стран мира, продолжается. Активно участвуют в кампании бойцы ленинградских студенческих строительных отрядов». Далее в передовой статье газеты перечисляются конкретные проявления этой кампании: многочисленные митинги протеста, более четырехсот лекций в деревнях и селах Ленинградской области на тему «Юность обличает империализм»; 85 тематических вечеров, 135 концертов политической песни; почти триста воскресников, заработок от которых был перечислен в Фонд мира; политинформации, беседы, стенды, выставки и т. д. [234, с. 1]. Пионеры Ивановской области в рамках акции приняли решение «собрать лекарственные травы для детского госпиталя в Ханое». Эта инициатива была поддержана: «Более 1 000 килограммов лекарственного сырья сдали мы в аптеки области, это и было нашим практическим делом во Всемирной акции «Юность обличает империализм» [206]. Автор этих строк в годы своей комсомольской юности также отдал должное этой акции, с воодушевлением читая на самодеятельных концертах стихотворение Роберта Рождественского «Париж. Франсуазе Саган», в котором известный советский поэт «обличал» аполитичность произведений своей французской ровесницы, поэтессы Франсуазы Саган.

При всех очевидных позитивных моментах названной всемирной акции, в ее проведении, как и во всей политико-воспитательной работе советского периода, было немало формализма и очковительства, что и создавало основу для скрытого противодействия, ироничных характеристик и смеховых реакций. Показателен и пример из современного интернет-форума, один из участников которого с явной иронией использует выражение «Юность обличает империализм»: «Особенно умиляет желание украинской группы «Океан Ельзы» поучаствовать в акции «Я не доверяю ЕдРу» (Партии «Единая Россия» – В. К). Такая трогательная забота о российской демократии. *«Юность обличает империализм», ага»* [200].

Кроме того, хорошо известно, что молодежные митинги, манифестации, лекции и беседы (особенно в форме выездов в другие города и деревни) не могли не сопровождаться дружескими застольями, которые, в свою очередь, также могли эвфемистически именоваться как *обличение империализма*. Закономерным следствием деидеологизации данного устойчивого словосочетания стало употребление «речевого» фразеологизма *обличать империализм* в значении ‘участвовать в дружеской пирушке, распивать спиртные напитки’.

Преобразованию идеологических штампов *бороться с империализмом* и *обличать империализм* во фразеологические эвфемизмы, относящиеся к сфере «Пьянство» и широко употребительные в живой разговорной речи, в немалой степени способствовало и скрытое противодействие «низов» проводившимся «верхами» антиалкогольным компаниями. Так, кампания 1972 года была стимулирована опубликованным в мае этого года Постановлением Совета Министров СССР «О мерах по усилению борьбы против пьянства и алкоголизма». Наибольшей известностью пользуется кампания 1985–1987 гг. (Указ Президиума Верховного Совета СССР от 16 мая 1985 года «Об усилении борьбы с пьянством и алкоголизмом, искоренении самогоноварения»), имевшая тяжелые последствия не только для виноделия и виноградарства, но и для экономики СССР в целом.

1.2.4 *Показать кузькину мать*

Фразеологический оборот *показать кузькину мать* ‘проучить, жестоко наказать кого-либо’ относится, несомненно, к числу наиболее колоритных собственно русских оборотов, перевод которых на другие языки если не невозможен, то весьма затруднен. Подобные фразеологизмы могут быть охарактеризованы как «свернутые культурные тексты», позволяющие реконструировать архаичные представления [248, 135]. Рассматриваемое устойчивое словосочетание, имеющее «затемненную» внутреннюю форму, обладает к тому же значительным экспрессивным потенциалом, что способствует его активному употреблению и интенсивному продуцированию.

Как и другие фразеологические сращения (*съесть собаку, бить баклуши* и под.), данный фразеологизм не имеет общепринятого этимологического истолкования. Очевидно, одной из первых попыток понять его «внутреннюю логику» является следующий фрагмент из романа Н. Г. Помяловского «Брат и сестра»: *Хорошо же, я тебе покажу кузькину мать... Что это за кузькина мать, мы не можем объяснить читателю. У нас есть много таких присловий, которые во времени утратили смысл. Вероятно, кузькина мать была ядовитая баба, если ею стращают захудалый род.*

Составители историко-этимологического словаря «Русская фразеология» приводят восемь версий возникновения исходного образа рассматриваемого устойчивого словосочетания, среди которых наиболее достоверными можно считать две точки зрения. По мнению В. М. Мокиенко, в основе этого фразеологизма, как и некоторых

других устойчивых словосочетаний, включающих онимический компонент (*драть как сидорову козу, филькина грамота*), лежит имя собственное, подвергшееся обобщению еще до возникновения фразеологизма благодаря своей социальной оценочности: имя *Кузьма*, употребляемое в русских пословицах и поговорках, является символом злого, драчливого, несообразительного человека, имеющего низкое происхождение. К тому же, «повышению угрожающе-бранной экспрессии оборота способствовало то, что слово *мать* входит в ряд наиболее сильных русских ругательств». В. Н. Сергеев, основываясь на паремическом «портрете» Кузьки (Кузьмы) как бедного, обиженного судьбой, злого и мстительного человека, высказывает следующее предположение об истоках формирования негативной семантики фразеологизма: «Кузька был некогда бедным, обиженным судьбой, а также злым и мстительным человеком, о чем свидетельствуют многие пословицы и поговорки. Возможно, он был приемным сыном женщины крутого нрава. Обещание устроить встречу с ней, показать ее разгневанной не сулило ничего хорошего и приводило многих в трепет» [23, с. 422–423]. Ярко выраженными негативными характеристиками (нахальством, хитростью, склонностью к бахвальству и вранью) наделен и простаковатый Кузьма Петров – герой советского комедийного фильма «Свинарка и пастух» (Мосфильм, 1941).

И. Г. Добродомов считает возможным связь существительного *кузька* с коми-зырянским и коми-пермяцким словами *кузь*, *кузьо*, что значит ‘черт, леший’. Выражение *показать кузькину мать* понимается в таком случае как угроза познакомить с матерью лешего, черта: «Возможное знакомство с матерью лешего, черта действительно «открывает» неприятную перспективу, и намек на такое потенциальное знакомство представлял довольно действенную угрозу» [77, с.132].

Приведенная точка зрения, на первый взгляд, находит подтверждение в имени озорного мультипликационного персонажа – домовенка *Кузи*, однако это имя, скорее всего, возникла в самом русском языке, независимо от финно-угорского влияния. На исконные черты смыслообразующего именного компонента фразеологизма *показать кузькину мать* указывает и просторечный глагол *подкузьмить* ‘подвести, обмануть, поставить в трудное положение’, происхождение которого связано с названием народного праздника *кузьминки* – днем святых Кузьмы и Демьяна (14 ноября), который считался раньше сроком истечения сельскохозяйственных сделок. Как отмечает М. Фасмер, «этот глагол имел первоначальное значение ‘расстроить надежды, связанные с Кузьминым днем’» [278, т. 4, с. 297].

Обращение к Национальному корпусу русского языка показывает, что рассматриваемый фразеологизм в основном используется в художественных текстах для выражения угрозы проучить, наказать кого-либо: *Как оштрафуют его, мерзавца, так он узнает у меня, что значит собака и прочий бродячий скот! Я ему **покажу кузькину мать!*** (А. П. Чехов. Хамелеон); *А негодяй Кашкин смеялся, говоря, что девочка с течением времени поумнеет и **покажет еще кузькину мать** всем живущим на земле мужчинам* (М. М. Зощенко. Возвращенная молодость). Обыгрывание в пределах одного предложения компонента *кузькина* и названия населенного пункта *Кузьково* создает юмористический эффект: *С вас причитается: без танкистов небось **показали** бы вам фрицы в этом Кузькове **кузькину мать!*** (К. Симонов. «Живые и мертвые»). Следующий пример иллюстрирует явление дефразеологизации устойчивого словосочетания: *Позади Кузькиной свиты, чуть поотстав, давая ветру отнести на сторону поднятую ногами пыль, шла, шамкая юбкой, тыча дорожку клюкой, долгая сухая старуха в черной суконной шали – **Кузькина мать*** (Е. Носов. Усвятские шлемоносцы).

В рассказе В. Г. Короленко «Яшка» оборот *показать кузькину мать* также в определенной мере дефразеологизируется, в результате чего словосочетание *кузькина мать* «опредмечивается», наполняется конкретным содержанием, поскольку оно используется для обозначения тюремного карцера: *Что-то холодное, проникающее насквозь, затхлое, склизкое и гадкое составляло атмосферу этой могилы. Зимой она, очевидно, промерзала насквозь... «Вот она – **кузькина мать!**» – подумал я.*

Кроме того, данный фразеологизм может употребляться в сочетании с глагольным компонентом *узнать*, в результате чего этот оборот приобретает значение ‘оказаться в сложном положении, испытать большие трудности’: *А вот с землей повозись, тогда **узнаешь кузькину мать*** (Д. А. Фурманов. Мятаж); *Вот как поживете с мое, батенька, так и **узнаете кузькину мать!*** (А. П. Чехов. Огни). Такое же значение реализует оборот *узнать*, как *кузькину мать* зовут: *Что, небось, **узнал** в ту пору, как **кузькину мать** зовут!* (М. Е. Салтыков-Щедрин. Пошехонская старина).

Ярким и хорошо известным примером «творческого использования» фразеологического оборота *показать кузькину мать* является употребление его советским лидером Н. С. Хрущевым в качестве угрозы в адрес США и других враждебно настроенных стран. По словам В. Суходрева, личного переводчика Н. С. Хрущева, впервые это выражение советский лидер публично употребил при посещении американской выставки, проходившей в Москве в 1959 году.

Вступив в полемику с американцами по общеполитическим вопросам, Н. С. Хрущев «привычно заговорил, что Советский Союз догонит и перегонит Америку, и вообще «в нашем распоряжении имеются средства, которые будут иметь для вас тяжелые последствия. *Мы вам покажем кузькину мать!*» Переводчик от неожиданности растерялся и произнес неловкую фразу о матери Кузьмы. В США так и не поняли, что же подразумевал советский лидер» [37]. Фразеологизм *показать кузькину мать* привлек к себе особое внимание после выступления Н. С. Хрущева на 15-й сессии ООН 12 октября 1960 года: «Переводчик Хрущёва выполнил буквальный перевод – *Kuzma's mother*, который привёл слушателей в замешательство. Смысл фразы был совершенно непонятен, и от этого угроза приобрела совершенно злобный характер [131]. Год спустя, 30 октября 1961 года, в Советском Союзе в районе архипелага Новая Земля было произведено испытание самой большой в мире термоядерной бомбы, у которой, кроме официального наименования «АН602», было неофициальное название – *Кузькина мать* и даже прозвище *Царь-бомба*. Таким образом, «Хрущев оказался на редкость последовательным человеком, то есть человеком слова: обещал показать кузькину мать – и показал ее Западу» [82]. Показательно, что название современного интернет-материала – «Покажет ли Путин Евросоюзу и США кузькину мать?» – вполне перекликается с настроениями «холодной войны» полувековой давности [189].

В целом в интернет-пространстве фразеологизм *кузькина мать* наполняется разнообразным новым содержанием: с его помощью называются неодушевленные предметы и лица, так или иначе включающие (как правило, в юмористической форме) негативные коннотации.

Во-первых, по соответствующему запросу в Интернете обнаруживаются картинки, представляющие образ кузькиной матери как женщины – носительницы непривлекательных качеств: деградированной женщины-бомжа с синяком под глазом и с сигаретой в зубах, агрессивного вида старухи с пулеметом в руках, женщины с вызывающей, вульгарной внешностью. Во-вторых, название *кузькина мать* используется для наименования различных блюд (котлет, гороховых пирожков, рагу, фаршированной тыквы), содержащих, как правило, острые приправы. Наконец, *кузькиной матерью* в Интернете называют забавные сувениры, представляющие собой женщину устрашающего вида. При этом, как отмечается в прилагаемом «пояснении», сувенир «Кузькина мать» является оберегом от неприятностей, помогает «нейтрализовать» грозных начальников и вредных соседей, а также способствует гармонизации личной жизни [132].

1.2.5 *Тещин язык*

Устойчивое словосочетание *тещин язык*, как свидетельствуют различные интернет-источники, активно употребляется в жаргонной сфере и в живой разговорной речи для обозначения различных, не соотносимых между собой, но, как правило, негативно оцениваемых реалмй. Остановимся на краткой характеристике каждой из них.

1. *Тещин язык* – название различных острых салатов, а также заготовок, в которых используется нарезка овощей, напоминающих язычок. Как следует из содержания интернет-материала «Тещин язык – острый салат», в данном случае актуализируются два семантических признака – ‘острое, жгучее кушанье’ и ‘овощи, нарезанные длинными, тонкими ломтиками’: «Название «Тёщин язык» закрепилось за острыми салатами, а также за заготовками, в которых используется нарезка овощей, напоминающая язычок. Неизвестно, в чём провинились тёщи и почему салат не назвали, например, «Свекровкин язык», но что есть, то есть – этот жгучий салат давно пришёлся по вкусу всем любителям острых ощущений. «Тёщин язык» действительно очень острый салат, и готовится он из разных овощей. Есть варианты приготовления «Тёщиного языка» из баклажанов, кабачков и даже огурцов, когда они нарезаются длинными тонкими ломтями, или это может быть просто мелко нарезанный салат с убойным жгучим вкусом» [253]. Показательно, что в некоторых севернорусских говорах фразеологизм *тещин язык* используется для названия водки, настоящей на перце [21, с. 175]. Сравн. также: *чертова теща* ‘сорная огородная трава’ [158, с. 663].

2. *Тещин язык* – название цветка *сансевиерия* (лат. *Sansevieria trifasciata*), неприхотливого многолетнего вечнозеленого травянистого комнатного растения с длинными (до одного метра в высоту) саблевидными листьями, которые могут иметь желтые вертикальные полосы или быть пестрыми и полосатыми. Этот же оборот употребляется в чешском (*tchýnin jazyk*) и словенском (*taščin jezik*) языках [21, с. 166]. Необычный внешний вид растения стимулировал возникновение ряда других (в основном – негативно оценочных) номенклатурных названий: *язык дьявола*, *щучий хвост*, *змеиная кожа*, *змеиное растение*, *индийский меч*, *леопардовая лилия*.

Мотивирующими признаками словосочетания *тещин язык* в значении ‘цветок сансевиерия’ являются ‘удлиненность’, ‘заостренность’, ‘сходство с режущими предметами или холодным оружием’. Одновременно в основу пейоративной семантики мог быть

положены и такой внутренний признак растения, как его ядовитость; именно поэтому растение *тещин язык* «не рекомендуют его высаживать там, где могут его достать и потянуть в рот маленькие дети и домашние животные». Показательно при этом мнение участницы одного из интернет-форумов: «Люблю этот цветок и развожу усиленно, у меня все подоконники в квартире уставлены «тещиным языком». Хотя правда, даже из названия уже можно было понять, что оно ядовитое. Каким же ещё может быть язык у тещи?» [287]. В целом, однако, данное растение характеризуется в позитивном аспекте: его листья обладают антисептическими свойствами, «поскольку имеют способность заживлять порезы и раны»; «цветок поможет улучшить семейные взаимоотношения (ссоры, разногласия, уйдут в прошлое, всё наладится, и жизнь потечёт по-прежнему руслу)»; «*тещин язык* поглощает из атмосферы дома и перерабатывает энергию грубости и резкости, облагораживая пространство, которое больше располагает к отдыху раздумьям и творчеству» [286]; «теплый сок листьев сансивиерии закапывают в уши, при отитах – для снятия болей и воспаления; отвар подземной части растения используют для восстановления сил и укрепления иммунитета; растение выделяет фитонциды, очищая воздух в помещении, где оно растёт» [292].

3. *Тещин язык* – гриб печёночница обыкновенная, печёночный гриб, гриб-трутовик семейства Фистулиновые (лат. *Fistulina hepatica*). Описание этого гриба включает, как и в предыдущем случае, весьма противоположные признаки. С одной стороны, это негативно осмысливаемые ассоциации, обусловленные как внешним видом гриба (плодовое тело размером 10–30 см, толщиной до 6 см, очень мясистое и плотное; молодые грибы по форме, структуре и окраске поверхности напоминают бычий язык, позже край заостряется; кожица влажная, красных или коричневых оттенков, шершавая), так и его собственно ботаническими характеристиками: «паразит и разрушитель древесины, поселяется на старых живых деревьях дуба и каштана и на их пнях, реже – на других лиственных породах; вызывает бурую гниль сердцевины». С другой стороны, печеночница обыкновенная с точки зрения потребительских (пищевых) свойств описывается исключительно позитивно: «Хороший съедобный гриб с нежным вкусом и сильным кисловатым привкусом. Мякоть плотнотомлястая, радиально-волокнистая, очень сочная, мясо-красного цвета с беловатыми прожилками, напоминает свежее мясо или печень. В пищу лучше употреблять, пока гриб ещё молод. Его можно жарить на сковороде или на решётке как барбекю, добавлять в салаты

с зеленью и оливковым маслом. Печёночница богата витамином С: в 100 граммах её мякоти содержится дневная норма потребления для взрослого человека» [185].

4. *Тещин язык* – детская игрушка в виде складной гармошки. При вдувании в нее воздуха она раскрывается и приобретает форму длинного яркого языка. На основании контекстов, представленных в Национальном корпусе русского языка, можно сделать вывод об актуализации в данном случае таких семантических параметров, как ‘удлиненность’, ‘неожиданность проявления’, ‘яркий внешний вид’: *Свистульки, оловянные соловьи, тещины языки, с воплем раскручивающиеся, только подуй, на полметра, не меньше* (С. Лунгин. Виденное наяву); *Можно раздуть в лицо незнакомцу «тещин язык» – свернутую в спираль бумажную трубку, которая при надувании разлеталась в длинный мешок с перьями на конце. Этот «язык» трепетал, пищал, его совали прямо в лицо. Общий хохот, никто не обижался* (Д. А. Засосов, В. И. Пызин. Из жизни Петербурга 1890–1910-х годов).

5. «*Тещин язык*» – название еженедельного «самого тиражного российского издания сканвордов, с первой и до последней страницы которого протянулся весёлый тёщин язык с её же афоризмом»; отгадав афоризм, «читатель может получить приз и увидеть свою фотографию в журнале» [251]. Несмотря на «развлекательно-досуговый» характер журнала, в его названии также можно увидеть отражение негативных представлений о языке тещи как о колющем, остром и невообразимо длинном предмете: на одной обложке журнала «*Тещин язык*» (№ 50) изображена женщина, рубящая своим длинным языком толстые поленья дров, а на другой (№ 35) – женщина, лежащая в гамаке в виде своего же неправдоподобно длинного языка, закрепленного на двух деревьях.

6. *Тещин язык* – аварийно опасный участок дороги со сложным рельефом; участок дороги. Так, «тещиным языком» называется одна из севастопольских дорог, идущая к крымскому городу Инкерману: «Дорога эта узкая, длинная и извилистая, поэтому аналогия с речевым органом сварливой родственницы, полагаю, очевидна» [250]; такое же название имеют отрезок дороги в Архангельской и в Иркутской областях: «Самый опасный участок дороги – «тещин язык» с поворотом почти на 180 градусов – находится между Архангельским и Белорецким районами. Каждый год здесь происходит множество аварий» [20]; «О повышенной аварийности на дороге Иркутск – Култук говорит и статистика ГИБДД, и сводки балансодержателя: на «тещином языке» у нас радиус поворота 48 метров, то есть такого радиуса поворота вообще быть не может» [252].

Несмотря на различия денотатов, обозначаемых устойчивым словосочетанием *тещин язык* (салат, цветок, гриб, игрушка, журнал, участок дороги), все они в большей или меньшей степени реализуют негативно коннотированную семантику: салат – острый, жгучий; цветок – ядовитый; гриб – паразит и разрушитель древесины; игрушка в виде внезапно появляющейся длинной трубки; журнал, главным персонажем является шаржированный комический образ тещи с длинным и острым языком; участок дороги – аварийно опасный.

Языковой материал в данном случае со всей очевидностью реализует отражение довольно устойчивых стереотипных представлений о теще как о самой значимой и колоритной некровной родственнице, обладающей набором как позитивных, так и негативных характеристик. В русских поговорах отношения тещи к зятю иногда представляются как идеальные, отражающие гостеприимство, радушие, хлебосольство: *У хорошей тещи зятек – самый любимый сынок; У тещи для зятя и ступа доится; Зять да сват у тещи – лучшие гости*. Однако в большинстве случаев отношения между тещей и зятем выглядят как враждебные, антагонистические: *Один чёрт – это чёрт, сто чертей – это теща; У тещи карманы тощи; Теща в дом – дом кверху дном; Был у тещи, да рад утекиш*.

В размещенной в Интернете статье В. Елистратова «Метафизика тещи» представлена попытка философского осмысления концепта «теща» в русском языковом сознании. Автор исходит из того, что «теща – это такое «бытовое явление», которое заставляет человека (прежде всего – зятя) постоянно задумываться о Бытии, о смысле жизни. Это такая «черная дыра» быта, сквозь которую можно заглянуть в экзистенциально напряженное Бытие. Мысль о теще онтологически родственна мысли о смерти. Теща неизбежна, неустраима, фатальна. И поэтому мировая культура, подобно тому, как она смеется над самым страшным – над смертью, – смеется и над тещей». Совершенно не случайно поэтому обычной темой многочисленных анекдотов о теще является тема ее насильственной смерти. По мнению В. Елистратова, «это метафизически вполне объяснимо: смерть тещи – это единственный абсолютный «путь» для зятя освободиться от нее. Смешная смерть зла – это выход из бытового и бытийного тупика», проявлением чего может служить и пример «современной травмированной интерпретации эмблемы медицины (змея, обвивающая чашу): *теща ест мороженое*». Эта же тема своеобразно обыгрывается в романе И. Ильфа и Е. Петрова «Двенадцать стульев», в «завязке» которого умирающая теща рассказывает Кисе Воробьянинову

о зашитых в стульях бриллиантах. «Именно теща «запускает» весь сюжет с бешеной погоней за сокровищами, которая заканчивается ничем. Вернее, она заканчивается полным жизненным крахом Кысы». Конфликт тещи и зятя понимается автором рассматриваемой работы не просто как семейный конфликт, а как «напряженное противостояние женского и мужского. При этом и зять и теща находятся – с метафизической точки зрения – в типологически схожих условиях. Оба они испытывают «метафизическое разочарование»: они добились страстно искомого и увидели, что искомое не соответствует тому, чего они добивались» [79].

1.2.6 Рус. *окуней ловить*, бел. *акуні вудзіць*, укр. *ловити окуні*

К числу фразеологических единиц, имеющих «затемненную» внутреннюю форму, в полной мере можно отнести обороты, объединенные значением ‘дремать сидя, «клевать носом»’: рус. *окуней ловить* [228, вып. 23, с. 174], *ершей клевать* [228, вып. 9, с. 36]; бел. *вудзіць (лавіць) акунёў* [136, т. 1, с. 221], *акуні вудзіць (цягаць)* [313 Янк., БФ, 1968, с. 56]; укр. *ловити окуні* [267, т. 2, с. 91]. Восточнославянские фразеологические соответствия могут быть дополнены лит. *ešerius tasyti* (= окуней ловить) [321, р. 78] с тем же значением. Очевидно, что в данном случае определение способа фразеологической деривации неотделимо от установления мотивирующей базы этих устойчивых словосочетаний, а значит – от поиска их внутренней формы.

И. Я. Лепешев разделял точку зрения В. М. Мокиенко, согласно которой деривационной основой бел. *акунёў вудзіць (лавіць)* являются глаголы, фонетически близкие именному компоненту *окунь* – рус. *кунять*, укр. *куняти*, серб. *куњати* ‘дремать’. Устойчивое словосочетание в данном случае понимается как результат каламбурного «расщепления» производящего глагола и его «развертывания» во фразеологизм [138, 36]. Очевидно, что согласно этой гипотезе, деривационной (и мотивирующей) базой фразеологизма является конкретное слово со свойственным ему значением (*окуней ловить* ← рус. *кунять*, укр. *куняти*). Высказанная точка зрения находит подтверждение в восточнославянской фразеологии, где многие устойчивые словосочетания со значением ‘спать, дремать’, включающие в состав компонент-оним, образовались на основе фонетического (паронимического) сближения со своей деривационной базой; сравн.: *поехать в Сонино* [282, с. 139].

Кроме того, восточнославянские фразеологизмы – рус. *окуней ловить*, бел. *акунёў вудзіць (лавіць)* укр. *ловити окуні* – дают основание интерпретировать их и как результат образного переосмысления эквивалентного свободного словосочетания, что приводит к возникновению гипотезы о связи их семантики с особенностями поведения окуня при его ловле: прожорливость, неразборчивость в приманке, характерная для этой рыбы, способствует тому, что окуни являются сравнительно легкой добычей рыбаков; это обстоятельство якобы и позволяет рыбаку при ловле окуней не проявлять особенной бдительности и даже дремать [119, с. 69; 266, с. 22]. Очевидно, что восприятие данного фразеологизма «с синтаксических позиций» позволяет представить его деривацию совершенно иначе: рус. *окуней ловить*, бел. *акунёў вудзіць* укр. *ловити окунів* ‘дремать сидя’ ← *ловить окуней* ‘расслабляться, дремать, занимаясь ловлей «легкодоступной» рыбы’.

Вместе с тем, в ходе фразеологического анализа важно учитывать отнесенность фразеологизма, входящего в определенную структурно-семантическую модель, к конкретной понятийной сфере, в данном случае – к сфере сна. В народной духовной культуре сон имеет однозначно негативную маркированность, поскольку он осмысливается как своеобразная разновидность, форма смерти: «Сон – состояние человека, уподобляемое смерти («вечному сну»), и один из каналов связи с потусторонним миром» [69, с. 119]. Сон, кроме того, понимается как состояние, в продолжение которого душа покидает тело спящего [62, с. 69–70]. Со сказанным вполне коррелирует распространенное у разных народов поверье – запрет тревожить и резко будить спящего во избежание того, «чтобы отсутствующей душе не было трудно найти обратный путь» [245, с. 220]. Вполне закономерно поэтому, что в мифологическом сознании «возникает и укрепляется мнение об аналогичности явлений сна и смерти, мнение, что смерть есть продолжительный сон» [29, с. 47]; сравн. рус. *уснуть вечным сном* ‘умереть’ [284, 170]. Внутренняя форма русского диалектного фразеологизма *наспать лихорадку* ‘неожиданно заболеть’ (*Добра не выступишь, а лихорадку наступишь* [316, с. 57]) выявляется через представление о том, что именно во время сна человек может заболеть лихорадкой. Сон, таким образом, воспринимается в сфере традиционной культуры не только как аналог смерти, но и как причина опасной болезни: “Ліхаманка бадзяецца паўсюль, пакуль не натрапіць на каго-небудзь, хто спіць на веснавым сонейку. Калі гэта ёй ўдаецца, яна падкрадзеца да соннага, пацалуе яго і ўжо не расстанеца з ім” [152, с. 46].

В связи с изложенным можно предположить, что семантический центр приведенных фразеологизмов – именной компонент *окунь* – каким-то образом соотносится с представлениями о потустороннем, загробном мире, о мире предков. Промежуточным смысловым звеном, позволяющим сделать такое предположение, может служить существенный признак окуня, относящий его к сфере негативных (потусторонних) представлений, – его внешняя пестрота. Сравн. словарное описание внешности окуня: ‘пресноводная рыба зеленовато-желтой с черными поперечными полосками окраски’ [30, с. 711]. В известной сказке «По щучьему веленью» в роли предка-дарителя выступает рыба, близкая окуню по сакральной характеристике (пятнистости, пестроте) – щука. В литовской народно-мифологической традиции окунь и щука выступают в функции одного и того же символа: они однозначно характеризуются как потусторонние (пришедшие из мира предков) существа через актуализацию свойственной этим рыбам пестроты. Отмечая, что слово *margas* ‘пестрый’ в литовских народных песнях часто выступает в роли постоянного эпитета щуки и других рыб, «предстающих как посмертное воплощение души», Л. Г. Невская приводит выразительные фрагменты фольклорных текстов: *Ši margoji lydekėle but man buvus motinėle ... Šis margasis ešeriukas but buvusis man broliukas* (букв. Эта пестрая щучка – моя бывшая матушка ... Этот пестрый окунек – мой бывший братец) [169, с. 152].

Связь слова-компонента *окунь*, употребляющегося в рассмотренных выше фраземах, с представлениями о потустороннем мире подтверждается также аналогичной функцией именного компонента синонимичного белорусского фразеологизма *вадзіць дзяды* ‘дремать сидя’ [136, т. 1, с. 166]): слово *дзяды* имеет в белорусском языке общеупотребительное значение ‘предки; люди, жившие ранее’ [254, т. 2, с. 179]. Не выглядит убедительным предположение о связи белорусской фраземы *вадзіць дзяды* с омонимичным свободным словосочетанием, относящимся, в свою очередь, к одному из фрагментов поминального обряда *дзяды*, когда души предков как бы «выпроваживали», «выводили» после совместного ритуального ужина: «паколькі было ўжо позна, калі выводзілі дзядоў, а самі гаспадары, добра пад’еўшы, пачыналі драмаць, то такая сітуацыя спрыяла ўтварэнню фразеалагізма *вадзіць дзяды* ‘драмаць седзячы’» [4, с. 76]. Несомненно, слово-компонент *дзяды* имеет отношение к названию обряда поминовения предков *Дзяды*, однако сам обряд вряд ли является мотивирующей базой рассматриваемого фразеологизма. Скорее всего, в данном случае реализуется та же этнокультурная закономерность,

которая проявляется в бел. *вудзіць (лавіць) акунёў*, рус. *окуней ловить*, укр. *ловити окуні: дзяды* – воображаемые предки – «в этнокультурном преломлении» явно сближаются с *окунем* как символическим «предком».

К рассматриваемой группе фразеологизмов относится также кашуб. *żëdów wozëc* (букв. *евреев водить*) ‘дремать сидя’ [325, s. 22]: негативная символика смыслообразующего компонента формируется в данном случае на основе представлений о евреях как инородцах, исповедующих другую веру. В сфере народной духовной культуры славян любой инородец осмыслялся как «представитель иноэтнической группы, соотносимый с категорией «чужого», опасного, потустороннего». Инородцам часто приписываются необычные черты внешности или скрытые дефекты, подчеркивающие их чужеродность. Традиционным является представление о том, что у инородцев нет души, а есть только «пар», как у животных. Более того, в народном сознании инородцы оказываются тесно связанными с представлениями о нечистой силе [17, с. 414–415]. Сравн. в связи со сказанным русский диалектный фразеологизм *калмык давить* ‘дремать, спать’ [228, вып. 12, с. 363], в котором именной компонент также соотносится с названием представителя «чужого» этноса.

С этим же значением – ‘дремать сидя или стоя, то опуская, то поднимая голову’ – в белорусском языке употребляется фразеологизм *табаку важыць* [136, т. 1, с. 168]. Ф. М. Янковский, исходя из соотнесенности этого фразеологизма с омонимичным свободным словосочетанием, считал, что в основе происхождения данного оборота лежит представление о постоянных наклонах головы к чувствительным весам при взвешивании табака: “у фразеалагізме *таба́ку важы́ць* празрыстая ўнутраная форма: *таба́ку важылі* на маленькіх шаліках, вельмі адчувальных нават да шчопця табакі. <...> *Важачы* *табаку* на маленькіх, вельмі адчувальных шаліках, даводзілася не раз то дасыпаць пакрысе, то адсыпаць” [314, с. 332]. Вместе с тем, этот оборот также может быть интерпретирован в рамках отмеченной деривационно-семантической закономерности с учетом того обстоятельства, что слово-компонент *табак* в традиционной духовной культуре однозначно осмысляется как негативно маркированное растение, происхождение которого связано с деятельностью нечистой силы, т.е. с потусторонним миром [19, с. 223–224]. Близким по характеру внутренней формы к бел. *табаку важыць* является литовский диалектный фразеологизм *liùlkas lipdyti* (букв. *лепить курительные трубки*) ‘дремать’ [321, p. 158].

Таким образом, фразеологизмы, включающие в свой состав компонент *окунь* и обозначающие «пограничное» состояние дремоты, будучи рассмотренными в аспекте фразеомообразования, обнаруживают структурно-семантические и деривационные закономерности, свойственные другим устойчивым словосочетаниям, в состав которых входят различные смыслообразующие компоненты.

1.2.7 Рус. *как заяц под бороной*, бел. *як верабей у веніку*, укр. *як миша під віником*

Русское народное сравнение (*жить*) *как заяц (лисица) под бороной* ‘(жить) тихо, смирно’ [188, с. 95] и его параллель в западно-белорусских говорах – *як лісіца пад барану* ‘о том, кто плохо спрятался’ [244, с. 616] – вербализуют дискомфортную для животных ситуацию, которая, на первый взгляд (с учетом образного переосмысления омонимичных свободных словосочетаний), легко поддаются «дешифровке»: зубья прикрепляются к бороне «в шахматном порядке», что создает большие трудности для высвобождения животных, оказавшихся под бороной.

Как вполне «прозрачные» могут быть интерпретированы и другие устойчивые сравнения славянских языков, в состав которых входят иные компоненты-зоонимы, обозначающие животных, находящихся под веником (метлой): рус. *сидеть как мышка (мышь) под метлой* ‘о тихом, молчаливом, притаившемся в укромном месте человеке’ [159, сс. 418, 420], бел. *як мыш пад венікам (сядзець)* [136, т. 2, с. 58], укр. *як миша під віником (сидить)* [311, с. 93], пол. *jak mysz pod miotłą (siedzi, ukrył się)* [320, т. 2, с. 559], сравн. также: бел. (*жыць*) *як верабей у веніку* ‘(жить) бедно, в нужде’ [166, с. 308], *як верабей у веніку* ‘неспокойно’ [244, с. 614], *папаўся як верабей у шапку* ‘оказался в затруднительном положении’ [156, с. 176].

Вместе с тем, приведенные фразеологические единицы, которые включают именные компоненты, обладающие богатой этнокультурной семантикой, вполне могут быть отнесены к числу этнофразем – устойчивых словосочетаний, генетически связанных со сферой народной духовной культуры.

Очевидно, что в основу внутренней формы приведенных устойчивых сравнений положен образ животного, находящегося в сложной, затруднительной, можно сказать – безвыходной ситуации. Для понимания истоков противопоставления животных и орудий труда важно выявить связь соответствующих номинаций с внеязыковыми (этнокультурными) представлениями.

Слова-зоонимы – компоненты устойчивых сравнений *заяц, лисица, мышь, воробей* – в сфере народной духовной культуры «синонимизируются», поскольку соотносятся с одним и тем же сложным комплексом негативных представлений (в меньшей мере это касается зоонима *лиса*). Так, заяц в славянских народных поверьях наделяется любовно-брачной и эротической символикой, но, вместе с тем, устойчиво ассоциируется с представлениями о невезении, неудаче, болезни и даже смерти. Обычно это объясняется тем, что «зайца создал черт», а также необычной внешностью зайца, совмещающей признаки нескольких животных: у зайца собачьи лапы, кошачья морда и ослиные уши. Именно потому многим народам известен запрет на употребление в пищу заячьего мяса как мяса «нечистого» животного. Зайцы – самые близкие звери лешего, которых он перегоняет с места на место и может проиграть в карты соседнему лешему. Весьма распространены поверья о зайце-оборотне, о появлении черта или лешего в виде зайца. Очевидная связь зайца с нечистой силой нашла отражение и в известном сказочном сюжете о Кашее Бессмертном, где заяц выступает в роли хранителя бессмертия Кашея: «Из сундука должен стремглав выскочить заяц, унося с собой кашееву смерть и тем самым спасая Кашея» [217, с. 332].

Общераспространенным является представление о том, что встреча с зайцем в пути может предвещать беду, болезнь или неудачу. Не случайно пушкинская Татьяна Ларина, которая жила в деревне, воспитывалась простой крестьянкой-няней и потому «верила преданьям простонародной старины», панически боялась встречи с зайцем: *Когда случалось где-нибудь / Ей встретить черного монаха, / Иль быстрый заяц меж полей / Перебегал дорогу ей, / Не зная, что сказать со страха, / Предчувствий горестных полна, / Ждала несчастий уж она...* Украинцам известно пожелание человеку, отправляющемуся в дорогу – *Щоб йому заець дорогу не перебіг!* Особенно опасной считалась встреча с зайцем для свадебной процессии. Если же такая ситуация происходила, то шествие обязательно останавливалось, а знахарь или колдун, которых приглашали для магической защиты участников свадьбы (прежде всего – молодых) от сглаза и других видов порчи, с помощью магических действий и заговоров «нейтрализовал» нечистую силу. Названное поверье положено в основу немотивированного диалектного фразеологизма *забрасывать (закидывать) зайца* ‘преграждать дорогу свадебному поезду жердью или веревкой’ [91, с. 121]. Непосредственное отношение к названным представлениям имеет и текст заговора от зубной боли, где заяц

выступает в функции демонического существа, к которому отсылается болезнь: «На море, на океане, на острове Буяне стоят высокие три дерева, под теми деревьями лежит заяц; перенесись ты, зубная боль, к тому зайцу» [10, с. 219]; сравн. болг. *уловил сѣм зайчето* ‘заболел’; ‘оказался в неприятной ситуации’ [175, том втори, с. 449].

Сходными амбивалентными характеристиками обладает в народных верованиях и воробей: с одной стороны, он символизирует энергию, подвижность, жизнеутверждающее начало, проявляющиеся и в свадебной обрядности, а с другой – осмысляется как воплощение болезни и нечистой силы. Согласно христианской апокрифической традиции, воробей является проклятой птицей, потому что он своим чириканьем (*Нет, жив! Нет, жив!*) выдал римлянам Христа, когда они распинали Его на кресте: тем самым страдания Христа продолжались. Именно воробей приносил карателям гвозди для распятия Христа; ласточки же, наоборот, эти гвозди выкрадали и относили. Из-за этого воробьи якобы были прокляты Богом, и на их ногах появились невидимые цепи; потому воробьи не могут шагать по земле, как другие птицы, а только прыгают. С воробьём в народе связаны, как правило, плохие приметы: если над головой путника пролетел с чириканьем воробей, то дорога будет неудачной; воробей, влетевший в окно, предвещает большую беду или смерть живущего в доме человека [114, с. 158].

Лиса в традиционном народном сознании связывается с представлениями о лжи и фальши [68, с. 115]. Сравн.: рус. *лисом пройти* ‘схитрить’ [192, с. 47], бел. *ліса фарбаваць* ‘быть неискренним, выкручиваться, хитрить’ [313, с. 219], *падшыты лісіцай* ‘очень хитрый и лживый’ [136, т. 2, с. 148], укр. *лисом підшитий* ‘очень хитрый’ [232, т. 3, 159]), пол. *lisem podszyty* ‘хитрый’ [324, t. 1, s. 389], *farbowany lis* ‘кто-либо фальшивый, лживый, хитрый’ [322, s. 249].

Мышь как хтоническое существо в традиционной духовной культуре характеризуется как нечистое животное, считающееся созданием дьявола. В виде мышей нередко представлялись души умерших. Широко распространена примета, в соответствии с которой мышь, попавшая за пазуху, предвещает большую беду; считалось также, что человек, которому мыши прогрызают одежду или обувь, скоро умрет. По русскому поверью, грешно есть и пить из посуды, где была мышь; в проклятии *Мышь тебя заешь!* содержится скрытое пожелание смерти, поскольку мышь осмысляется как представитель царства мертвых [188, с. 80].

При интерпретации «исходного» сказочного текста «Курочка Ряба», в котором события развиваются фактически по апокалиптическому сценарию, важно учитывать то обстоятельство, что снесенное

курицей яйцо разбивает демоническое существо – мышь (даже не сама мышь, а ее хвост), после чего наступают хаос, неразбериха, происходит череда трагических событий: *Старик плачет, старуха възрыдает, в печи пылает, верх на избе шатается, девочка-внучка с горя удавилась; просвирня все просвиры изломала и побросала; дьячок побежал на колокольню и перебил все колокола, а поп побежал, все книги изорвал* [115, с. 47–48].

С другой стороны, позитивно маркированными в приведенных этнофразах оказываются компоненты, соотносящиеся с названиями предметов домашнего обихода – бороной и веником (метлой), которые в сфере традиционной культуры наделяются ярко выраженной апотропейной семантикой. Известно, в частности, магическое действие – загораживание бороной входа в хлев, чтобы ведьма не имела доступа к скоту в ночь на Ивана Купалу. На Полесье борону ставят в конюшне или подвязывают к потолку хлева для защиты лошадей от нечистой силы. Сравн. псковский диалектный фразеологизм *волочить борону* ‘участвовать в обряде – возить по улице борону, чтобы предохранить, по суеверным представлениям, от колдунов будущий урожай, удои молока и т. п.’. Ритуальное катание на бороне являлось составной частью свадебного обряда, а также крестин, Масленицы и Троицы у восточных славян. Это действие приобретало, в частности, эротическую окраску, что основывалось на символике бороны, имеющей зубья в сочетании с ячейками. Более того, в сфере народной духовной культуры борона оказывается непреодолимым препятствием и для мифических существ: «Известны былички о поимке русалки, застрявшей в бороне, на Русальной неделе» [63, с. 235].

Особый интерес представляет пословица, приведенная в «Толковом словаре» В. И. Даля в словарной статье бороны – *Солдат из бороньего зуба щи варил*, которая сопровождается кратким пересказом одного из вариантов сказочного сюжета «Каша из топора»: «Хозяйка отказалась кормить солдата, самой есть нечего; он выпросил бороний зуб и приставил его в горшке; ради дива, она согласилась подбавить ветчинки, маслица, крупки, а наконец и косточку – и выучилась из бороньего зуба щи варить» [71, т. 1, с. 117]. Зуб бороны в этом случае выполняет ту же «отвлекающую» роль, что и топор, из которого находчивый солдат не без помощи скупой старухи сварил кашу. Между тем очевидно, что старуха легко соглашается на, казалось бы, абсурдное предложение солдата, поскольку в ее сознании оба эти предмета – топор и зуб от бороны – наделяются очевидными апотропейными признаками.

Обереговой и продуцирующий потенциал топора активно использовался в животноводческой магии. Так, на Крещение русские крестьяне отгоняли нечистую силу от скотины тем, что высекали топором крест на земле и бросали топор на крышу через скотину [276, с. 198]; топор брали с собой на посев, чтобы предохранить его от «злого глаза» [89, с. 25]; через врубленный в порог топор переводили во двор новокупленную лошадь [89, с. 46]. Топор мог использоваться как оберег в ряду других предметов-апоτροпеев, а также наравне с иконой: «В день первого выгона скота пастух брал в руки решето с ячменем, ставил на него икону Георгия Победоносца, клал обломок кося и замок с ключом, за пояс затыкал топор и трижды обходил стадо, произнося заговор с просьбой сохранить скот» [236, с. 165].

При этом из содержания сказки «Каша из топора» следует, что солдат замечает топор, лежащий под лавкой. Бороний зуб, как можно понять из краткого пересказа, приведенного в В. И. Далем, солдат тоже находит в доме, хотя это маловероятно, поскольку борона – орудие труда, используемое вне дома. Но зубья бороны, будучи ритуализованными предметами, вполне могли находиться и в пространстве дома: их втыкают в столбы ворот в купальскую, юрьевскую или рождественскую ночь с той целью, чтобы ведьме не имела доступа к скоту; для изведения тараканов найденный зуб бороны затыкали под матицу или у печи [63, с. 235–236].

Веник в сфере традиционной духовной культуры наделяется свойствами предмета-апотропея, что обусловлено общеславянскими представлениями о венике как обереге и орудии защиты от нечистой силы в ее самых разных проявлениях. Защитные свойства веника, его способность противодействовать нечистой силе связаны прежде всего с его утилитарной функцией очищения, устранения мусора, то есть нечисти в широком смысле слова. Семантика русского диалектного (сибирского) фразеологизма *веник катать* – ‘в свадебном обряде: устраивать катание невесты и ее подруг по деревне на санях с прикрепленным к ним украшенным веником’ – связана, несомненно, с восприятием веника в свадебном культурном пространстве как предмета-апотропея, призванного «отвести» от невесты и ее подруг сглаз, порчу.

При выявлении внутренней формы фразеологизмов бел. *як мыш пад вэнкам (сядзець)* ‘вести себя очень тихо, бесшумно или испуганно’ и *як верабей у вэніку* ‘неспокойно’ особенно важны следующие сведения о магическом противодействии грызунам и птицам: «Для защиты посевов и урожая от грызунов и птиц обходили поле

по солнцу со старым веником в руках и махали им от себя; подкладывали в снопы рождественский веник или три прутика от него; рассыпали прутья веника в амбаре или погребе» [46, с. 309]. Веник, кроме того, воспринимался и как место обитания домового – духа-покровителя дома: «Под веником сидит домовый» [130, с. 219].

Для отгона демонов метлу ставили перед дверями дома или хлева (часто ручкой вниз), обходили дом, размахивая метлой и произнося специальные заклинания; бросали веник вслед человеку с дурным глазом; били веником пойманную ведьму. Веник использовали для защиты роженицы и новорожденного от злых духов: его клали в изголовье, под колыбель, прислоняли к колыбели. Веник использовали и в лечебной магии: больных били или обметали веником, прикасались им или привязывали его к больному месту, укладывали больного на веник, накрывали им больного, перебрасывали веник через больного, заставляли его перешагнуть через веник, кропили больного водой с веника; парили прутья веника и давали больному пить отвар, подкуривали больного прутьями веника и т. п. [46, с. 309–310].

Представленный в приведенных фразеологизмах образ, при котором негативно осмысливаемые животные оказываются в ситуации «в венике» или «под веником», однозначно оценивается в этнокультурном аспекте как нейтрализующее воздействие на нечистую силу или болезнь. Веник, таким образом, понимается как предмет, соприкосновение с которым губительно для мыши и воробья, воплощающих зло, нечистую силу и смерть.

Таким образом, рус. *(жить) как заяц под бороной* и его инославянские параллели построены не только по одной структурно-семантической модели, но и основываются на одной и той же логической схеме, имеющей «этнолингвистическое прочтение»: негативно осмысливаемые, являющиеся источником различных неприятностей, болезни и смерти животные «нейтрализуются» с помощью предметов домашнего обихода, являющихся эффективными оберегами. Результатом такой «нейтрализации» становится испуг, пассивность, бездействие потенциально опасных существ.

2 ФРАЗЕОЛОГИЗАЦИЯ НА СИНТАКСИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ

2.1 Фразеологизация свободных словосочетаний

Характеризуя основные типы фразеологических единиц в русском языке с точки зрения семантической слитности составляющих их компонентов, академик В. В. Виноградов замечал, что «легче и естественнее всего выделяется тип словосочетаний абсолютно неделимых, неразложимых, значение которых совершенно независимо от их лексического состава, от значений их компонентов». Говоря об отличительных особенностях подобных устойчивых словосочетаний, названных им фразеологическими сращениями, В. В. Виноградов указывал на недопустимость установления их прямой деривационной связи с омонимичными свободными словосочетаниями: «Если их составные элементы однозвучны с какими-нибудь самостоятельными, отдельными словами языка, то это их соотношение – чисто омонимическое». Важнейшим признаком фразеологических сращений ученый называл утрату ими внутренней формы – признака, положенного в основу целостной семантики фразеологизма: «Фразеологическое сращение представляет собой семантическую единицу, однородную со словом, лишенным внутренней формы. Оно не есть ни произведение, ни сумма семантических элементов». Придавая своим теоретическим взглядам образный характер, В. В. Виноградов использовал для определения природы фразеологического сращения выразительное образное сравнение: «Оно – химическое соединение каких-то растворившихся и с точки зрения современного языка аморфных лексических частей» [42, с. 24–25]. Историко-этимологический анализ фразеологических сращений заключается в таком случае не только в «восстановлении» первоначальной семантики «аморфных лексических частей», но и в выявлении образных представлений, положенных в основу целостного значения фразеологизма.

2.1.1 *Потемкинские деревни*

Устойчивое словосочетание *потемкинские деревни*, имеющее неодобрительно-ироничную окраску, используется в русском языке для обозначения показухи, очковтирательства, ложного блеска, призванного скрыть неблагоприятное положение дел. Вполне закономерно,

что и само понятие «потемкинские деревни» устойчиво ассоциируются с чем-то бутафорским, устроенным для создания видимости благополучия, процветания.

Рассматриваемый фразеологизм является классическим примером проявления антропоцентризма языкового знака, поскольку его возникновение непосредственно связано с именем и деятельностью князя Григория Александровича Потемкина, сопровождавшего императрицу Екатерину II во время ее поездки в присоединенные накануне к России Новороссию и Крым в январе – июле 1787 года. Согласно широко распространенной версии, считающейся историческим мифом, Потемкин заранее позаботился о том, чтобы по пути следования Екатерины встречались приветствовавшие императрицу радовавшие глаз показательные селения, бутафорские крестьянские избы, нарядно одетые люди, тучные стада коров, распаханые и засеянные поля, полные хлебного зерна амбары и т.п. Кроме того, по рассказам современников, Потемкин «построил в Херсоне крепость, не выдержавшую первой грозы; соорудил корабль, который нельзя было спустить на воду и т. п.» [12, с. 276; 23, с. 187].

Французский историк и писатель Тибо де Лаво (1749–1827) в своей книге «История Петра III, императора Российского» (1799) оставил следующее описание «потемкинских деревень»: «Художества умножались по мере приближения к губерниям Потемкина. В некотором отдалении от берега виднелись деревни; но дома и колокольни были написаны на досках как декорация. Ближние же к дороге деревни были постоены наскоро и казались необитаемыми; но те мнимые жители были приведены насильно за пятнадцать или даже восемнадцать верст. Вечером они обязаны были покинуть свои мнимые дома и всю ночь шли играть комедию в следующей мнимой деревне, которую императрица видела издалека» [73].

Многие историки, писатели и деятели культуры полагают, однако, что иронично-насмешливый оборот *потемкинские деревни* ‘что-либо бутафорское, устроенное для создания видимости благополучия, процветания’ обязан своим возникновением не столько историческим реалиям (без приукрашиваний, естественно, в данном случае не обходилось), сколько домыслам, основанным на зависти и неприязни к Григорию Потемкину – незнатному по происхождению дворянину, сделавшему при дворе успешную карьеру и ставшему фаворитом императрицы, влиятельным и властным чиновником.

По этим и многим другим причинам недостатка в недоброжелателях у Потемкина не было: к их числу относят сопровождавших

Екатери́ну в ее поездке французского посла графа Сегюра, немецко-римского посла графа Кобенцеля, английского посла Фиц-Герберта, а также польского короля Станислава Понятовского и австрийского императора Иосифа II. Валентин Пикуль, автор известного романа «Фаворит», отмечал: «Если бы Потемкин построил только «потемкинские деревни», Европа не толкала бы Турцию на войну с Россией, – война была неизбежна именно потому, что враги России не могли смириться с основательным укреплением России на берегах Черного моря. «Потемкинскими деревнями» никого не запугаешь, а вот потемкинская Новая Россия внушала страх неприятелям». По мнению А. М. Панченко, миф о потемкинских деревнях понадобился противникам России для формирования образа слабой страны в преддверии русско-турецкой войны: «Коль скоро в Новороссии и Тавриде нет хорошего войска, нет хорошего флота, коль скоро там есть только «потемкинские деревни», – значит, победа Турции возможна, значит, Крым снова будет ей принадлежать. Турции вскоре пришлось убедиться, что миф о «потемкинских деревнях» – это действительно миф» [182, с. 474].

Не отрицая, таким образом, стремления Григория Потемкина к украшательству во время вояжа императрицы Екатерины в Тавриду, нельзя не видеть и реальных достижений екатерининской эпохи: «Действительно, Потемкин, встречая Екатерину, сделал многое для того, чтобы украсить городки и села, через которые следовала императрица. И эти действия очень даже соответствовали практике встреч высокопоставленных лиц в те времена. Умелые потемкинские «дизайнеры» и оформители сделали многое, чтобы глаз государыни услаждался приятным. Но эти изыски несли лишь функцию украшения, а не замены реальных дел» [198].

Незнание внутренней формы рассматриваемого фразеологизма может привести к его «деантропоморфизации» и восприятию именно этого компонента как производного от слова *потемки* ‘темнота, отсутствие света’. Такой пример приводил в середине прошлого века профессор Б. А. Ларин: «На экзамене я услышал от студентки, смущенной вопросом, на который она не рассчитывала, такой ответ: «Это для меня потемкинская деревня!» <...> Некоторые представители нового поколения, недостаточно осведомленные в русской истории XVIII в., переосмысливают этот ходячий оборот речи. Они ассоциируют его уже не с именем Потемкина-Таврического, а с *потемками* или *темной деревней*. Поэтому стало возможным и заменить форму множественного числа формой единственного: «Это для меня – потемкинская деревня!» [134, с. 146].

Обращение к различным интернет-источникам убеждает, однако, в том, что носителям русского языка хорошо известны и семантика, и происхождение фразеологизма *потемкинские деревни*. Так, это устойчивое словосочетание используется в СМИ для характеристики различных проявлений «пускания пыли в глаза»: укладки зеленых рулонных газонов, покраски в зеленый цвет выгоревшей на солнце травы, бутафорского «подновления» неприглядных фасадов домов в преддверии приезда в населенный пункт чиновников высокого ранга или накануне какого-либо общественно значимого мероприятия и т.п. Сравн.: *Питер Акман из национальных новостей СТВ обнаружил в Сочи дом, заклеенный фотообоями с деревянной стеной. Это не единственный случай в современной России, когда для пущей державной красоты применяются методы «потемкинских деревень»* [197]; *В Республике Марий Эл накануне приезда послов европейских финно-угорских стран «начали в спешном порядке возводить «потемкинские деревни»: открытие в одной из деревень библиотеки литературы на марийском языке, для чего со всей республики собрали книги, газеты, журналы на марийском языке; всех жителей деревни попросили прийти на встречу с послами в национальных костюмах и разговаривать только на марийском языке; на три дня предложили открыть неработающий марийский национальный детский сад; в спешном порядке открыли в деревне национальную школу; продукты питания в местный магазин завозились из Йошкар-Олы, а национальные марийские блюда были приготовлены в лучшем ресторане столицы республики* [285].

Ресурсы Национального корпуса русского языка также позволяют установить, что *потемкинскими деревнями* могут называться как конкретные населенные пункты, так и отвлеченные понятия: принимаемые властями авральные преобразования в городе, а также значительные территории, посещаемые туристами (в том числе – иностранными). Сравн.: *Побывал тут, подышал здешним воздухом-ладаном – и вроде как прикоснулся к пониманию чего-то важного, ощутил, что Москва и Петербург – всего лишь хорошо отстроенные потемкинские деревни, а сердце-то русское – вот оно, туточки, у впадения Костромки в Волгу, бьется* (А. Зябликов. *Провинциальная столица* // «Сибирские огни», 2013); *Не удивить петербуржцев и потемкинскими деревнями: авральными работами по благоустройству города, покраской наскоро фасадов вдоль центральных транспортных магистралей и набережных, спешной заменой асфальтового покрытия на всех проспектах, предназначенных для проезда*

кортежей с гостями (Ю. Нерсеров. Охота на Иуду); *Власть радуется лишь о «потемкинских деревнях»* – туристских международных маршрутах, на которых проезжие могут свидетельствовать великодушное состояние памятников архитектуры и разнести по всему миру славу правителей, бережно реставрирующих старинные храмы (О. В. Волков. Из воспоминаний старого тенишевца).

Поскольку образ потемкинских деревень имеет ярко выраженный «международный аспект», соответствующий фразеологизм используется и в западных СМИ. Так, «деревней пропаганды» (The Propaganda Village) западные журналисты называют северокорейскую деревню Киджондон, которая расположена в демилитаризованной зоне и легко просматривается с территории Южной Кореи. Согласно официальной позиции Северной Кореи, в деревне проживают 200 семей коллективного фермерского хозяйства, к услугам которых имеются ясли, детский сад, две школы (начальная и средняя) и больница. Утверждение о том, что Киджондон является «потемкинской деревней», основывается на следующих наблюдениях: свет в окнах загорается, но строго в одних и тех же частях зданий и в одно и то же время; в отдельных частях деревни изредка появляются лишь строители, а в остальное время на улицах не видно никого, кроме солдат и женщин, моющих окна; женщины – одни и те же в течение 15 лет. После появления мощной оптической техники южнокорейцы доказали, что здания представляют собой лишь «коробки», без внутренних помещений [113]. Сравн. также: «В 2013 году в Северной Ирландии в преддверии саммита G8 разорившиеся в связи с кризисом магазины были завешаны плакатами с изображением витрин, полных продуктов питания» [1].

Показательно, что в современном разговорном английском языке прилагательное *потемкинский* (англ. *potemkin*) употребляется в значении ‘показной, фальшивый’ [196].

Носители западной культуры могут понимать семантику фразеологизма *потемкинские деревни* и в отрыве от какого-то здания или сооружения, а применительно к политической ситуации, что свидетельствует о высокой степени освоения ими русской лингвокультуры: «Бывший посол Великобритании в России Тони Брентон сравнил западные санкции в отношении России с «потёмкинскими деревнями». По мнению британского дипломата, украинский кризис можно и нужно преодолевать путём переговоров. Запад же раздул ненужный конфликт, отказавшись от дипломатических способов разрешения противоречий» [31].

2.1.2 Бесплодная смоковница и фиговый листок

Происхождение библейского фразеологизма *бесплодная смоковница* хорошо известно из евангельского предания о проклятии Христом дерева смоковницы, из-за чего она засохла: *И увидев при дороге одну смоковницу, подошел к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла* (Мф. 21, 19). Значение этого фразеологизма определяется как узко – ‘о бездетной женщине’, так и более обобщенно – ‘о том, чья деятельность бесплодна’; ‘то, что не приносит никакого результата’ [23, с. 648].

Кажущиеся простота и ясность библейского образа все же не исключают постановки вполне закономерного вопроса: за что же все-таки было проклято Христом дерево, которое и не должно было плодоносить в описываемое время? Именно об этом однозначно говорится в Евангелии от Марка: *На другой день, когда они вышли из Вифании, Он взалкал; и, увидев издалика смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смокв* (Мар. 11:12–14). Но «несправедливость» Иисуса Христа по отношению к смоковнице проявляется лишь с позиции буквального, упрощенного рассмотрения текста. Хорошо известно, что язык Библии насыщен всевозможными аллегориями и образными сравнениями, и это в полной мере относится к рассматриваемому библейскому сюжету. Смоковница на протяжении всей ветхозаветной истории символически обозначала Иудею, и потому сожаление Иисуса о бесплодности дерева нужно понимать как сожаление о духовной бесплодности Иерусалима – сердца Иудеи. В богослужебных текстах образ листьев смоквы используется также для указания на видимое, показное благочестие книжников и фарисеев. Внешняя красота листьев смоковницы изначально была противопоставлена отсутствию плодов (духовных плодов, т.е. веры), и Иисус, срывая с негодного дерева листву, обнажает его сущность, истинную природу. Следует к тому же учитывать, что плоды на смоковнице появляются раньше листьев. Покрытая листьями, но бесплодная смоковница вела в заблуждение подошедших к ней Христа и Его учеников: она была внешне красива, но внутренне бесполезна, так как она не могла утолить голод. Таким образом, проклятие Христом смоковницы следует понимать как отвержение Им тех духовных вождей Иудеи, которые отвергли Его учение.

Смоковница (смоква), известная также под названиями *инжир* и *фиговое дерево*, относится к числу древних культурных растений. Значимость фигового дерева в древнем мире определялась его важностью как продукта питания, и поэтому оно является символом изобилия (плоды имеют много семян), плодovitости, брака и деторождения, а также гармоничного соединения мужского и женского начал. Последнее обстоятельство обусловлено внешними ассоциациями: удлиненная форма фиговых листьев имеет очевидную мужскую, а круглая форма плодов фигои – не менее очевидную женскую символику. Не случайно поэтому в Древней Греции фигоа была фаллическим символом и атрибутом богов плодородия Приапа и Диониса. Согласно римской традиции, легендарных основателей Рима – Ромула и Рема – волчица вскармливала в тени фигового дерева, которое с тех пор стало считаться символом процветания Римской империи. В древнем Египте разновидность смоковницы (фигои) – сикимора – считалась Древом Жизни, связанным с небесными богинями-кормилицами Нут и Хатор.

Слово-компонент *фигоа* входит в состав польского фразеологизма *fig się objadła* (букв. *объелась фигои*) ‘стала беременной вне брака’, для которого в других славянских языках обнаруживаются параллели, иллюстрирующие универсальный семантический переход «плодородие, множественность семян, урожайность → продуцирующая сфера → деторождение, эротика»: рус. *гороху объелась, объелась лягушек*; бел. *з’ела павука*; укр. *наїлася гороху, си наїла бобу*; пол. *grochu się objadła, najadła się pasternaku*; кашуб. *są grouchi obżarła*; серб. *најела се боба*) [114, с. 18–23].

Весьма показательно название немецкой эротической кинокомедии – «Греческая смоковница» (нем. *Griechische Feigen*), вышедшей в прокат в 1976 году и хорошо известной в бывшем СССР как один из первых порнографических фильмов. Главная героиня фильма – студентка, красивая и сексуально свободная девушка Патриция, путешествуя после каникул в Греции автостопом, знакомится с разными мужчинами и вступает с ними в близкие отношения. Постоянно попадая в комические ситуации, Патриция меняет партнеров и не отказывает себе в разнообразных экспериментах, но ее бурная «деятельность» является совершенно бесплодной и безрезультатной.

Развитию у смоковницы (фигои) сексуально-эротических ассоциаций способствовал, несомненно, известный библейский сюжет, согласно которому Адам и Ева использовали фиговые листья, чтобы сделать себе набедренные повязки и прикрыть собственную наготу,

после того как, нарушив запрет Бога, отведали запретный плод: *И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания* (Быт. 3:7). Отсюда следует также предположение о том, что Древом познания добра и зла, растущим в райском саду, было именно фиговое дерево. Названный сюжет, а также распространенная в средние века традиция изображения фигового листка на месте половых органов обнаженных фигур на полотнах и скульптурах являются источниками фразеологизма *фиговый листок*, употребляющийся для обозначения лицемерного прикрытия чего-либо постыдного, непристойного, а также лицемерной маскировки подлинных намерений или истинного положения дела.

Выразительный пример использования свободного (нефразеологического) словосочетания *фиговый листок* с очевидным эротическим подтекстом наблюдаем в следующем контексте: *Вдоль Ленинградского шоссе протянулись рекламные монументы с изображением обнаженного молодого человека, который вместо **фигового листка** прикрывается бутылкой заморского вина «Мондоро», в результате чего зазывная надпись «Попробуйте мое «Мондоро» приобретает пошловатый смысл* (Е. Галустова. Тайны рекламы // «Вечерняя Москва», 08.08.2002). Соответствующий фразеологизм обычно реализуется в публицистических текстах различной тематики: *Германская конституция есть собственно слепок с реакционнойнейшей конституции 1850-го года, а рейхстаг есть лишь, как выразился Вильгельм Либкнехт, «**фиговый листок** абсолютизма»* (В. И. Ленин. Государство и революция. 1917); *Подчеркнем, что и у скинхедов их архаичный «национализм» – это **фиговый листок**, жалкое оправдание, подсказанное взрослыми кукловодами.* (С. Телегин. Дети-изгои // «Советская Россия», 07.10.2003); *Поэтому правительство предлагает дотации, такой **фиговый листок** для депутатов и народа* (Квартира понемногу // «Мир & Дом», 06.15.2003).

2.1.3 Чесать пятки

В художественных и публицистических текстах регулярно употребляется устойчивое словосочетание *чесать пятки* в значении ‘угодать кому-либо, заискивать перед кем-либо’. Для выявления внутренней формы этого оборота важно обратиться к семантике и употреблению его прототипа – омонимичного свободного словосочетания *чесать пятки*.

Чесание, расчесывание пальцами пяток другого человека как приятная, расслабляющая процедура (обычно – перед сном) хорошо известно благодаря фрагменту из гоголевской поэмы «Мертвые души». Гостеприимная помещица Настасья Петровна Коробочка предлагает готовящемуся ко сну Чичикову эту специфическую и пикантную услугу: *Ну, вот тебе постель и готова! – сказала хозяйка. – Прощайте, батюшка! Желаю вам спокойной ночи. Да не нужно ли еще чего-нибудь? Может, ты привык, отец мой, чтобы кто-нибудь **почесал** на ночь **пятки**? Покойник мой без этого никак не засыпал.* Важно при этом учитывать, что поскольку чесать пятки Павлу Ивановичу перед сном, как следует из содержания этого фрагмента, должна была служанка Фетинья, Чичиков, щепетильно относившийся к своей репутации приличного человека и перспективного жениха, посчитал благоразумным отказаться от двусмысленной перспективы остаться наедине с Фетиньей в выделенной ему для ночлега комнате: *Благодарю, благодарю! Ничего не нужно. Прощайте, матушка, приятного сна вам желаю.*

Вместе с тем, чесание пяток перед сном не может рассматриваться лишь как архаичное наследие эпохи крепостничества. Специалисты в области косметологии и оздоровительного массажа считают, что «барский» обычай чесать пятки перед сном является не чем иным, как обычным массажем, который в качестве лечебного и профилактического средства был известен еще со времен Гиппократов. По восточным представлениям, массаж стоп помогает восстановить работу внутренних органов и уменьшить боли в суставах и спине, поскольку на стопах расположено множество точек, связанных с различными органами нашего организма и позвоночником. Обладая мощным расслабляющим действием, массаж стоп снимает синдром хронической усталости и улучшает общее самочувствие; в его основе лежат такие явления, как улучшение кровообращения и питания кожи, выведение продуктов обмена и снятие напряжения мышц самой стопы. Благодаря этому исчезает бессонница, боли и отеки в ногах, приходит ощущение внутреннего комфорта, а с ним и оздоровление [90].

Небезынтересен следующий факт: если область стопы у основания мизинцев связана с ушами, область у основания большого пальца – с шеей и щитовидной железой, область у основания остальных пальцев – с глазами, вся центральная область стопы от пальцев до пяты – с сердцем, желудком, легкими, поджелудочной железой, желчным пузырем, почками, мочевым пузырем, толстым и тонким кишечником, то центральная область пяток связана с половыми органами и железами (рисунок 1).

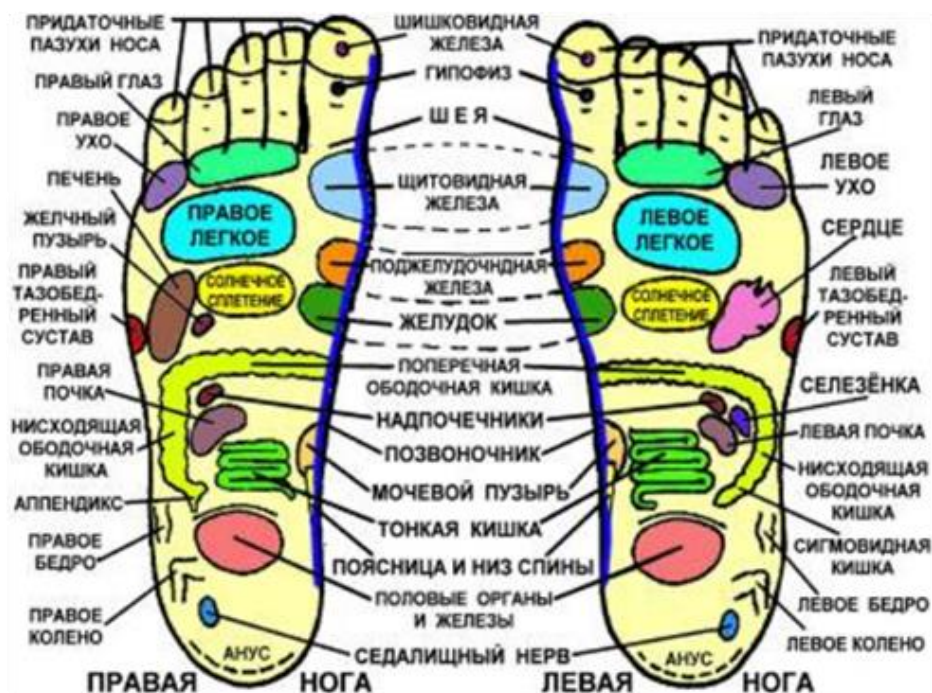


Рисунок 1 – Связь различных зон на стопе человека с его внутренними органами

Можно, следовательно, предположить, что «эротическая составляющая» ситуации чесания пяток (в том случае, когда в роли «чесальщицы» выступает девушка или женщина, а в роли «объекта» – мужчина, ее господин) имеет собственно физиологическое обоснование. Сравн. следующее суждение: «В ряду литературных мотивов второй половины XIX века, «напоминавших» о замалчиваемых сторонах крепостничества, исключительно расхожим был мотив о крепостных девушках, принуждаемых «чесать пятки» своим господам» [27]. Очень выразителен и следующий фрагмент из исторического романа А. П. Павлова «Божья воля»: *Боярин Краморев, чьим холопом он был в ту пору, был большим ценителем женской красоты. Как на беду, жена у Ивашки Антропова была красавица писаная, статная, с высокой грудью, с глазами огневыми, с косой чуть не до пят. И приглянулась боярину Ивашкина баба, и приказал он взять её в свой высокий терем, чтобы на ночь **чесать пятки сластолюбивому боярину**. Ивашка взвыл волком, когда староста, пришедший за его женой, объявил ему боярский указ. Но боярская воля сильнее холопских слёз да нитья, и Марья стала **чесать боярину пятки**.*

В сфере народной духовной культуры пята имеет пограничную, медиативную семантику, поскольку эта часть человеческого тела, будучи его нижним краем, заканчивает собой «свое», человеческое пространство и в то же время напрямую соприкасается с землей, с низом, с «чужой», дикой и неосвоенной сферой. Именно поэтому

пята осмыслялась как важнейшая зона контакта с другим, потусторонним измерением. Не случайно локализация души именно в этой части тела (сравн. фразеологизм *душа уходит в пятки*) может быть объяснена функцией пяты как своеобразного клапана, который в данном случае «не выпускал испуганную душу» из тела. Если же спящего человека взять за пятку – «открыть клапан» – то, согласно народным верованиям, он все расскажет [35, с. 97–98]. Происхождение украинского фразеологизма *топтати ряст* ‘жить’ связано с обычаем топтать босыми ногами первую весеннюю зелень, символически «подключаясь» при этом через прикосновение стопами к почве и растительности к мощному «энергетическому полю» земли (см.: 2.1.9).

В традициях многих народов пята воспринималась и как особенно уязвимое, значимое в жизни человека место. Известно, что происхождение фразеологизма *ахиллесова пята* ‘слабая сторона, «больное», уязвимое место кого-либо или чего-либо’ связано с мифом о древнегреческом герое Ахиллесе, погибшем от ранения в пятку – единственное незащищенное место на своем теле. В ряде стран Востока ранее существовало достаточное жестокое наказание – битье преступников палками по пяткам, известное под термином *ба-стонада* (франц. *bastonada* ‘палочный удар’).

Обращение к художественным текстам, представленным в «Национальном корпусе русского языка», убеждает в том, что в ряде случаев чесание пяток перед сном воспринималось не только как вполне обычная обязанность слуг по отношению к своим господам, но и как действенное, регулярно применявшееся «снотворное средство»: *Блаженные памяти родитель мой любил, чтобы ему после обеда бабы пятки чесали. Я весь в него, с тою, однако, разницею, что всякий раз после обеда чешу себе не пятки, а язык и мозги.* (А. П. Чехов. Пассажир 1-го класса); *Фиона бабушку и в ванну сажала, и мыла ее, а в случае болезни мазями натирала, при бессоннице же целыми часами могла ей пятки чесать* (Н. П. Карабчевский. Что глаза мои видели); *Им доставалось больше всего по вечерам, когда они чесали матери пятки, что продолжалось по часу и более – пока мать не уснет* (Ф. М. Достоевский. Дневник писателя); *Раз только, когда у него зубы разболелись от конфет, велел он, чтобы Ванька ему чесал пятки. «Первое это мое лекарство, – сказал Славушка, укладываясь в постель. – И опять же, ежели не спится – тоже помогает* (В. Андреев. Волки).

Насколько можно судить по содержанию фрагментов отдельных художественных текстов, этот «ритуал» осмыслялся не только

как выражение барской прихоти, но и как проявление зависимости, социального неравенства, холопства. Сравн.: *Двадцатого ноября, в самый день преподобного Григория Декаполита, девка Феклушка торжественно, в общем собрании всей девичьей, объявила, что скоро она, Феклушка, с барыней за одним столом будет сидеть и что неизвестно еще, кто кому на сон грядущий **пятки чесать** будет: она ли Прасковье Павловне, или Прасковья Павловна ей* (М. Е. Салтыков-Щедрин. Госпожа Падейкова); *Ребенком он приучен к холопству, к произволу; **ему чесали пятки**, он рос в полном сознании своего права брать то, что не ему принадлежит, в неуважении личности* (Г. И. Успенский. Из памятной книжки).

Большой любительницей этой процедуры была императрица Елизавета Петровна (1709–1762), в спальне которой «постоянно находилось пять-шесть женщин, которые негромко разговаривали и чесали Елизавете пятки». Эти чесальщицы составляли целый штат, и любая придворная дама почитала за честь к нему принадлежать, поскольку во время ночных бесед с императрицей чесальщица могла сказать ей в нужный момент нужное слово и, таким образом, оказать кому-нибудь весьма высокооплачиваемую услугу. Случалось, что за процедурой ночного почесывания императорской пятки вершились самые серьезные дела. Например, одну из таких чесальщиц, родную сестру тогдашнего фаворита Елизаветы Елизавету Ивановну Шувалову, современники называли «действительным министром иностранных дел». Пятки государыне чесали и другие придворные дамы: жена канцлера Михаила Воронцова, вдова адмирала Ивана Головина и другие [106].

В юмористическом рассказе В. Седова «Как я стал миллионером» чесание пяток также представляется главным героем как неперенный атрибут беззаботной «сладкой жизни»: *После этого я лег отдохнуть, и стал мне сниться сон миллионера. Живу я во дворце. Кругом слуги, а **красивые девушки мне на ночь пятки чешут**. Ем от пуза, пью до потери сознания. Эх, вот житуха!* Автор размещенного в Интернете анонимного стихотворного текста также приравнивает ситуацию «пяткочесания» к выражению заискивания, подбобоустрастия перед влиятельными лицами: *Спешите, девицы, спешите // **Прильнуть к генеральской пяте!** // Прилежно, с любовью **чешите** – // У унтеров пятки не те* [209].

Кроме того, чесание пяток в ряде контекстов позиционируется как намеренная, принудительно-унизительная обязанность «младших» по отношению к «старшим», к «авторитетам», имеющая место в относительно «закрытых» обществах – в тюрьме, в бурсе, в армии.

Сравн.: «Скука, братцы, – сказал Федя, зевая, – **хоть бы пятки кто почесал**, что ли...» В полосу света вынырнул Машка, бледный хорошенький мальчик, воренок лет восемнадцати. Он снял с ног Федечки заношенные желтые полуботинки, бережно снял грязные рваные носки и стал, улыбаясь, **чесать пятки Феде**. Федя хихикал, вздрагивая от щекотки (В. Шаламов. Колымские рассказы); Карась занял почти исключительное положение в бурсе. <...> Ему не пришлось пред товарищами кланяться, льстить, говорить второкурсникам на ночь сказки, давать им деньги и булки, искать в их головах тварей разного рода, **чесать пятки**, бегать за водой (Н. Помяловский. Очерки бурсы); Нужно переждать, перетерпеть, и тогда мы станем черпаками, и будем освобождены от побоев, а там и дедами, и тогда уже нам с вами будут стирать х/б, подшивать воротнички, чистить сапоги, **чесать пятки**, и в столовой будем накладывать себе полные тарелки с горкой (М. Шишкин. Венерин волос).

Приведенный материал убедительно свидетельствует о наличии в семантике свободного словосочетания **чесать пятки** потенциальной семы 'угождать кому-либо, задабривать, ублажать кого-либо, заискивать перед кем-либо'. Актуализируясь в живой разговорной речи, названная сема приобретает статус полноценной семантики соответствующего устойчивого словосочетания. Так, в роли фразеологизма словосочетание **чесать пятки** употреблял почти столетие назад М. Горький: *Зиновьев утверждает, что, осуждая творимые народом факты жестокости, грубости и т. п., я тем самым «**чешу пятки** буржуазии»* (М. Горький. Несвоевременные мысли. 1917).

Авторы современных интернет-материалов также нередко используют фразеологизм **чесать пятки** в значении 'угождать кому-либо, заискивать перед кем-либо' для характеристики самых разных ситуаций, в том числе и таких, где объектом действия являются понятия с собирательным или отвлеченным значением. Сравн.: *Времена, когда клиента не надо было любить, не вернуться. Кто поймет первым, станет лихорадочно заниматься сервисом и удержанием – учиться «**чесать пятки**» клиенту [2]; Западный зритель рад пугаться – у него жизнь скучная: вся европейская и американская индустрия заточена на то, чтобы щекотать нервы и **чесать пятки** пресыщенному обывателю [32]; Вы тут пишете про то, что́ должен делать президент Дагестана, а народ должен лежать и ждать, пока ему президент будет **чесать пятки** [241]; Старейшая группа питерского рок-клуба «Аукцион» – одна из немногих, если не единственная, которая не желает своей музыкой **чесать пятки** общественному вкусу [279].*

Таким образом, свободное словосочетание *чесать пятки* ‘оказывать традиционную услугу господину (госпоже)’, становясь в процессе фразеологизации устойчивым словосочетанием *чесать пятки* ‘угодать кому-либо, заискивать перед кем-либо’, развивает следующие значения: ‘делать оздоровительный массаж стоп»’ → ‘применять успокаивающее, «снотворное средство»’ → ‘проводить процедуру, включающую «эротическую составляющую»’ → ‘унизительно угодать «авторитету»’ → ‘проявлять холопство, подбострастие»’.

Отступление 2. Явление десакрализации

Под десакрализацией понимают процесс лишения сакральных (тайных, магических) объектов и отвлеченных понятий их божественного, священного, мистического статуса. Десакрализация достаточно активно проявляется в разных сферах: религии, мифологии, изобразительном искусстве, музыке, художественной литературе и др. Среди основных причин десакрализации тех или иных персонажей, объектов или отвлеченных понятий могут быть названы эволюция общественных отношений и связанные с этим социально-политические изменения, а также влияние массовой культуры и современных интернет-технологий, позволяющих оперативно получать разнообразную информацию. Десакрализации подвергаются и устойчивые терминологические словосочетания: обозначая первоначально какое-либо таинственное явление или действие, они постепенно утрачивают «ореол сакральности» и, становясь фразеологическими единицами (как правило, лишенными внутренней формы) приобретают оценочное значение. Рассматривая происхождение пословицы *В воду глядит, а беду говорит*, Б. А. Ларин отмечал: «Пока эти слова только описывали ворожбу, непосредственно отражая жизненный опыт, они были «свободным» словосочетанием. Когда же была утрачена вера в колдовство, эта формула стала выражать насмешку над колдунами и получила возможность иносказательного применения к другим случаям загадочного или несуразного поведения» [134, с. 139–140].

2.1.4 *Перемывать косточки и перепекать младенца*

«Классическим» примером десакрализации в процессе образования фразеологических единиц может служить устойчивое словосочетание *перемывать косточки* ‘злословить, сплетничать, судачить о ком-либо»’.

Согласно наиболее распространенной точке зрения, происхождение этого оборота связывается с так называемым обрядом «вторичного захоронения», и первоначально данное выражение имело прямое значение — ‘перемывать кости (т. е. останки) умершего’: «По суеверным представлениям некоторых народов, всякий нераскаявшийся грешник, если над ним тяготеет проклятие, после смерти выходит из могилы обычно в виде упыря, вампира, вурдалака и губит людей, высасывая у них кровь. Так продолжается якобы до тех пор, пока останки покойника через несколько лет после захоронения не будут выкопаны, а сохранившиеся кости промыты чистой водой и вновь погребены. Таким образом снимается заклятие. Сам обряд постепенно стал связываться с разбором, оценкой различных сторон характера умершего человека, его поступков при жизни» [284, с. 317; 23, с. 349].

Из приведенных сведений со всей очевидностью следует, что десакрализация, сопровождающая в данном случае процесс возникновения фразеологизма, заключается, с одной стороны, в архаизации и постепенном забвении «логики» повторного захоронения, а с другой — в возрастании роли внешнего проявления ритуала — обсуждения его участниками поступков покойника.

Достаточно подробно история фразеологизма *перемывать косточки* была рассмотрена академиком В. В. Виноградовым в статье, опубликованной им в 1954 году. Ссылаясь как на собственно языковой, так и внеязыковой материал, ученый обращает внимание на то, что в пределах рассматриваемого оборота семантически стержневым является слово-компонент *косточки (кости)*, употребляемое в значении ‘прах умершего’. При этом первоначальная семантика устойчивого словосочетания *перемывать косточки* реконструируется в следующем виде: ‘убедиться в том, что на покойнике не тяготеет заклятие, что он — не оборотень, не упырь, не нераскаянный грешник; обсудить и установить тем самым истинные свойства и качества человека’ [44, с. 456–461]. Очевидно, что В. В. Виноградов «включал» оценочное речевое поведение участников обряда в их общее ритуальное действо. Вполне закономерно в таком случае возникновение собственно фразеологического значения рассматриваемого оборота — ‘злословить, сплетничать, судачить о ком-либо’. С. М. Толстая также характеризует вторичное погребение как «обряд, распространенный в некоторых южнославянских регионах», совершавшийся через 3, 5, 7, реже 9 и более после похорон в определенные календарные сроки. Цель этого обряда заключалась, как правило, в необходимости проверки, не превратился ли покойник в вампира, о чем, по поверьям,

могла свидетельствовать нетленность его тела. Останки умерших извлекали также для того, «чтобы еще раз увидеть умершего родственника, проститься с ним, воздать ему честь, любовь и память». В таком случае «раскапывали могилу, вынимали кости, очищали и мыли их, поливали вином, складывали в определенном порядке в чистое полотно или горшок, относили в церковь; на следующий день совершали полный церковный ритуал погребения и зарывали кости в могилу» [256, с. 92].

Вторичное погребение могло проводиться и с целью их «крещения костей», то есть приобщения к христианской церкви. Показательный пример перезахоронения останков двух древнерусских князей, умерших язычниками, то есть еще до крещения Руси, приводится в «Летописи временных лет» под 1044 годом: «Выкопали яму из могил двух князей, Ярополка и Олега, сыновей Святослава, окрестили кости их и положили в церкви святой Богородицы» [256, с. 94].

Обобщая сказанное, отметим, что обряд вторичного (повторного) захоронения представлял собой, несомненно, выразительное сакральное действие, связанное с «проникновением» людей в потусторонний мир – в комплекс представлений, связанных с верой в возможность посмертного существования покойников. Здесь, как нам представляется, необходимо разграничивать две принципиально разные ситуации. Во-первых, при перемывании костей праведных покойников этот ритуал трактовался как «помощь, последняя услуга старшим, умершим предкам, поскольку он якобы освобождает покойника от грехов и помогает умершему окончательно перейти в иной мир» [256, с. 94]. Что касается перемывания костей «нечистых» покойников, вступивших при жизни в контакт с нечистой силой – колдунов и ведьм, то его участники (те, кто непосредственно занимался очищением костей покойника и их перемыванием) вполне могли давать негативную оценку характеру и прижизненным поступкам покойника. Иными словами, обязательной особенностью обряда вторичного захоронения «нечистых» покойников было не просто обсуждение, но и осуждение их поступков при жизни. Именно в такой ситуации, как можно предполагать, могло сформироваться значение фразеологизма *перемывать косточки* – ‘злословить, сплетничать, судачить о ком-либо’.

Устойчивое словосочетание, обозначающее определенный ритуал, может и не приобрести переносного значения и – соответственно – не приобрести статус фразеологизма, сохранившись как языковая единица, относящаяся к сфере сакрального. Показательно

в этом отношении диалектное устойчивое словосочетание *перепекать младенца* ‘совершать суеверный обряд перепекания младенца’ [228, вып. 26, с. 181]. Сущность магического действия заключается в том, что детей, больных рахитом или атрофией (по народной терминологии – *собачьей старостью* или *сухотами*), клали на хлебную лопату и трижды помещали в теплую печь. «Смысл обряда определяется символическим отождествлением ребенка и хлеба, выпечки хлеба и появления ребенка на свет: его как бы возвращают в материнское чрево (печь), чтобы он родился заново» [226, с. 303–304].

Известен исторический факт запекания в хлебе писателя Г. Р. Державина, росшего в младенчестве слабым и болезненным, «чтобы он получил сколько-нибудь живности» [96, с. 128]. А. Л. Топорков, комментируя этот факт из жизни Г. Р. Державина, ссылается на опубликованную в 1889 году этнографическую заметку В. Н. Аршинова «О народном лечении в Казанском уезде», в которой описывается способ лечения болезни, называемой в народе «собачья старость»: «Лицо ребенка замазывается тестом, остаются открытыми только нос и рот, сам он привязывается к хлебной лопате, и после того, как посадят хлебы в печь, туда же на несколько мгновений суют и ребенка три раза. При этом приговаривают: «Собачья старость, припекись, припекись в печи!» Этот способ лечения называется *запеканьем*. В наиболее общем случае ритуал заключается в том, что грудного ребенка кладут на хлебную лопату и трижды всовывают в теплую печь. Обычно так поступали с младенцами, больными рахитом или атрофией, а согласно народной терминологии – *собачьей старостью* или *сухотами*. В некоторых местах Владимирской губернии «перепекали» всех детей непосредственно после родов [261].

В очерке А. Комаровой «Бабкино горе», опубликованном в издававшемся в 20-х годах прошлого века просветительском журнале «Здоровая деревня», представлен характерный диалог между бабкой Феклой Лызловой, больной внук которой не переставал кричать, и местной знахаркой Марьей Раковой:

– *Что с парнишкой-то?*

– *С крику оборвался. Орет по целым суткам. Ты уж, Марьюшка, не серчай. Я ведь не с пустыми руками, – просящим голосом промолвила старуха, разворачивая мальчугана.*

Малец, пока его осматривала Марья, задыхался. Он уже не кричал, а издавал лишь хриплые звуки. Осмотрев его со всех сторон, Марья огорошила бабуку:

– *Перепекать его надо!*

– Как то есть перепекать? Не пойму я, касатка, что-то.

– Тут и понимать нечего. На лопату да и в печь. Ведь знаешь-то, небось, как хлебы-то пекут.

– Знать-то я знаю, да ведь это не хлеб, а ребеночек.

– Ну вот и его тоже так.

– Боюсь я что-то. Как бы греха не случилось, – колебалась старуха.

– Чего ему сделается. Всего каких-нибудь пять минут подержать в печке надо, на хлебной лопате. А ты тем временем три раза вокруг двора обежишь не оглядываясь.

– Ну ладно, так и быть, – скрепя сердце согласилась Фекла и, хлопнув дверью, пустилась бежать вокруг двора. А в это время барахтающийся ребенок очутился на лопате и быстро был водвинут в печку.

Бабка спешила, боялась за внука: не хотела своей медлительностью удлинять срок его перепечки. Обежав третий раз, она, запыхавшаяся, вскочила в избу и задыхающимся голосом произнесла условные слова:

– Ты что, Марья, делаешь?

– Пеку – перепекаю.

– Пеки, пеки, да не перепекай. Пеки так, чтобы не отрыгивалось вновь.

На этом церемония «врачевания» окончилась. Обливающийся потом, обессиленный ребенок был передан обратно бабке Фекле. Плакать он не переставал... [123]

Описанный страшноватый (если не сказать – жуткий) ритуал имеет явную параллель в фольклорных текстах: в народных сказках нередко встречается эпизод помещения (или намерения помещения) человека в печь, которая в сфере духовной культуры понималась как рождающее женское начало. Так, в русской сказке «Медведко, Усыня, Горыня и Дубыня-богатыри» говорится о чудесном рождении девочки в печи. Бездетные старик и старуха одну из двух купленных репок съели за обедом, а другую положили в печь, чтобы репка распарилась. Но в печке из репки неожиданно рождается ребенок: «Погодя немного слышат – что-то в печи кричит: «Бабушка, откутай; тут жарко!» Старуха открыла заслонку, а в печи лежит живая девочка. «Что там такое?» – спрашивает старик. «Ах, старик! Господь дал нам девочку». И старик, и старуха крепко обрадовались и назвали эту девочку Репкою» [168, т. 1, с. 244].

В сказке, записанной в Новгородской области, отец отдает сына в науку «дедушке лесовому» (Лешему), который бросает мальчика

в печь и, вынув его из печи, спрашивает: «Чего знаешь ли?» – «Нет, ничего не знаю». Лишь на третий раз на вопрос Лешего «Ну, теперь научился ли чему?» мальчик отвечает: «Больше твоего знаю, дедушка». Из дальнейшего видно, что мальчик научился превращаться в животных [207, с. 192].

Чаще, однако, сказочному герою удается обмануть ведьму и ее дочь, намеревавшихся испечь его в печи: «Пришла ведьма домой и заставляет свою дочь Аленку: «Истопи печь пожарче да сжарь хорошенько Ивашку, а я пойду соберу гостей – моих приятелей». Вот Аленка истопила печь жарко-жарко и говорит Ивашке: «Ступай, садись на лопату!» – «Я еще мал и глуп, – отвечает Ивашко, – я ничего еще не умею – не разумею; поучи меня, как надо сесть на лопату». – «Хорошо, – говорит Аленка, – поучить недолго!» – и только села она на лопату, Ивашко так и барахнул ее в печь и закрыл заслонкой, а сам вышел из хаты, запер двери и влез на высокий-высокий дуб» [168, т. 1, с. 139].

2.1.5 *Вот где собака зарыта*

Устойчивое сочетание слов *вот где собака зарыта* ‘именно в этом истинная причина, суть дела, заключается самое главное’ [284, с. 442], известное не только в восточнославянских языках (бел. *дзе сабака закапаны* ‘в чем суть дела, действительная причина чего-нибудь’ – [136, т. 2, с. 350].; укр. *ось де заритий собака, ось де собака заритий* ‘именно в этом суть дела, настоящая причина’ – [284, т. 2, с. 102]: оно употребляется также в других европейских языках – польском, английском, французском, испанском, итальянском, голландском, а также в финском и венгерском [326, s. 211].

Попытки осмысления внутренней формы этого фразеологизма относятся к началу новой эры и обычно связываются с упоминавшейся Плутархом народной легендой о верном псе, догонявшем своего уплывающего на корабле хозяина и погибшем из-за чрезмерного переутомления. Признательный хозяин закопал собаку и эту могилу показывал всем, кто интересовался легендой и местом, где была зарыта собака. В соответствии с содержанием легенды, именно из этой ситуации возникло выражение *вот где собака зарыта*.

В большинстве же случаев при рассмотрении происхождения данной поговорки она характеризуется как калька из нем. *Da liegt der Hund begraben* [23, с. 650]. Х. Вальтер, приводя несколько

региональных версий этимологии немецкого выражения (берлинскую, нюрнбергскую, австрийскую, зайзенбургскую, тюрингскую), определяет их как вторичные, образованные на основе оборотов, в которых на месте слова *Hund* первоначально употреблялось слово *Schatz* 'клад', «поскольку собака часто охраняет сокровища». Представление о нечистой силе, охраняющей зарытый в землю клад, устойчиво связывалось с образом черного пса. Затем слово *собака* (возможно, как табу) стало употребляться для обозначения зарытого клада [326, s. 211].

Согласно еще одной версии, данное выражение является одной из реализаций модели, породившей длинный ряд немецких фразеологических оборотов, куда входили существительные *Jude* (еврей), *Musikant* (музыкант), *Hund* (собака), *Geld* (клад), *Teufel* (черт), *Hexe* (ведьма) и др. Данные выражения люди произносили в ситуации, когда неожиданно спотыкались. При этом словосочетание *liegt begraben* указывает на то, что оборот первоначально соотносился с людьми. В русский язык попал только один из синонимов, а именно оборот со словом *собака*, т. к. этот вариант был поддержан историями о памятниках верным собакам и другими сведениями этнографического характера [23, с. 650].

При очевидном занимательном характере приведенных этимологических сведений следует, во-первых, учитывать не лишние объективности свидетельства о близости собаки к человеку, ее верности и преданности; во-вторых, нельзя не обратить внимания на содержащееся в одной из гипотез поверье о магических защитных свойствах собаки, зарываемой в землю вместе с кладом.

В «Опыте этимологического словаря русской фразеологии» (как и во «Фразеологическом словаре русского языка») рассматриваемый оборот не сопровождается никакими «фоновыми» сведениями, и этимологизация в данном случае сводится лишь к указанию на калькированный характер фразеологизма *вот где собака зарыта*: он определяется как точный перевод немецкого выражения *da ist der Hund begraben* [304, с. 31; 284, с. 442].

На наш взгляд, калькирование этого фразеологизма не может быть исключено, хотя наличие идентичного оборота в одном из западноевропейских языков само по себе не является достаточным основанием для такого утверждения. Кроме того, интерпретация фразеологизма *вот где собака зарыта* в этнокультурном аспекте позволяет соотнести его происхождение с ритуальным зарыванием в землю животных, известным славянским и другим европейским народам.

Свободное (нефразеологическое) предикативное сочетание слов *вот где собака зарыта* достаточно отчетливо членится в структурно-семантическом отношении на два фрагмента (*вот где* // *собака зарыта*), в одном из которых содержится указание на локальность – место совершения действия, а в другом констатируется совершение самого действия. Есть основания предполагать, что семантика эквивалентного устойчивого словосочетания (фразеологизма *вот где собака зарыта*) – ‘именно в этом истинная причина, суть дела’ – сформировалась в результате метафорического переосмысления свободного предикативного сочетания слов, обозначающего ранее конкретное ритуальное действие – зарывание в землю собаки, место совершения которого имело особую сакральную значимость.

Известно, что у многих народов собака (наряду с быком, лошадью, овцой, кошкой, петухом) осмыслялась как магически маркированное животное, наделенное важными сверхъестественными способностями, объясняющимися, в свою очередь, известными природными качествами собаки: тонким обонянием, острым зрением, выносливостью, выучкой, преданностью. Особая значимость этого животного в жизни людей выявляется в известной славянам «легенде о хлебном колосе»: именно благодаря заступничеству собаки перед Богом был сохранен для людей хлебный колос, что позволило им выращивать хлеб – основной продукт питания. Содержанием этой легенды объясняется обычай кормить собаку первым куском хлеба нового урожая [222, с. 31]. Вера в то, что собаки определенным образом могут предсказывать судьбу, отразилась в широко распространенных гаданиях молодежи о замужестве (женитьбе): после выполнения ритуальных действий и произнесения магических слов гадающие девушки прислушивались, в какой стороне слышен собачий лай, и в зависимости от этого определяли, где живет жених [29, с. 87; 83, с. 115; 130, с. 432]. В других случаях девушки пекли блины из остатков ржаной муки и бросали эти блины собаке: чей блин собака съест первым, та девушка, как считалось, первой выйдет замуж [171, с. 51]. Представления о целительной силе собак реализовались в народной медицине: «Чехи для излечения детей от чахотки купали детей в ключевой воде с собакой» [10, с. 339]. Согласно белорусскому поверью, благодаря особому чутью «собака узнаёт тайного вора: как бы близок ни был этот человек к данному дому, как бы ни ласкал собаку, последняя встретит и проведет его лаем» [171, с. 162].

Наиболее существенной сакральной особенностью собак считалась их способность не только видеть нечистую силу, болезнь или

смерть, но и отпугивать их от человека. Характерна в этом отношении белорусская быличка о верной собаке, которая будит хозяина в тот момент, когда к нему приближается черт [74, с. 118]. Сравн. в связи с этим: «В древней Скандинавии собаки могут видеть Гелу, богиню смерти, невидимую для людей» [245, с. 362]. По мнению Н. М. Никольского, собака считается защитницей от злых духов, которых отгоняет «собачий лай, ее кровь, шерсть, череп, даже кличка» [172, с. 12]. Как отмечал А. Н. Афанасьев, «собака узнаёт присутствие нечистых духов, чует приближение Чумы и Смерти и кидается на них как верный страж домохозяина» [10, с. 339]. Именно это обстоятельство (способность собак видеть скрытую от людей опасность и противодействовать ей) и послужило, как можно считать, причиной использования этих животных в ритуалах жертвоприношения – закапывания (зарывания) собак в землю.

Ритуальное зарывание в землю животных совершалось при эпидемиях и падежах скота. Так, по свидетельству Э. Б. Тайлора, англичане еще в 19 веке зарывали в землю лучшего в стаде теленка, чтобы спасти зачумленное стадо [245, с. 483]. Кашубы в том случае, когда болели гусята, закапывали на перекрестке дорог одного больного гусенка, чтобы избавить от смерти оставшихся в живых гусей [318, с. 91]. Рязанские крестьяне, борясь против «скотного падежа», зарывали двух живых кошек в яму вместе с павшими животными [58, с. 185–186]. В Гродненской губернии для отвращения эпидемии в землю закапывали петуха и ворону [66, с. 437].

Как известно, оберегающим магическим приемом против эпидемий было ритуальное опахивание деревни ее жителями. При этом участники обряда могли нести с собой черного кота или петуха, которых зарывали в землю [190, с. 28]. Во время опахивания в Речицком уезде Минской губернии для отпугивания «коровьей смерти» (антропоморфного мифологического воплощения болезни) зарывали в землю живую щуку [97, с. 178]. В Нижегородской губернии «первую павшую от мора скотину зарывали в глубокую яму на самом месте ее смерти вместе с живыми кошкой и собакой» [26, с. 106]. При опахивании «на вдову надевали хомут без шлеи, запрягали ее в соху и гурьбой обходили деревню. Обязательно захватывали с собой петуха, кошку и собаку. Во время опахивания выкрикивали: *Смерть, смерть коровья, не губи нашу скотину; мы зароем тебя с кошкой, собакой и кочетом в землю!*» [130, с. 105].

Особенно ценным является подробное описание ритуального зарывания в землю собаки, имевшего место во Владимирской губернии во время большого падежа скота в 1857 году. Для противодействия

эпидемии крестьяне одной из деревень «вытирали из дерева живой огонь», которому приписывалась целительная сила и способность отгонять смерть от животных. Этому действию предшествовал другой, не менее важный ритуал – зарывание в землю собаки. С этой целью за деревней вырыли яму, куда и была брошена живая собака, ценившаяся особенно высоко, так как помогала пастуху пасти стадо. В эту же яму бросили павшую скотину и засыпали землей; затем в яму был поставлен столб, от которого в результате трения о него санного полоза и был получен «живой огонь». Здесь же разложили костер, через дым которого прогнали уцелевший от падежа скот [83, с. 85].

Таким образом, зарывание в землю животных (в том числе и собак) было достаточно распространенным и жизненно важным ритуальным действием, выполнявшим функцию оберега. Жертвенное животное, обладающее важными магическими свойствами, как бы отгоняло, отпугивало находящуюся рядом с ним болезнь или смерть, связывавшиеся с проявлениями деятельности нечистой силы.

Можно предположить, что не только сам обряд, но и место его совершения осознавались как нечто чрезвычайно важное, сакральное, оказывающее магическое влияние на жизнь людей и животных. Ритуальное зарывание в землю животных обычно производилось на перекрестках или на границе между селениями. Выбор этого места не был случайным: именно на перекрестках и «межах» совершались различные магические действия [226, 302]. Так, на перекресток выходили гадать о замужестве [25, сс. 72, 74; 130, с. 54]; там же во время вьюги «допрашивали вихрь о зиме» [224, с. 293]; перекресток считался местом общения с нечистой силой с целью приобретения человеком магических способностей [312, с. 165]; при приближении к перекрестку свадебного поезда предпринимались обереговые магические действия, чтобы встретившийся в этом месте случайный прохожий не смог навести порчу на молодых [306, с. 44]. Сравн.: рус. *некрещеное место* ‘место, не освященное христианским обрядом’ [228, вып. 21, с. 65]. В русской разговорной речи конца XIX – начала XX веков выражение *в дурное место ступить* употреблялось в прямом значении для названия причины тяжелой болезни: *Вот поприitchилось ему что-то: надысь шел с гумна – вдруг в бок кольнет, так с того времени и слег, словно в дурное место ступил* [191, с. 39]. В тесной связи со сказанным находится сербский обычай ритуального зарывания в землю (в поле) на Юрьев день живого цыпленка, вылупившегося на Благовещение: в таком случае, как считалось, град не погубит урожай, так как «град бьет в нечистое, оскверненное место и не бьет там, где люди приняли специальные защитные меры» [226, с. 147].

Сказанное дает основание предположить, что при обряде ритуального зарывания в землю собаки соблюдалось табу на место совершения данного обряда: с ним были связаны определенные запреты либо оно могло использоваться (как и перекресток) для совершения различных магических береговых действий; более того, такое место, как можно предположить, было каким-то образом отмечено. Языковой реализацией представлений о месте совершения ритуала зарывания в землю собаки может являться предикативное устойчивое словосочетание *вот где собака зарыта*, имеющее первоначально прямое, «нефразеологическое» значение – ‘вот где находится очень важное, магически значимое место – место ритуального захоронения (зарывания в землю) собаки, способствовавшее защите людей и животных от болезни и смерти’. Позднее, в результате десакрализации, то есть забвения архаичных представлений, наступивших из-за разрушения самого обряда, свободная предикативная конструкция *вот где собака зарыта* стала употребляться как образное выражение, актуализировавшая в своем значении сему важности, значимости, сакральной существенности места ритуального захоронения (зарывания в землю) собаки.

Наличие данной фраземы в других индоевропейских языках (в том числе и в немецком, на который обычно ссылаются при ее этимологизации) свидетельствует, как представляется, с одной стороны, о древности соответствующего обряда, а с другой – о типологическом характере оборота, генетически соотносящегося с обрядом, имевшем в прошлом большое распространение у разных народов.

2.1.6 *Гадать на кофейной гуще*

Явление десакрализации гадательной практики наблюдается при диахронической характеристике русского фразеологизма *гадать на кофейной гуще* ‘строить беспочвенные, ни на чем не основанные предположения, догадки, домыслы’, являющегося калькой французского выражения *lire dans le marc de cafe* (*читать по кофейной гуще*) [23, с. 173]. Сравн.: *Говорить о том, что нам вскоре удастся на основании этого метода точно предсказывать начало землетрясения, – все равно, что гадать на кофейной гуще* (А. Волков. Конспирология природных сил // «Знание – сила», 2009) [9].

Фразеологизм *гадать на кофейной гуще* является общеупотребительным, однако сведения о первоначальном, «исходном» функционировании этого словосочетания (не как оценочно-фразеологического,

а как «свободной» синтаксической конструкции) являются малоизвестными из-за своей «закрытости» и архаичности. Гадание на кофейной гуще определяется как проявление бытового оккультизма в форме тассеографии – гадания, основанного на изучении внешнего вида гущи, оставшейся в чашке после выпивания кофе. В процессе изучения следов от кофе на чашке или на блюде гадающие, основываясь на субъективных ассоциациях и учитывая разнообразные символы, делают те или иные предсказания в соответствии с заданной темой (рисунок 2).



Рисунок 2 – Чашка с кофейной гущей

Обращение к сведениям о содержании ритуала гадания на кофейной гуще показывает, что эта процедура связывается исполнителями с целым рядом условий, ограничений и предписаний, касающихся как самого ритуала, так и толкования «узора», оставленного кофейной гущей. При этом учитываются следующие основные обстоятельства: время и место совершения ритуала; психологическое состояние гадающего (спокойствие, сосредоточенность); безусловная вера всех присутствующих в реальность магических действий; знание и произнесение магических заклинаний; распознавание знаков на кофейной гуще и их правильное определение; учет значения «букв», «цифр» и линий, то есть знаков, проявляющихся на кофейной гуще [102].

Гадание на кофейной гуще может происходить и более подробно. В частности, предписывается накрыть чашку с только что закипевшим кофе блюдцем, повернуть ее трижды по часовой стрелке и затем перевернуть чашку с блюдцем от себя. По истечении пяти минут рассматриваются и трактуются следы («узоры»), оставшиеся

от кофейной гущи только в чашке: большие черные точки – к ухудшению жизненных обстоятельств; обилие мелких точек – к денежной прибыли; кольцо на стенке чашки – знак сотрудничества, делового партнерства; кольцо с точкой внутри – символ любви и брака; волнистые линии – волнения, тревоги; зигзаги – серьезные препятствия на пути к цели, стрела – романтическое знакомство и т.п. [275].

Гадание на кофейной гуще изначально представляет собой ритуал, наделяемый представлениями о таинственности, избранности. Совершенно закономерно поэтому, что в следующем случае процедура гадания на кофейной гуще связывается с умением совершать этот ритуал: *Она умеет гадать на кофейной гуще. Впрочем, может, она только думает, что умеет. Но какая разница? Она верит, что умеет гадать на кофейной гуще. Так ей легче реализовывать свою тягу к самореализации* (Д. Коваленин. Кофейные зерна (2002) // «Домовой», 04.12.2002).

В дальнейшем же, под влиянием как внутриязыковых, так и внеязыковых обстоятельств, процедура гадания на кофейной гуще постепенно лишилась сакрального ореола, следствием чего стало функционирование словосочетания *гадать на кофейной гуще* как фразеологизма, обладающего негативно-оценочным значением ‘строить беспочвенные, ни на чем не основанные предположения, догадки, домыслы’.

2.1.7 Бросать слова на ветер

Русский фразеологизм *бросать слова на ветер* ‘говорить что-либо впустую, понапрасну’ [284, 49] имеет многочисленные параллели в других языках, что свидетельствует о его типологическом характере: бел. *кідаць словы на вецер* [136, т. 1, с. 574], укр. *кидати (випускати) слова на вітер* [264, т. 1, с. 263], пол. *rzucić słowa na wiatr* [322, s. 642], болг. *хварлям думи на вятъра* [216, 163], макед. *говори во ветер* [40, с. 107], лит. *leisti žodžius vejais* [53, 36]. В историко-этимологическом словаре «Русская фразеология» происхождение этой фраземы связывается, прежде всего, с представлениями о произносимых «на ветер» пустых словах, а также с метафорическим переосмыслением впечатлений о разлетающихся по ветру отходах обрабатываемых злаков: «как при веянии ржи, пшеницы и под. шелуха пускается по ветру, так ветреный и легкомысленный владелец чего-либо распоряжается своим имуществом». Вместе с тем, в этом случае не исключается влияние магических действий: известного

многим народам обряда поклонения ветру («в Германии крестьяне во время бури бросают ложку или горсть муки против ветра, чтобы умиловить его») и колдовских ритуалов, связанных с целенаправленным наведением порчи [23, с. 93–94]. Ю. А. Гвоздарев указывал на относящееся к XVIII веку документальное свидетельство о сожжении волхва Дорофея Прокофьева, который «заговорными словами на ветер напускал на царя Петра Алексеевича» [54, с. 78]. Содержание этого магического действия, т.е. его «внутренняя логика» нуждается, однако, в ряде уточнений, связанных с «технологией» одного из способов вредоносной магии, предполагающей «бросание на ветер» не только каких-то предметов, но и слов, которые сопровождают такие действия.

Сематическим «центром» рассматриваемого фразеологизма является компонент *ветер*, который в сфере народной духовной культуры ветер характеризуется амбивалентно. С одной стороны, это – грозная, могучая стихия, магически «чистая» сила, противостоящая активному носителю зла – нечистой силе. Сравн. следующий фрагмент заговора: *Ветры, вихори, отнесите от рабы Божьей, изо всех ее членов и суставов, и снесите в черные грязи и поразите нечистую силу в грязи топучие, чтобы не вынесло и вихрем...* [191, с. 230]. С другой стороны, ветер однозначно осмысливается как порождение и воплощение нечистика; показательно, что слово *ветер* употребляется в русских говорах в значении ‘нечистая сила’ [228, вып. 4, с. 192]. Сравн. содержание записанной Е. Р. Романовым былички: «Ветер, вихрь – это нечистая сила, пыль крутит бес. Однажды кто-то бросил нож в середину вихря, когда он налетел на человека. Через некоторое время к нему приходит бес с ножом, торчащим в ноге, и обещает служить до смерти, если вынет нож из ноги» [212, с. 45–46].

Для понимания внутренней формы фразеологизма *бросать слова на ветер* важно также учитывать, что в народных верованиях ветер рассматривался как путь распространения («напускания по ветру») колдунами различных болезней или порчи: «Считалось, что знахари, колдуны по ветру пускают, то есть портят людей» [187, с. 360]; сравн. рус. диал. *пускать по ветру* ‘с помощью колдовства напускать болезни’ [316, с. 107].

Во избежание порчи, распространяемой по ветру, невесте в севернорусской традиции запрещалось выходить на ветер от рукобитья до сватанья; сравн. *ветренное* ‘напускная по ветру болезнь’ [187, с. 360]. Современное значение слова *поветрие* (‘явление, получившее широкое распространение’), сформировалось на основе первичной (устаревшей)

семантики 'быстро распространяющаяся эпидемия, дурной ветер' [191, с. 11]; сравн.: *поветрие* 'заразная болезнь (корь, грипп, ветрянка)' [228, вып. 27, с. 235]; 'тленный воздух' [71, т. 1, с. 336]; *моровое поветрие* 'эпидемия' [284, т. 2, с. 98]. В народных названиях болезней прилагательное *ветренный* указывает на путь их распространения: *ветренная болезнь* 'болезнь, наносимая, по народному поверью, ветром', *ветренный перелом* 'болезнь, род простуды', *ветренный прострел* 'болезнь, колика, напускаемая, по суеверным представлениям, путем порчи' [228, вып. 4, с. 201], *ветряная болезнь* 'сибирская язва, возникновение которой приписывается ветру', *ветряная грыжа*, *ветряной ноготь* 'болезнь от «дурного» ветра' [228, вып. 4, с. 205]; сравн. также макед. *ветар го вее* 'ветрогон', *ветар го носи* 'несерьезный, изменчивый по характеру человек' [40, с. 107]; серб. *ветерска болест* 'умопомешательство' [163, с. 107]. В основе внутренней формы сербского фразеологизма *криви ветар* 'юго-восточный ветер, которым управляют опасные демонические силы' [163, с. 110] лежит, несомненно, представление о кривизне как характерном признаке демонических существ.

Вера в демоническую природу ветра отразилась в его персонификации: чеш. *pán Větrovský*, луж. *pan Wietrzyk* [187, с. 359]. Внутренняя форма болгарского фразеологизма *срещнало ме лош вятър* (= меня встретил плохой ветер) 'о невезении, неуспехе' [175, том втори, с. 336] также может быть объяснена лишь с учетом восприятия «плохого» (т. е. колдовского, насланного) ветра как причины невезения, неудачи.

Негативное воздействие ветра на состояние человека отражено в украинском поверье: *Як вітер і віхорь підбіжить, то в голові шум, обморок вдарить. Може той чоловік тронутися умом* [41, с. 383]. В текстах белорусских заговоров слова *ляк*, *зляк*, *спуг*, *уроки*, *улёкі* характеризуются эпитетами *ветравы*, *ветраны*, *ветрам наносны*, *ветрам напушчаны* [88, сс. 309, 312, 313]. Содержание одного из заговоров Е. Р. Романов сопровождает следующим комментарием информатора: *Злое чараванне ці па ветру напускаюць, ці над следам паддзелуюць* [213, с. 5–6].

Русские, присягая в конце XVI века на верность царю Борису, клялись «ведовством по ветру никакого лиха не насылати» [215, с. 416]. Сравн. также следующие русские поверья: «Болезнь колдуны могут напускать по ветру. Одному крестьянину порча влетела в рот, словно муха, после чего он два года лаял и мяукал» [276, с. 169]; «Колдуны и вообще люди, знающие слово, пускают по ветру «килу», т. е. затверделую опухоль на частях тела, не защищенных одеждой» [277, с. 163]; «Одна из чародеек обстоятельно рассказывала, как именно она

напускала порчу. Она вошла в сношение с дьяволом и получила от него каких-то червей, которых и пускала по ветру в тех, кого надлежало испортить» [181, с. 317]. Выразительное описание колдовского «использования» ветра приводит Е. Р. Романов (в данном случае, однако, отсутствуют указания на использование каких-либо предметов – переносчиков колдовских чар): *Калі калдун хоча каго спорціць, а людзей такіх нямаш, дак ён, паганец, на вецер насылае! Дак той вецер, каго пападзе, – скруце, зламае, неўма што стане, і забярэцца нячысты дух у сярэдзіну* [213, с. 3].

В этнографических источниках XIX века встречаются довольно подробные описания «технологии» насылания порчи (болезни) по ветру. В обобщенном виде эти магические действия заключались в бросании колдуном по направлению ветра, дующего в сторону объекта заклęcia, каких-либо предметов, выполняющих роль посредников («переносчиков» болезни). Данное действие непременно сопровождалось заговором (заклęтием, проклęтием). Сравн.: «Насылка на ветер состояла в том, что лихой колдун, знающий искусство возбуждать ветра и направлять их куда угодно своими заговорами, производил ветер, потом направлял его по назначению и бросал по ветру пыль с приговором, чтобы тому, на кого насылается ветер, причинялись корчи, мяло, сушило, ломало и проч.» [215, с. 410]. При насылании болезни по ветру мог использоваться какой-нибудь магический предмет, что, очевидно, призвано было усилить значимость этого ритуала и повысить степень его сакральности: «Берется коровий рог, насыпается песком, дресвою, истолченным стеклом, и все это выдувается из отверстия рога с заклęтием на известное лицо. Ветер подхватывает песок, дресву и стекло, несет их на человека и производит в нем такое ощущение боли, как будто вся внутренность его была заполнена острою пылью и режущими осколками» [10, с. 335].

«Чары на ветер» могли производиться колдуном по чьей-либо просьбе. (Следующий текст особенно ценен тем, что в нем сохранена формула заклęcia): «Желая отомстить своему врагу, поселяне отправляются к чародею, рассказывают свою обиду, просят его почаровать на ветер <...>. Выходят вместе на дорогу и оба смотрят, есть ли туда попутный ветер? Если есть ветер, тогда приступают к совершению обряда. Обиженный поселянин берет с дороги снег или пыль (смотря по времени года) и отдает с поклоном чародею. Этот, принявши пыль, бросает на ветер, приговаривая проклęcie: «Кулла! Кулла! Ослепи (такого-то), черные, вороные, голубые, карие, белые, красные очи его. Раздуй его утробу толще угольной ямы, засуши его тело тоньше луговой травы. Умори его скорее змеи-медяницы!» [224, с. 78–79].

Описание магического «адресного» бросания слов на ветер представлено в самом начале сказки А. Волкова «Волшебник изумрудного города», когда злая волшебница Гингема вызывает ураган, разбрызгивая помелом приготовленное ею колдовское варево и, обращаясь к урагану (ветру), одновременно произносит магические слова, имеющие смертоносную разрушительную силу:

Гингема погрозила в пространство костлявым иссохшим кулаком и стала бросать в котел змеиные головы.

– Ух, ненавистные люди! Вот и готово мое зелье на погибель вам! Окроплю леса и поля, и поднимется буря, какой еще на свете не бывало!

Гингема с усилием подхватила котел за ушки и вытащила из пещеры. Она опустила в котел большое помело и стала расплескивать вокруг свое варево.

– Разразись, ураган! Лети по свету, как бешеный зверь! Рви, ломай, круши! Опрокидывай дома, поднимай на воздух! Сусака, масака, лэма, рэма, гэма!.. Буридо, фуридо, сэма, пэма, фэма!..

Она выкрикивала волшебные слова и брызгала вокруг растрепанным помелом, и небо омрачалось, собирались тучи, начал свистеть ветер. Вдали блестели молнии...

– Круши, рви, ломай! – дико вопила колдунья. – Сусака, масака, буридо, фуридо! Уничтожай, ураган, людей, животных, птиц! Только лягушек, мышек, змеек, паучков не трогай, ураган! Пусть они по всему свету размножатся на радость мне, могучей волшебнице Гингеме! Буридо, фуридо, сусака, масака!

И вихрь завывал все сильнее и сильнее, сверкали молнии, оглушительно гремел гром. Гингема в диком восторге кружилась на месте и ветер развеивал полы ее длинной черной мантии... (Выделено нами. – В. К.)

Очевидно, что приведенный фрагмент сказочного текста является иллюстрацией магической функции речи как частного проявления ее призывно-побудительной функции, заключающейся в регулировании поведения адресата речи и реализующейся в таких жанрах, как заговор, проклятие, клятва, божба, молитва [151, с. 41–82]. На свойственную архаичному сознанию неотделимость слова от обозначаемого им предмета указывал в свое время А. А. Потебня: «Есть период, когда человек не только не отделяет слова от мысли, но даже не отделяет слова от вещи; отсюда происходит старинное верование, дожившее до настоящего времени и состоящее в том, что одно произнесение известного слова само по себе может произвести то явление, с которым оно связано» [194, с. 206].

Сходство двух заклинательных текстов – из этнографического источника и сказки – проявляется в наличии в их составе странных

«квази-слов», которые, однако, представлены неравномерно: в первом тексте – лишь удвоенное слово *кулла*, а в тексте сказки их число значительно большее: *Сусака, масака, лэма, рэма, гэма!.. Буридо, фуридо, сэма, пэма, фэма!..* В этом случае нельзя исключать проявления такой особенности сакрального текста, как его фасцинация (от лат. *fascinatio* ‘околдовывание, зачаровывание, заволашевание’) – «специально организованное словесное воздействие на человека, обладающего повышенной силой убеждения и/или внушения» [151, 1998, с. 45]. Так, некоторые заговоры от укуса змеи включают рекомендации дать укушенному человеку выпить воду или вино, «написав» на них таинственные слова: «Аще человека змия уяст, и ты напиши на воде сия словеса: *Парасакон, тима, перескока*. Молвити так, и дай ему пить, и будет здрав» [215, 1992, с. 328]; «Коего человека змия уяст, и ты вина в ковш улей и напиши на нем чем-нибудь: *Пара сара куиту матересана аиту матгерескона*. И сие написах на вине, дай ему пити, и от того Бог помогает той болезни» [215, с. 483].

Очевидно, таким образом, что закрепление за фразеологизмом *бросать слова на ветер* негативно-оценочной семантики – ‘говорить что-либо впустую, понапрасну’ – объясняется десакрализацией архаичных представлений, связанных с тем или иным магическим действием, «развенчанием» его роли и значимости в повседневной жизни людей.

2.1.8 Толочь воду в ступе

Происхождение фразеологизма *толочь воду в ступе* ‘заниматься чем-либо бесполезным, попусту тратить время’ [284, 478] связывают с заимствованием из древнегреческого или латинского языков (лат. *aquam in mortario tundere*). Широко известна также гипотеза, согласно которой в основу данного фразеологизма положено представление о существовавшем ранее наказании бессмысленным занятием: длительное толчение воды в ступе было в некоторых монастырях видом наказания провинившегося монаха. При этом рассматриваемый фразеологизм определяется как шутливый оборот, основанный на оксюморе. Абсурдность же производимого действия делает эту фразеологическую формулу безделья и пустословия чрезвычайно устойчивой [23, с. 107]. По мнению И. Я. Лепешева, белорусский фразеологизм *ваду ў ступе таўчы* ‘заниматься бесполезным делом’ – представляет собой результат эллипсиса пословицы *Ваду ў ступе таўчы – вада і будзе* [138, с. 67].

Вместе с тем, при выявлении внутренней формы рассматриваемого фразеологизма нельзя не учитывать толчение воды в ступе как ритуальное действие. В этом случае прежде всего необходимо принимать во внимание ярко выраженную эротическую символику песта и ступы, воплощающих (соответственно) мужское и женское начала. «В фольклоре и свадебных обрядах ступа и пест соотносятся с телами женщины и мужчины; характерны шуточные объяснения того, откуда появились дети: *Із неба ўпаў да ў ступу папаў, а са ступы вылез і во які вырас*. Толчение в ступе – известная метафора полового акта; сравн. эротические коннотации глаголов *пихать, совать, тыкать, толочь*. В белорусском Полесье сохранилось предание о том, что крестьянку, которая жила с барином, по требованию его жены обвенчали в церкви с пестом» [263, с. 188–189].

Особенно важным является описание ритуала, имевшего место в начале прошлого века д. Дорошевичи Мозырского уезда Минской губернии: в тот момент свадьбы, когда поезд молодого приезжал за невестой, родственники молодой у порога сильно бьют топором о топор, в ступе воду толкут» [51, с. 392]. Это ритуальное действие, несомненно, осмыслялось как пожелание молодым деторода. На Полесье этот же ритуал имел «манифестирующий» характер: «нечестную» невесту на свадьбе обводили вокруг ступы, клали в постель пест и заставляли толочь воду в ступе [205, с. 35].

Как и в рассмотренных ранее случаях, продуцирующее ритуальное действие – толчение воды в ступе – с течением времени утратило свой магический смысл и стало восприниматься как воплощение пустой, бессмысленной деятельности.

2.1.9 Рус. *мять траву* и укр. *топтати ряст*

Внутренняя форма диалектного фразеологизма *мять траву* ‘жить, существовать’ [158, с. 669] представляется достаточно очевидной: постоянное движение, хождение по траве – важнейшее проявление человеческой жизни. В то же время ситуация, когда человек по каким-либо причинам лишен возможности двигаться, ходить по траве, отождествляется со смертью: *Нонечь я не думала, что буду траву мять, так болела* [177, с. 579].

Очевидной параллелью для данного устойчивого словосочетания является украинский фразеологизм *топтати ряст* ‘жить’ [232, т. 4, с. 94; 264, т. 2, с. 192], происхождение которого связано

с ритуальным действием – топтанием ранней весной *ряста* – травянистого растения с рассеченными листьями и цветками фиолетового, белого или желтого цвета. Данный фразеологизм не без оснований относится к числу других украинских устойчивых словосочетаний (*стати на рушник, зустрічати хлібом-сіллю, як скупаний у любистку* и др.), основанных на традиционных символах украинской культуры [107].

Топтание людьми ранней весной первой зелени – *ряста* – осмыслялось в традиционном народном восприятии как осознанный магический акт, способствующий укреплению здоровья, продлению жизни. В. Н. Войтович, определяя *ряст* как «символ жизни, возрожденный весной», отмечает: «По традиции, когдa впервые увидишь весной *ряст*, нужно его сорвать, бросить под ноги и потоптать, приговаривая: *Топчу, топчу ряст* – Бог здоровья даст, или: *Топчу, топчу ряст*, дай, Боже, дождать и на будущий год топтать! *Топтать ряст* означает просить у Бога здоровья» [49]. Сравн. также: «Наиболее символическим был обряд топтать *ряст*. Считалось, кто ранней весной его потопчет – сбережет жизнь и здоровье на протяжении года. Потому даже старые и слабые люди выходили в поле и, притаптывая зеленые всходы, говорили: *Топчу, топчу ряст. Дай, Боже, потоптать и на будущий год дождать*» [204].

Весьма выразителен следующий фрагмент из романа Ю. Яновского «Всадники», где само ритуальное действие, как и в приведенных выше описаниях, не отделяется от ритуального заклинания, послужившего мотивирующей базой рассматриваемого фразеологизма. Персонаж этого романа – дед Данила – ранней весной, как только появлялся *ряст*, «наказував зірвати його швиденько і топтати, приказуючи: *Топчу, топчу ряст*, / Дай, Боже, топтати, / Й того року діждати, / А хто не встигне – тому на той рік / *Рясту не топтати* – на лаві лежати» [265, с. 16–17]. Как обозначение регулярно повторяющегося ритуала данный оборот используется в следующем контексте: *Ти будеш жити, ще будеш ти любити, Топтати ряст і слухать солов'я* (И. Гончаренко).

Обычно же в украинских художественных текстах словосочетание *топтати ряст* употребляется как обобщенно-образная номинация, т. е. как фразеологизм, реализующий значение ‘жить’. Сравн.: *Я, шановний Тарасе Демидовичу, вдвічі проти вашого ряст топчу, учителюю вісімнадцять років, за цей час виросло ціле покоління* (Ю. Збанацкий). Близкое значение – ‘подарит жизнь кому-либо, помиловать кого-либо’ – имеет фразеологизм *пустити ряст топтати: І меч піднятий опустив, І Турна ряст топтать пустив* (И. Котляревский).

В основу других украинских фразеологизмов, включающих слово-компонент *ряст*, положено представление о «пределе» человеческой жизни, о невозможности совершать соответствующее ритуальное действие из-за приближения смерти. Сравн.: *відтоптати ряст* ‘приблизиться к смерти, нажиться’: *Ой кобзарю, кобзарю, чи не відспівав ти своє? Чи не відтоптав рясту? Бо скидається на те, що час тобі лагодитися в далеку дорогу...* (М. Пригара); *лишилося недовго ряст топтати* ‘кто-либо скоро умрет, погибнет’: *Ну, та недовго йому лишилося топтати ряст. Піде, як миленький, дорогою Підпригори: буде вбитий* (М. Стельмах).

Приведенные выше этнокультурные сведения, способствующие выявлению внутренней формы фразеологизма *топтати ряст*, нуждаются, однако, в некоторых уточнениях, которые позволяют лучше понять «внутреннюю логику» архаичного (несомненно, языческого) ритуала.

Во-первых, в данном случае важно учитывать «мифологическую составляющую» самого действия – топтания, т. е. вбивания, вдавливания чего-нибудь в землю ногами. В народных поверьях, отраженных в фольклорных текстах, отчетливо прослеживается реализация причинно-следственных отношений, которые могут быть выражены в следующем виде: «топтанье → урожай, плодородие, плодovitость → продуцирующие способности человека и животных». Это подтверждается текстами украинской и белорусской обрядовых песен, сопровождающих рождественский ритуал «вождение козы»: укр. *Де коза ногою, там жито копою! Де коза рогом, там жито стогом!*; бел. *Дзе каза нагою – там жыта капою... Дзе каза топ-тон, там жыта сем коп.*

При этом соотнесенность топтания с представлениями об урожае и плодородии «сообщает этим символам определенную эротическую функцию, делая акты обувания, попиранья, «топтания» метафорами производительного акта». Высказанное мнение подтверждается, в частности, описанием следующего магического действия: в Харьковской губернии старики должны были зимой обуваться на печи (обувание = «топтанье»), «шоб свини плодились» [242, с. 212]. С названными представлениями связано и переносное значение просторечного глагола *топтать* ‘спариваться с самкой (о птицах)’ [30, с. 1332]. Вполне закономерно поэтому, что топтанье травы, льна, сада является символом брака в текстах свадебных песен [64, т. 1, с. 248–249].

Во-вторых, существенно обратить внимание на такую малозначущую на первый взгляд деталь, как топтание ряста босыми ногами. Об этом, в частности, прямо говорится в следующем материале: «Напровесні, коли земля звільняється од снігових наметів, першим заселяє довколи ряст. Відтак було за звичай на Сорок Святих виходити в поле і, *відшукавши кущик рясту, босоніж потоптати його*. Це робили практично всі, особливо літні люди, немічні й каліки, яких спеціально несли чи везли до новознайдених заростей» [225] (выделено нами. – В. К.). Показательно при этом содержание интернет-статьи, посвященной долгожительнице села Хотимир Ивано-Франковской области Екатерине Ивановне Козак, которой «все желают еще долго топтать ряст». Сама же бабушка-долгожительница, отвечая на вопрос о «секрете» долголетия, указывает на необходимость постоянного контакта человека с землей – на хождение по земле босиком: «Треба не цуратися ніякої праці, та й *на землі-матінці треба робити, ходити по ній босими ногами*. Тоді все зло, що маєш, у землю й вернеться, а ти станеш такою, ніби лише народилася. Земля свята все лікує. Як ходитимеш босою по землі – не будеш слабувати, і жити будеш довго-довго» [214] (выделено нами. – В. К.).

Прагматичная рекомендация украинской долгожительницы имеет вполне научное обоснование: хорошо известно, что на ступни проецируются все жизненно важные органы и системы организма. Фактически топтание босыми ногами ряста – первой весенней зелени – является одной из эффективных форм массажа стоп, который «помогает восстановить работу внутренних органов и уменьшить боли в суставах и спине, поскольку на стопах расположено множество точек, связанных с различными органами нашего организма и позвоночником. Обладая мощным расслабляющим действием, массаж стоп снимает синдром хронической усталости и улучшает общее самочувствие, в основе чего лежат такие явления, как улучшение кровообращения и питания кожи, выведение продуктов обмена и снятие напряжения мышц самой стопы. Благодаря этому исчезает бессонница, боли и отеки в ногах, приходит ощущение внутреннего комфорта, а с ним – оздоровление» [90].

Можно поэтому предположить, что наши предки, находясь в неразрывной и органической связи с окружающей природой (прежде всего – с землей) и основываясь на многовековом жизненном опыте, изначально относились к топтанию первой растительности ранней весной как к эффективному и доступному способу «подключения» своего тела к мощному биоэнергетическому полю земли.

2.1.10 Рус. *посадить под корыто*, бел. *пасаdзіць пад карыта*, укр. *під корито підвернути*

Для русских диалектных фразеологизмов *посадить под корыто* (брата, сестру) ‘жениться (выйти замуж) раньше старшего брата (сестры)’ [158, с. 318], *в корыто посадить* ‘обойти в браке старшую сестру’ [188 Подюков, с. 51] имеется соответствие в белорусских говорах: *пасаdзіць пад карыта* ‘выйти замуж раньше старшей сестры’ [36, с. 230]. В украинском языке фразеологизм *під корито підвернути* отмечается не только с этим же значением – ‘выйти замуж раньше старшей сестры’ [232, т. 3, с. 160], но и развивает более отвлеченное значение, не связанное с брачной сферой – ‘физически одолеть, превзойти кого-либо’: *Підвернемо тепер ми під корито ваших полковників та гетьманів* [232, т. 2, с. 284].

Определяя внутреннюю форму диалектного устойчивого словосочетания *в корыто посадить* ‘обойти в браке старшую сестру’, И. А. Подюков указывает на его возможную связь с обрядовым высмеиванием свахи, которую в корыте катали по деревне [188, с. 51]. Использование корыта в качестве ритуального «транспортного средства» действительно известно в свадебной обрядности: «Берут железное корыто, к которому привязывают жестяные банки, разные гремящие предметы, чтобы было больше шума. Спереди к корыту привязывают вожжи или веревки. Тестя сажают в корыто, и жених, дружка (свидетель) или друзья и родственники жениха с грохотом волокут корыто с тестем по всей деревне». Подобное алогичное с точки зрения здравого смысла действие объясняется двумя причинами: «с одной стороны, грохот распугивает и отгоняет нечистую силу, с другой – тесть таким образом оповещает всех о том, что он выдал свою дочь замуж и приобрел новый социальный статус тестя» [143].

По мнению Т. В. Володиной, происхождение белорусского диалектного фразеологизма *пасаdзіць пад карыта* ‘выйти замуж раньше старшей сестры’ соотносится со сказочными мотивами, «когда мачеха прячет под корыто падчерицу от приезжего молодца, а выставляет свою дочь» [36, с. 230].

Вместе с тем при выявлении внутренней формы рассматриваемого фразеологизма нельзя не учитывать наличия в именном словесном компоненте *корыто* архаичной (языческой по своей природе) этнокультурной символики, истоки которой основываются на «магии подобия» (по Дж. Фрэзеру). В сфере народной духовной культуры корыто на основании внешнего сходства с особенностями женской

физиологии устойчиво ассоциируется «с женским телесным низом, а через него – с колыбелью/могилой» [36, с. 229]. Н. Н. Велецкая, характеризуя архаический вариант масленичного обряда с ритуальным использованием корыта, обращает внимание на помещение корыта (воплощения женского начала) в специальные сани, где устанавливалось «соломенное чучело с мужскими атрибутами»: с одной стороны, через связь чучела с корытом актуализировалась свойственная масленичной обрядности эротичность, а с другой стороны, корыто как «символ гроба» однозначно связывалось с не менее характерной для Масленицы похоронной обрядностью [39, с. 73].

Названная символика подтверждается рядом выразительных примеров, относящихся, прежде всего, к сфере народной медицины. Сравн.: «Помещение под корыто актуализирует доминирующие в народной медицине идеи второго рождения, которое обеспечивается символическим отождествлением, с одной стороны, корыта и женского лона, а с другого – корыта и гроба» [36, с. 229].

Весьма показательно в этой связи содержание ритуала «перерождение ребенка», записанного в начале XX века в Новгородской губернии. Этот обряд выполнялся в том случае, когда ребенок родился недоношенным и потому слабым: «Для этой операции мать с ребенком идет к знахарке. Та берет ребенка, кладет на пол и покрывает корытом, в котором стирают белье. Затем она выбирает какой-нибудь хрупкий камень и изо всей силы ударяет им по дну корыта, так что камень весь рассыпается вдребезги. Сделав это, вынимает ребенка из под корыта и приказывает матери снять верхнее платье и остаться в одной рубашке. Раздевает также донага ребенка и продевает его сверху вниз, через ворот рубашки матери» [191, с. 70–71]. В приведенном описании этнокультурно значимым является не только помещение ребенка под корыто, но и разбивание о корыто камня, а также «продевание» обнаженного ребенка через ворот материнной рубахи, что, несомненно, символизирует его «повторное» рождение. Еще более отчетливо связь корыта со сферой деторождения проявляется в следующем описании: «Больного ребенка накрывали корытом, при этом мать еще и садилась на него сверху, прямо имитируя роды» [13].

В Беларуси при «лечении» ребенка, подвергшегося сглазу, использовали корыто, из которого кормили свиней, причем свиньи осмыслились в этом случае как животные, нейтрализующие опасную болезнь: «Когда подвергшееся сглазу дитя издает слабый болезненный визг, нужно положить его под корыто у самого порога свинарника и перегнуть свиней через корыто» [171, с. 36]. Аналогичное

магическое действие, выполнявшееся с целью излечения от сглаза, испуга и ночного плача, было записано А. К. Сержпутовским на белорусском Полесье [222, с. 163].

Приведенный материал ценен не только для реконструкции архаичной символики одного из предметов домашнего обихода: данные контексты фактически являются деривационной базой диалектной этнофраземы *посадить под корыто*, поскольку в них в различных формах реализуются соответствующие словосочетания-прототипы (*вынимает ребенка из-под корыта, ребенка накрывали корытом, положить его под корыто* и др.).

Очевидно, что в семантике фразеологизма *посадить под корыто* актуализировалось представление о превосходстве младших братья или сестры, являющихся более жизнеспособными, более удачливыми, чем старшие брат или сестра. Последние, в свою очередь, отождествлялись в народном сознании с больными, физически слабыми детьми, которых следует помещать в таком случае буквально под корыто для излечения, а значит – для замужества (женитьбы).

В связи с рассмотрением происхождения фразеологизма *посадить под корыто* небезынтересно обратить внимание на малоизвестный сюжет сказки о Красной Шапочке, записанный в свое время братьями Гримм. Этот текст представляет собой развитие уже известного сюжета об обманутой, съеденной волком и чудесным образом спасенной маленькой девочке, которая уже повзрослела и стала более рассудительной после пережитых опасных приключений. Интересен же текст потому, что орудием мести Красной Шапочки и Бабушки выступает именно корыто. Приведем кульминационный фрагмент этого уникального текста:

«Рассказывают еще, что однажды, когда Красная Шапочка опять несла Бабушке пирог, заговорил с ней другой Волк и хотел было увести ее с большой дороги. Но Красная Шапочка была теперь поосторожней и пошла своим путем прямо, и рассказала Бабушке, что встретился ей по дороге Волк и сказал «здравствуй» и так злобно посмотрел на нее своими глазами, что, случись это не на проезжей дороге, он съел бы ее. «Так вот что, – сказала Бабушка Красной Шапочке, – давай-ка запрем двери, чтоб не мог он сюда войти».

А тут вскоре и Волк постучался и говорит: «Бабушка, отоприте мне, я – Красная Шапочка, пирог тебе принесла». А они молчат, дверь не открывают. Тогда обошел серый, крадучись, вокруг дома несколько раз, прыгнул потом на крышу и стал дожидаться, пока Красная Шапочка станет вечером возвращаться домой: он хотел пробраться

за ней следом и съесть ее в темноте. Но Бабушка догадалась, что задумал Волк. А стояло у них перед домом большое каменное корыто; вот Бабушка и говорит внучке: «Красная Шапочка, возьми ведро – я вчера варила в нем колбасу – и вылей воду в корыто». Красная Шапочка стала носить воду, пока большое-пребольшое корыто наполнилось всё доверху. И почуял Волк запах колбасы, повел носом, глянул вниз и, наконец, так вытянул шею, что не мог удержаться и покатился с крыши и свалился вниз, да прямо в большое корыто, в нем и утонул он. А Красная Шапочка счастливо домой воротилась, и никто уже с той поры ее больше не обижал» [128].

В данном случае несомненным мифологически значимым атрибутом является именно каменное корыто, в котором находит свою гибель Волк. Корыто, выполняющее прежде всего чисто утилитарную, хозяйственную функцию, в сфере народной духовной культуры, как было отмечено выше, осмыслялось как воплощение женского начала. С учетом выявленной архаичной символики, представленной в тексте сказки о Красной Шапочке [115, с. 10–30], становится очевидным следующее. Во фрагменте записанного братьями Гримм сказочного сюжета корыто выступает в роли губительного для Волка (насильника-педофила) женского начала, жестоко и неотвратимо мстящего за насилие и надругательство: Волк тонет в наполненном водой до краев корыте, отправляясь на «тот свет». Справедливость, таким образом, торжествует: не Волк съедает Бабушку и Красную Шапочку, а смертоносное корыто, воплощающее в этот раз губительное для воплощенного в Волке зла женское лоно, выступает в роли субъекта и символически «съедает», «поглощает» алчного Волка.

Приведенная интерпретация фрагмента сказочного сюжета вполне соотносится с представлениями о ритуальном обнажении женщины как одной из форм апотропейной магии. Так, в Полесье при лечении эпилепсии (в традиционной культуре это тяжелое заболевание осмыслялось как результат вселившегося в человека враждебного демона) обнаженная женщина садилась на закрытое черной тряпкой лицо больного со словами «Чым нарадзіла, тым і накрыва» [3, с. 357]. Еще более выразительный случай «нейтрализации» ритуально обнаженной женщиной врагов, которые взяли город в осаду, приводит в одной из своих работ академик Н. И. Толстой. На фоне обширного этнокультурного материала ученый раскрывает мифологические истоки алогичного с точки зрения наблюдателя, но мужественного и вполне логичного в сфере этнокультурных представлений поступка женщины-знахарки, которая, оголившись, выходила на

городскую стену и на виду у всех проклинала врагов, произносила непристойные ругательства, отправляя их к телесному низу, т. е. желая им неизбежной смерти [258, с. 6].

Таким образом, внутренняя форма диалектного фразеологизма *посадить под корыто* и его параллелей в белорусском и украинском языках восстанавливается в результате привлечения этнокультурных сведений, связанных с архаичной символикой корыта как ритуализованного предмета, реализующие амбивалентные – охранительно-апотропейные и смертоносные – представления.

2.1.11 Бел. *спаць у шапку*

Происхождение белорусского фразеологизма *спаць у шапку* ‘не проявлять подвижности, энергичности, бездействовать, быть пассивным и безразличным тогда, когда надо безотлагательно действовать’ [136, т. 2, с. 431] связано с ритуализацией шапки.

При выявлении внутренней формы фразеологизма *спаць у шапку* важно учитывать смыслообразующую роль именного компонента, обозначающего утилитарный предмет (мужской головной убор), наделявшийся в сфере народной духовной культуры ярко выраженными продуцирующими и обереговыми свойствами. Так, в русской традиции шапка использовалась в лечебной магии как предмет, способствующий укреплению здоровья слабых (недоношенных) детей, что видно из иллюстрации к диалектной лексеме *недопарыш* ‘ребенок-недоносок’: *Дедушка Терентий недопарыш был, шесть недель лежал в шапке на печи* [227, т. 2, с. 196]. На Полесье в шапку клали яйца, которые впоследствии подкладывали под наседку: считалось, что из таких яиц выведутся хорошие цыплята [205, с. 36]. В Украине в Сочельник хозяйка для защиты от сглаза окуривала все хозяйство, надев шапку мужа. В Воронежской губернии старший член семьи перед Крещением садился на пороге в шапке и квохтал, «чтобы квочки садились хорошо» [130, с. 80]. Русские крестьяне Костромской губернии клали старую шапку в поле рядом с «бородой», чтобы увеличить ее магическое влияние на будущий урожай нивы [249, с. 231].

К происхождению рассматриваемого фразеологизма, имеющего значение ‘бездействовать, быть пассивным’, непосредственное отношение имеет комплекс апотропейных представлений о мужской шапке, сущность которых заключается в осмыслении ее как предмета, выступающего в роли магического оберега, сакрализованного

«сторожа». Такая ярко выраженная магическая (апотропейная) значимость шапки проявлялась в обряде, который был известен в белорусском Полесье в 19 веке. Если по какой-то причине новорожденного нельзя было везти к священнику для крещения, а родители хотели дать ребенку имя, они отправлялись к священнику, просили его прочесть молитву и произнести имя ребенка над шапкой. После этого шапку сжимали руками («чтобы имя не улетучилось») и, принеся ее домой, надевали на голову ребенка [29, с. 37]. В русской родильной обрядности до начала XX века сохранился обычай «молитвы в шапку»: «Как только рождался ребенок, его отец отправлялся к священнику и просил его прочесть молитву и дать имя «в шапку», после чего надевал шапку и спешил вернуться домой, чтобы «вытрясти» молитву на роженицу» [257, с. 573]. Сравн. в связи со сказанным рус. *родиться в шапке* ‘быть удачливым, везучим’ [159, с. 745].

В качестве магического оберегового средства шапка регулярно использовалась в свадебной обрядности: именно с этой целью (для противодействия порче, сглазу) ее надевали различные участники свадьбы. Так, в Брестском Полесье сваха приходила на заручины в шапке. В белорусской и русской свадебных традициях было известно ритуальное ношение женихом шапки на протяжении всей свадьбы независимо от времени года [98, с. 507]; в некоторых регионах Полесья в отдельные моменты свадьбы мужскую шапку для оберега от сглаза надевали и на невесту [205, с. 36]. В Черниговской губернии невеста в шапке жениха на голове выходила из спальни после первой брачной ночи [65, с. 260].

Для понимания внутренней формы фразеологизма *спаць у шапку* ‘не проявлять подвижности, энергичности, бездействовать, быть пассивным и безразличным тогда, когда надо безотлагательно действовать’ важно учитывать представление об использовании мужской шапки в девичьих гаданиях у восточных славян: «В гаданиях о замужестве (особенно на святки) девушки клали шапку (иногда украденную у парня) под подушку и ожидали во сне увидеть суженого» [257, с. 573]. Сказанное дает основание считать деривационной базой фразеологизма *спаць у шапку* омонимичное свободное словосочетание *спаць у шапку* (то есть спать на подушке, под которую помещена шапка), а его мотивирующей базой – поверье о том, что в таком случае девушка может быть уверенной в «реализации» сна о суженом. Подобное «пассивное» ритуальное поведение вполне могло отождествляться с бездействием, что и оказало влияние на формирование целостного значения данного фразеологизма [114, с. 75–77]. Первоначально этот

оборот обозначал определенную ритуально обусловленную ситуацию – сна девушки «в шапку», а с течением времени в результате десакрализации этнокультурных представлений свободное словосочетание *спаць у шапку* приобрело статус фразеологизма, реализующего более широкое значение с экспрессивным оттенком осуждения – ‘не проявлять подвижности, энергичности; быть пассивным, безразличным’.

2.1.12 Укр. *колупати піч*

Во втором томе «Словаря украинского языка» (Киев, 1907), составителем которого является Б. Д. Гринченко (1863–1910), зафиксировано загадочное устойчивое словосочетание *піч колупати*, которое сопровождается сведениями, дающими основание воспринимать его как терминологический оборот, лишенный не только свойственной фразеологизмам оценочности, но и какой-либо логики, поскольку это выражение сопровождается сведениями самого общего характера: *піч колупати* ‘обрядовое действие невесты во время сватовства’. *Стала коло печі та й колупає її пальцем* [232, т. 2, с. 273]. Украинский этнограф А. Н. Малинка (1865–1941) в одной из своих работ конца XIX века, посвященных традиционному обряду сватовства, подробно останавливается на описании поведения его участников, что позволяет наглядно представить ситуацию, при которой девушка-невеста в ходе обряда сватовства ковыряет печную глину, как ритуальное поведение, имеющее условный, совершенно определенный смысл: «Войдя в хату, сваты не сразу приступают к делу: после обычных приветствий они кладут на стол хлеб, затем заговаривают о разных посторонних предметах и постепенно приближаются к цели своего прихода, но и тут они не объясняют прямо, зачем пришли, а стараются сделать это иносказательно и предварительно выпытать мнение родителей девушки. «Что это у вас дочка до сих пор дома сидит? Не пора бы вам ее уже замуж отдавать?» Или: «У вас есть березка, а у нас – дубок, так не спаровать ли нам их?». В свою очередь и родители не дают сразу решительного ответа, а отделиваются намеками, ссылаясь на молодость дочери, ее бедность: «Чего нам гнать ее из своей хаты? Она ж-таки, слава богу, у нас хлеба не переедает даром; да она еще и молода совсем». Долго идут подобные разговоры, но окончательного ответа сваты никогда не получают в этот день. Во время сватанья девушка, если не думает отказать парубку, стоит молча у окна или печки, спиной к присутствующим и «колупас піч», то есть ковыряет глину на печной трубе» [146, с. 97].

Во «Фразеологическом словаре украинского языка» устойчивое словосочетание *колупати ніч* определяется так же, как и в словаре Б. Д. Гринченко – ‘выполнять обрядовое действие при сватанье’ (о девушке) [267, 1998, с. 135]. Этот украинский ритуал не поясняется, а лишь констатируется современными исследователями традиционной культуры славян: «В Украине невеста во время сватовства сидела за печью и крутила щепкой в печной стене или стояла лицом к печи, а к сватам спиной» [70, с. 562].

На «семантику» этого странного, на первый взгляд, ритуального указывал в свое время известный исследователь духовной культуры славянских народов А. Н. Афанасьев (1826–1871): «В Малороссии, когда идут переговоры о сватовстве, невеста садится у печки и колупает глину, выражая тем свое желание выйти замуж» [201, 1868, с. 36]. Сравн.: «Во время переговоров о сватовстве девушка сидела у печи и колупала ее, выражая этим согласие на брак» [262, с. 41].

Рассматриваемое словосочетание употребляется в повести украинского писателя Г. Ф. Квитка-Основьяненко «Маруся» при описании сватовства:

Отже і вівторок настав. Ік вечеру стали дожидатись старостів: прибрали хату, засвітили свічку перед богами; старі нарядилися, як довг велить, а що Маруся прибралася, так вже нічого й казати. От постукали і раз, і вдруге, і утретє, і ввійшли старости, і подали хліб, і говорили старости законні речі про куницю, як і поперед сього було. Зараз Наум – а раденький же такий! – і каже, буцімто з серцем: «Та що се напасть така? Жінко! Що будемо робити? Дочко! А ходи-ке сюди, на пораду!»

Маруся, вийшовши із кімнати, засоромилась, почервоніла, що твій мак, і, не поклонившись, зараз стала біля печі та й колупає її пальцем. От Наум і каже: «Бачите, ловці-молодці, що ви наробили? Мене з жінкою смутили, дочку пристидили, що скоро ніч зовсім повалить, мабуть, думає тут більше не жити!».

Как видно из дальнейшего содержания повести, девушка была вполне согласна с предложением сватов, поскольку она подарила каждому из них вышитые ею самой рушники, а жениху – красивый шелковый платок, после чего молодые люди в присутствии сватов и родителей поцеловались.

Судя по сведениям, представленным в одной из работ П. В. Шейна (1826–1900), аналогичное поведение невесты в ходе обряда сватовства было известно и белорусам. Как следует из содержания этого обряда, записанного в начале XIX века в Борисовском уезде

Минской губернии, белорусская невеста (так же, как и украинские девушки) ведет себя в начальной стадии обряда достаточно пассивно, дистанцируется от присутствующих, испытывает неловкость, явно смущается и лишь «скребет пальцами стену». После произнесения белорусским сватом такой же условной, как и в украинской традиции, фразы (*Наш бык да да вашай цялушкі прывык. Каб даў Бог даждаці, вашу цялушку да нашага быка загнаці*) невеста сразу же выбегает из комнаты и ожидает решения своей судьбы в кладовой или в сенях, откуда (после совершения «сговора» между сватами и родителями невесты) ее приводят в комнату присутствующие при этом женщины. Далее обращается внимание на сложное психологическое состояние невесты: «Вдруг между женщинами начинает происходить какое-то движение. Ничего между собой не говоря, они знаками дают знать друг другу, что понимают, в чем тут дело, и, наконец, выходят одна за другой в сени, чтобы привести оттуда девушку в избу. Однако ж они возвращаются без успеха, повторяют свою попытку несколько раз, пока, наконец, им удастся привести невесту. Общее молчание, все глаза устремлены к ней; она, бедная, не смеет поднять своих, и, ставши в углу при печке, скребет пальцем стену». Даже после реплики свата, напоминающего о цели своего прихода (*Что ж, я сюда приехал недаром*), «девушка молчит и все скребет стену». В дальнейшем, однако, после одобрительной характеристики жениха со стороны ее родителей и обращенного к ней прямого вопроса (*Скажи откровенно, любишь ли ты его?*) девушка, выходя от печи на середину избы, в очень сдержанной манере выражает свое согласие на брачное предложение: «Что же делать? Коли уж нужно отпраздновать этот праздник, то пусть так будет» [306, с. 128–130].

В приведенных материалах обращает на себя внимание довольно строгая регламентация поведения девушки-невесты, которая, находясь рядом с печью, своим пассивным поведением противопоставляет себя активным действиям сватов и даже своих родителей. С одной стороны, она внешне «отстраняется» от обряда сватовства и брачного предложения: девушка не смотрит в сторону сватов или даже поворачивается к ним спиной. В то же время внутренне она соглашается с брачным предложением, но свое согласие невеста выражает сдержанно, с достоинством, в «аллегоричной» форме, как бы случайно, между делом, в задумчивости ковыряя печную глину.

Очень выразительно данная ситуация представлена на картине украинского художника Н. К. Пимоненко «Сваты» (1882) (рисунк 3). Очевидно, что полотно разделено на две части. Слева, на самом

почетном месте – в «красном углу», под иконами, за накрытым чистой скатертью столом – сидят два свата, перевязанные рушниками. Один из них (очевидно, крестный отец или отец жениха) ведет заинтересованный, очень оживленный разговор с матерью невесты. Обращает на себя внимание «убеждающая», доверительная поза женщины, которая, держа левую руку у груди, склонилась в сторону свата, очевидно, заверяя его в искренности своих слов о высоких достоинствах дочери. Собеседники, как можно предположить, уже нашли общий язык и в знак взаимного согласия готовы выпить принесенное сватами вино.



Рисунок 3 – Картина Н. К. Пимоненко «Сваты»

Однако главным персонажем картины, ее «смысловым центром» является, несомненно, девушка-невеста, сидящая на скамье у печи. Ее внимательно, слегка склонив голову, и явно одобрительно рассматривает второй сват, сидящий у окна, несколько поодаль от активных участников обряда сватовства и выжидающий, вероятно, реакции девушки на уже состоявшийся «сговор» сторон. Нарядно одетая невеста, скромно потупив глаза и отвернувшись от матери и сватов, всем своим видом демонстрирует отрешенность от происходящего. В то же время нельзя не обратить внимания на важную деталь: указательным пальцем левой руки она «колупає піч», то есть скребет пальцем глину на припечке, демонстрируя тем самым свое согласие на брачное предложение.

Таким образом, на картине Н. К. Пимоненко изображена кульминация украинского обряда сватовства: не только сваты и мать невесты, но и сама девушка-невеста демонстрируют успешное завершение этого обряда. Достигнутый результат, однако, проявляется в картине по-разному: со стороны сватов и матери невесты – в явной, открытой, всем понятной форме; со стороны невесты он реализуется «на языке обряда», в форме своеобразной метафоры, иносказания. Последнее обстоятельство было обусловлено традиционным поведением невесты: «Несмотря на всю серьёзность решаемого вопроса, сватовство в те времена проходило в шуточной форме, с весельем, юмором и прибаутками. <...> Однако самой невесте веселиться во время сватовства не полагалось. Она должна была вести себя очень скромно и всячески демонстрировать застенчивость, что мы и видим на картине Н. К. Пимоненко» [220].

Подробное рассмотрение деталей сватовства, в ходе которого стоящая у печи невеста ковыряла пальцем печную глину, оказывается важным для выявления истоков переносного, собственно фразеологического значения украинского выражения *колупати ніч* – ‘стесняться, смущаться’.

Е. Ф. Карский, ссылаясь на мнение не названных им исследователей, считал, что «ковыряние» печи невестой в белорусской свадебной обрядности объясняется установлением таким образом воображаемой связи с добродетельным домашним духом – Домовым: «Невеста, когда ее спрашивают о согласии, обыкновенно становится у печки и ковыряет ее. В этом обычае исследователи видят культ домашних богов. Печь является местопребыванием покровителя семьи – дедушки Домового. Вот к нему как бы за советом и обращается молодая девушка» [109, с. 343]. Составители «Фразеологического словаря украинского языка» связывают рассматриваемый ритуал с символикой печи в традиционной народной культуре: «Печь – символ благополучия семьи, домашней умиротворенности, покоя, гостеприимства. Девушка будто бы советуется с печью, что ответить сватам. Одновременно это форма прощания молодой с домашним очагом» [267, с. 135].

Здесь важно также обратить внимание на сам контакт невесты с печью: она именно ковыряет, «колупает», скребет пальцем печь, как бы символически «разрушая» ее, в то время как для ритуального «общения» невесты с домашним очагом или с Домовым вполне достаточно было бы просто простого прикосновения к печи. Хорошо известен, в частности обычай, в соответствии с которым после

возвращения с похорон необходимо дотрагиваться до печи с соответствующими мотивировками: «чтобы не бояться умершего», «чтобы не было страшно», «чтобы меньше тосковать о покойнике, быстрее его забыть», «чтобы смерть онемела, как печь», «чтобы не было больше в доме покойников» [262, с. 41].

Кроме того, архаичные представления о печи как месте нахождения Домового, хотя и являются очень значимыми, не позволяют в полной мере понять истоки семантики рассматриваемого фразеологизма, связанной с выражением сложного психологического состояния. Можно в связи с этим предположить, что актуализация в рамках ритуального поведения невесты семы 'стеснение, смущение' объясняется связанными с печью более глубокими этнокультурными представлениями. При этом важно учитывать, что в традиционной духовной культуре «печь отнесена главным образом не к сфере ритуального или этикетного поведения человека, а к его интимной, «утробной» жизни в таких ее проявлениях, как соитие, дефлорация, развитие плода, рождение» [226, с. 310]. Отношение к печи как к воплощению женского рождающего начала проявляется прежде всего в использовании обращений *матушка-печка, печка-мати, печь-мати; Печь нам мать родная*. Важная роль отводилась печи в обрядах, связанных с рождением ребенка. Роды иногда проходили возле печи, за занавеской; там же предписывалось в течение шести недель находиться новорожденному. Восточным славянам был известен обряд перепекания ребенка: больного рахитом или атрофией младенца клали на хлебную лопату и трижды помещали в теплую печь, которая имитировала материнское лоно [262, с. 39–40, 42] (см. 2.1.4).

В связи со сказанным небезынтересно обращение к сюжету известной сказки «Гуси-лебеди», в которой дети спасаются от смертельной угрозы, помещаясь в устье печи, которая в сказочном тексте находится в одном ряду с природными объектами – дикой яблоней и молочной рекой с кисельными берегами. Таким образом, дети, укрываясь внутри печи (то есть в материнском лоне), оказываются под надежной защитой, вне опасности:

Девочка опять побежала. Бежит, бежит, уж недалеко осталось. Тут гуси-лебеди увидели ее, загоготали – налетают, крыльями бьют, того гляди, братца из рук вырвут. Добежала девочка до печки: «Печка, матушка, спрячь меня!» – «Поешь моего ржаного пирожка». Девочка скорее – пирожок в рот, а сама с братцем – в печь, села в устье. Гуси-лебеди полетали-полетали, покричали-покричали и ни с чем улетели к Бабе-яге. Девочка сказала печи «спасибо» и вместе с братцем прибежала домой.

В традиционной белорусской свадьбе «сажание» в печь каровая осмыслялось как метафора детородного акта, а рост, «набухание» каровая в печи — как рост плода, который распирает материнское чрево, то есть печь. Дальнейшее развитие этого образа приводит к необходимости ритуального (символического) разрушения печи, что и является очевидной аналогией родов [173, с. 214].

Место, где располагалась печь, называлось *бабий (печной) угол* или *бабий кут* и воспринималось как чисто женское пространство, где находились женские хозяйственные принадлежности, которые «имели, кроме прямого практического, также символическое, ритуально-магическое значение, которое было связано в основном с тематикой родов и материнства». Так, дежа (квашня) и корыто использовались в ритуальных действиях, направленных на «перерождение» маленьких детей при лечении их от испуга и порчи. «Ребенка на полчаса сажали в квашню на тесто и прикрывали крышкой. Если малыш долго не начинал говорить, его сажали под квашню. С той же целью его накрывали корытом, при этом мать еще и садилась на него сверху, прямо имитируя роды» [308, с. 34].

Украинский фразеолог А. А. Ивченко приводит целый ряд славянских фразеологизмов, представляющих образ развалившейся (разваливающейся) печи и реализующих значение ‘скоро родится ребенок’: бел. *у яго зараз печ разваліцца*, кашуб. *pec sã rozwalil, keřenka sã rozvalëła, pec je na rozvaleńim, peck je na rozvaleńu*; словц. *pec sa im rozvál'ala*; чеш. *rozbořila se jim pec*; словен. *peč se je podrla* [93, с. 240]. Полное соответствие для этих фразеологизмов обнаруживается и в литовском языке: *pečius pėrsprogo* (=печь развалилась) ‘роды’ [321, р. 205].

Возникновение метафорического переноса «рождающая (родившая) женщина → разваливающаяся (развалившаяся) печь (т. е. женское лоно)» представляется вполне обоснованным, однако в свадебной обрядности восточных славян известны ситуации реального разрушения печи как символе «женскости». Так, в Житомирской области Украины известен обычай, в соответствии с которым родственники жениха разрушали, разваливали печь в доме родителей невесты в том случае, если она оказывалась «нечестной», т. е. физиологически становилась женщиной: «Утром после брачной ночи свахи спрашивают молодого, честная ли была невеста. Если честная, свахи поют: *Я ж не валялась, не валялась под тынком / А дэргала свое дывуваннячко под замком*. Потом берут хоругвь, привязывают к ней красные ленты и ставят на дворе у молодого. Если же невеста нечестная, то родственники жениха идут к родителям невесты и разваливают у них печь и мажут сажей всех родственников невесты» [62, с. 57].

На Гомельщині записан обряд «біць печ» или «бурыць печ», заключающийся в демонстрації намерения «бурыць», т. е. ломать, разрушать печь на третий день свадьбы в доказательство приобретения девушкой (невестой) статуса женщины. Упоминающиеся в приведенном ниже описании толкачи обладают, несомненно, фаллической символикой (см. 2.1.8): «На трэці дзень раненька прыходзілі госці “біць печ” ці “бурыць печ”. Стукалі ў вароты таўкачамі, а гаспадыня пыталася: “Хто там? Хто гэта да нас?” Госці адказвалі: “Сваты ідуць печ бурыць”. У адказ: “Ой, не бурыце нашай печкі, яна вам выкуп дасць”. У якасці выкупу з печы даставалі розныя прысмакі, ставілі бутэльні і частавалі гасцей» [52, с. 97].

Очевидно, что приведенные этнокультурные представления традиционно вызывали у девушек естественное чувство неловкости, стыдливости, поскольку приобщение к печи в таком случае «переносило» их совсем в другую (женскую, детородную) сферу. Ковырянием печи, т. е. ее воображаемым, символическим разрушением девушка-невеста, стесняясь своих родителей и пришедших сватов (чаще всего – мужчин), символически демонстрировала не только согласие выйти замуж, но и готовность стать женщиной, родить ребенка. Вполне закономерно поэтому, что в результате фразеологизации первоначально терминологическое словосочетание *колупати піч* ‘выполнять обрядовое действие’ приобрело переносное (и уже немотивированное) фразеологическое значение – ‘стесняться, стыдиться, смущаться’. Сравн.: *Говорять про моє 60-ліття, про його святкування. Я говорю: “Не треба! Навіщо?” І бачу, що кожний, кому я це говорю, думає: Так, так! Скромничає. Молода піч колупає* (Остап Вишня. Думы мои, думы мои) [267, с. 135].

2.2 Фразеологизация на основе «конденсации» текста

Образование пословиц и – на их основе – поговорок (то есть фразеологизмов) подробно рассмотрено А. А. Потебней в его работе «Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка». В качестве выразительного примера такого «сгущения мысли» ученый в качестве примера приводил выражение *Собака на сене лежит, сама не ест и другим не дает* [193, с. 90]. Остановившись на происхождении фразеологизма *собака на сене* ‘о том, кто сам не пользуется чем-либо и не дает другим’, авторы историко-этимологического

словаря «Русская фразеология» указывают прежде всего его деривационную базу – приведенную выше пословицу, эллипсирование которой привело к созданию фразеологического оборота. В данном случае не исключается также калькированный характер фразеологизма, восходящего «к басне Эзопа о собаке, которая рычит на лошадей, не подпуская их к сену, хотя сама сена не ест». Популярности и активному употреблению фразеологизма *собака на сене* могла способствовать комедия испанского драматурга Лопе де Вега «Собака на сене», в которой молодая неаполитанская вдова Диана, влюбленная в своего секретаря Теодоро, по разным причинам ведет себя противоречиво: то дарит ему надежду, то отвергает молодого человека [23, с. 651].

Очевидно, что из всего сюжета (басни или драмы) в памяти носителей языка остается его «квинтэссенция» – словосочетание *собака на сене*, которое в концентрированном виде передает обобщенно-образный смысл всего текста и становится в силу этого фразеологизмом. А. А. Потебня, в связи с этим замечал: «Относительно длинный рассказ всё сжимается и сжимается, благодаря тому, что всё остальное, необходимое для объяснения выражения, сделавшегося пословицей, содержится у нас в мысли и может быть легко восстановлено» [193, с. 91]. В. М. Мокиенко, оценивая исследования А. А. Потебни о «сгущении» басни и пословицы в поговорку применительно к процессу образования фразеологизмов, подчеркивал важность учета процесса имплицирования, отражающего общелингвистическую универсалию, которая заключается в экономии языковых средств: «Имплицирование большого контекста, ведущего к фразеологизации, – это не только количественное, но и качественное изменение языковых единиц. Изменения делают фразеологические единицы более компактными и лаконичными, что увеличивает их обобщенность» [155, с. 79].

2.2.1 Искать черную кошку в темной комнате: вопрос об авторстве

Устойчивое словосочетание *искать черную кошку в темной комнате* ‘заниматься заведомо бесполезным и бессмысленным делом’ употребляется в том случае, когда хотят дать понять, что в каком-то деле докопаться до истины невозможно, поскольку ее там нет. Речь идет о невозможности познания вещи, не имеющей внешних проявлений: многие вопросы в такой ситуации принципиально непознаваемы, и ответов на них просто не существует.

Приведенный фразеологизм в сознании носителей русского языка обычно связывается с афоризмом *Трудно найти черную кошку в темной комнате, особенно если ее там нет*, авторство которого приписывается древнекитайскому педагогу и мыслителю Конфуцию (ок. 55–479 гг. до н. э.). Так, в ряде интернет-материалов отмечается не только очевидный переносный смысл этого высказывания, но и подчеркивается скрытая «глубина иносказательного мастерства Учителя Куна» [34]. Автор притчи «Конфуций и черная кошка» предпринимает попытку «реконструкции» смысла афоризма самим Конфуцием, создавая образы великого мудреца, его учеников и вымышленного местного правителя древнего Китая [165]. Многочисленны примеры апеллирования к данному афоризму авторов различных публикаций – прозаических и поэтических текстов, публицистических и научных статей, в которых неизменно присутствует либо упоминание имени самого Конфуция, либо прямые отсылки к нему: *Всем известно изречение Конфуция о черной кошке в темной комнате* (аннотация к книге А. Бушкова «Кошка в светлой комнате»: http://loveread.ws/view_global); *Мы не замечаем удивительных вещей, не замечаем того, что мы, вопреки Конфуцию, довольно легко можем найти черную кошку, которой нет, в темной комнате, которая есть*; *Как говорил великий Конфуций: «Очень сложно найти черную кошку в темной комнате, особенно, если ее там нет»*. Очень глубокомысленные, мудрые слова, актуальные и по сегодняшний день [147]; *Многим исследователям хорошо известно изречение Конфуция: «Трудно искать черную кошку в темной комнате, особенно если там ее нет»*. Эта сентенция толкуется по-разному... [307]; *Трудно поймать черную кошку в темной комнате, говорил мудрец Конфуций, особенно если ее там нет* [99].

Наиболее известным источником прямого указания на связь рассматриваемого фразеологизма с изречением Конфуция является, несомненно, роман братьев Аркадия и Георгия Вайнеров «Эра милосердия», по мотивам которого был создан популярный советский фильм «Место встречи изменить нельзя». В одном из эпизодов этого произведения подозреваемый в совершении преступления Иван Сергеевич Груздев, ведущий полемику с оперативником Владимиром Шараповым, очень уместно употребляет афоризм, а его собеседник не только наполняет высказывание вполне конкретным содержанием, но и сразу же («по ассоциации») вспоминает о банде «Черная кошка», которую стремятся найти и обезвредить оперативники: *Он (Груздев. – В. К.) тяжело, судорожно как-то вздохнул, добавил:*

*«Был такой китайский мудрец Конфуций, так вот он говорил: «Очень трудно **поймать в темной комнате черную кошку**. Особенно, если там ее нет...» Поймать в темной комнате кошку – это значит доказать, что он убил Ларису. А кошки в комнате вовсе нет... М-да, это он лихо завернул, красиво, надо будет Глебу рассказать, он такие выражения любит. К слову вспомнилась мне «Черная кошка», и от этого я почему-то почувствовал себя неуверенно, тоскливо мне стало как-то.*

С другой стороны, в процессе обсуждения семантики и особенностей употребления этого афоризма некоторые пользователи Интернета ставят под сомнение, казалось бы, уже бесспорный вопрос о его авторстве: *А точно ли эта фраза принадлежит Конфуцию? Вроде как слышал, ее ошибочно приписывают ему...?* (интернет-ресурс <http://polusharie.com/index.php?topic>); *Есть такое высказывание, которое Конфуцию приписывается, но ему не принадлежит: «Трудно **поймать чёрную кошку в тёмной комнате**, особенно если её там нет»* (интернет-ресурс <http://www.aphorisme.ru/comments>). Автор краткого, но вполне информативного интернет-материала «Кошка Конфуция», посвященного жизни и творчеству великого китайского педагога и мудреца, завершает свое повествование констатацией того факта, что на самом деле это высказывание Конфуцию не принадлежит, но при этом обращается к читателям с предложением разгадать загадку черной кошки, находящейся в темной комнате: *В полном собрании изречений Конфуция совета о том, что «очень трудно **найти чёрную кошку в тёмной комнате**, особенно когда её там нет», не обнаруживается. Конечно, жизнь, учения и изречения великого китайского мудреца обросли колоссальным количеством сказок, легенд и просто анекдотов. В уста его старались вложить и мудрые слова, которые он в действительности не говорил. Но всё-таки, может быть, вам удастся поймать за хвост эту неуловимую чёрную кошку!?* [126].

Согласно «Словарю современных цитат», данный афоризм имеет отнюдь не восточные (китайские), а западные (англо-американские) «корни». Так, ироничное изречение *Метафизик – это человек, который ищет в тёмной комнате чёрную кошку, которой там нет*, приписывается британскому философу Бертррану Расселу (1872–1970). По другой версии, это высказывание связывается с именем американского философа Уильяма Джеймса (1842–1910): *«Коллега-теолог сказал: «Философ подобен слепцу, который ищет в тёмной комнате чёрную кошку, которой там нет».* – «Да, –

ответил Уильям Джеймс, – а теология эту кошку находит». В «Оксфордском словаре цитат» (2001г.) приведена приписываемая английскому юристу Чарлзу Боуэну (1835–1894) сходная цитата, в которой, однако, вместо слова *cat* (кошка) употреблено *hat* (шляпа): *Когда я слышу о равенстве в таких случаях, как этот, я вспоминаю о слепце, который ищет в тёмной комнате чёрную шляпу, которой там нет* [78, с. 602].

Вопрос об авторстве рассматриваемого афоризма, таким образом, можно считать почти решенным. Вместе с тем, вряд ли с полной уверенностью можно утверждать, что названные представители западной культуры являются «первооткрывателями» образа черной кошки / шляпы, находящейся в темной комнате.

Следует при этом отметить, что в подавляющем большинстве интернет-материалов, так или иначе связанных с мотивом поиска черной кошки в темной комнате, вопрос об авторстве соответствующего афоризма вообще не рассматривается. При этом и сам мотив, и репрезентирующий его афоризм последовательно «эксплуатируются», что выражается в их активном функционировании, видоизменении и дальнейшем развитии.

Как известно, образ черной кошки в русском (и шире – европейском) культурном сознании не лишен налета мистичности (и более того – демоничности) из-за устойчивых традиционных представлений о ней как одной из ипостасей ведьмы и воплощении зла в целом. С другой стороны, черная кошка неизбежно ассоциируется с таинственностью, загадочностью и непредсказуемостью женского поведения. Так, автор зарисовки «Черная кошка в темной комнате», живущая в ожидании собственной востребованности, общественного признания, представляет себя воплощением находящейся в темной комнате (т. е. в сложных жизненных условиях) неуловимой черной кошки, которая хочет, чтобы ее нашли окружающие: *Здравствуйте, позвольте представиться: я – черная кошка. Я сижу в огромной темной комнате, полной мебели и различных лазеек. <...> Послушайте, люди, найдите меня – черную кошку, в этой большой и темной комнате, но имейте в виду, я очень хорошо спрячусь и не буду сидеть в одном месте* [94]. Автор стихотворения, имеющее то же название – «Черная кошка в темной комнате», – также ассоциирует себя и свое поведение с черной кошкой – гордым, независимым, самодостаточным животным: *Не ищи. Чёрной кошкой скользну за окно. / Я – в ночи. И в душе моей – тоже темно. / Бесполезно включать в тёмной комнате свет. / Чёрной кошки – меня – здесь давно уже нет...* [124].

По данным Национального корпуса русского языка, рассматриваемый фразеологизм регулярно используется (как в исходной, так и в видоизмененной формах) в художественных и публицистических текстах. Трансформации его компонентного состава могут быть минимальными, оставляющими почти не измененной всю конструкцию. Сравн.: *Для отвлечения от этой леденящей реальности нам предлагают хорошо знакомую игру **по поиску черной кошки в темной комнате**, тем более когда ее там нет* (Л. Сальникова. Черная кошка в темной комнате // «Огонек», № 7, 1991, 1991). В некоторых случаях фиксируется значительно бо́льшая степень трансформированности афоризма, обусловленная его соотнесенностью с более широким контекстом: *Для него все персонажи тех времен – темные лошадки, что могут соперничать с **черными кошками**, которых нет в темной комнате* (Д. Симонова. Сорванная слива). В большинстве же употреблений данного выражения отмечается использование лишь первой его части, которая оказывается вполне достаточной для выражения целостного, уже закрепленного в сознании носителей русского языка значения: *Все гораздо проще, чем вам показалось, поэтому нечего **искать черных кошек в темной комнате*** (Прогноз астролога Павла Глобы // Труд-7, 2010.01.14). Наблюдающаяся в некоторых контекстах замена ключевого компонента *кошка* словом *кот* также нисколько не препятствует восприятию афоризма как целостной конструкции, основывающейся на двух исходных образах – «черная кошка» и «темная комната». Мотив поиска в темной комнате черного кота оказывается, таким образом, равнозначным мотиву, представленному в «исходном» обороте: *Ночью **искать свой штаб** – что **черного кота в темной комнате*** (П. Летувет. Бестолковая должность). Высокая степень включенности рассматриваемого афоризма в русскоязычное культурное пространство допускает и более «радикальные замены», касающиеся каждого из ключевых словосочетаний – *черная кошка* и *темная комната*: «производящее» высказывание не перестает при этом оставаться понятным и узнаваемым. Сравн.: *Сама именинница, несмотря на светлый праздник, нарядилась как «кавказская вдова», и **найти «черную Айдан» в темной комнате** было практически невозможно* (Б. Рынска. Прикрыли торжество чадрой // Известия, 2007.12.24).

Во всемирной Сети можно встретить большое количество оборотов, представляющих собой различные внеконтекстные (как правило, шуточно-ироничные) трансформации рассматриваемого афоризма. Показательно, однако, что интернет-материал, представляю-

щий собой подборку около 40 подобных трансформаций, имеет красноречивое название «Переиначивая Конфуция». Среди них прежде всего можно выделить высказывания, включающие в свой состав словосочетания *черная кошка* и *темная комната* и актуализирующие ненужность/важность поисков, обнаружения чего-либо: *Трудно найти черную кошку в темной комнате, если нет ни черной кошки, ни темной комнаты*; *Трудно найти черную кошку в темной комнате, особенно, если не очень нужно*; *Если хочешь найти черную кошку в темной комнате, ты ее найдешь, даже если ее там нет*. Следующая группа трансформантов представлена конструкциями-демотиваторами, в которых кошка предстает как домашнее животное с присущими ей особенностями поведения и пристрастиями, а также – как потенциальная жертва собаки: *Очень трудно искать черную кошку в темной комнате, особенно если она кусается и царапается!*; *Не трудно искать черную кошку в темной комнате, особенно, когда при тебе валерьянка*; *Трудно искать черную кошку в темной комнате, особенно если там ротвейлер*. Юмористический эффект при обыгрывании исходного афоризма достигается и в результате замены «объекта поиска» другими предметами, которые потенциально могут находиться в темной комнате: *Трудно в темной комнате найти черные носки, если они не пахнут*; *Очень трудно найти в темной комнате выключатель, особенно если он в коридоре!* Целый ряд трансформированных оборотов создается с сохранением второй, уточняющей части высказывания, имеющей обобщенный вид «особенно если чего-либо где-либо нет»; при этом первая часть афоризма наполняется самым разным содержанием: *Трудно найти пульт от телевизора в неприбранной комнате, особенно если его там нет*; *Трудно найти черную зарплату в черной экономике, особенно когда экономики-то и нет* [183].

Поскольку рассматриваемый афоризм построен по определенной логической схеме, основанной на интриге, а одним из ключевых слов в нем является слово *поиск*, ассоциирующееся с научным поиском, это выражение не может не стимулировать появления в среде интернет-пользователей псевдонаучных методик решения не решаемой, на первый взгляд, проблемы. Так, материалы, помещенные в «Абсурдопедии» – интернет-ресурсе, пародирующем энциклопедию «Википедия», – включают более 70 наукообразных описаний «методов поиска черной кошки в темной комнате». Сравн.: Диалектический метод: *Тезис: «Кошки в комнате нет»*. *Антитезис: «Кошка в комнате есть»*. *Синтез: «Истина в том, что кошка либо есть,*

либо её нет»; Метод активации: Облучаем комнату с находящейся в ней кошкой медленными нейтронами. Внутри кошки будет наведена радиоактивность, и её станет видно; Метод верификации: Если оно мурлычет, как кошка, мяукает, как кошка, царапается, как кошка, и пускает искры, как кошка – это кошка [104].

Возвращаясь к вопросу об авторстве афоризма *Трудно найти черную кошку в темной комнате, особенно если ее там нет*, отметим закономерность постановки вопроса о причинах широкого распространения заблуждения относительно того, что его автором является именно великий китайский мудрец Конфуций. В этой связи может быть высказано несколько предположений.

Во-первых, данная ситуация вряд ли является исключительной и уникальной, поскольку речь идет об очень популярном афоризме – лаконичном, остроумном и ёмком высказывании, отражающем типичные ситуации и представления, в котором, к тому же, используются понятные для всех, «наднациональные» образы. Очевидно, что для отличающегося консервативностью и склонностью к стереотипам общественного сознания, в котором закрепились связь данного афоризма с именем Конфуция, гораздо более важным является художественный потенциал выразительного высказывания и его способность к различным трансформациям. Известный испанский драматург и поэт Лопе да Вега по этому поводу остроумно заметил: «Если хорошо сказано, то не все ли равно, на каком языке?»

Широко известны также факты отнесенности одного и того же афоризма к разным авторам. Так, гипотетическими авторами афоризма *Любого интенданта нужно вешать (расстреливать) после года службы* считают и Петра Первого, и А. В. Суворова (интернет-ресурс <http://finam.info/blog/43495134905/>). Авторство высказывания *Сталин принял Россию с сохой, а оставил ее с атомной бомбой* приписывают Уинстону Черчиллю на том основании, что эту фразу он якобы произнес в 1959 году по случаю 80-летия со дня рождения И. В. Сталина; при этом текст сходного содержания имеется в некрологе, опубликованном в 1953 году историком и публицистом Исааком Дойчером, биографом Сталина (интернет-ресурс <http://ru.wikiquote.org>).

Используя рассматриваемый афоризм, можно сказать, что определение авторства целого ряда мудрых и образных высказываний сродни поиску черной кошки в темной комнате. Сравн. следующее замечание Аугусто Артхабера – автора семиязычного «Сравнительного словаря пословиц и пословичных выражений»: «Попытка установить, каким нациям принадлежит отцовство того или иного

изречения, – дело столь же бесполезное и напрасное, как и попытка выяснить его автора. <...> Греки заимствовали паремии с Древнего Востока, затем передавали их римлянам, от римлян паремии переключались во все языки западного мира, в особенности благодаря труду Эразма: в своём «Адажио» он перевёл на позднюю латынь многие греческие и латинские паремии, которые затем распространились по всей Европе и превратились в национальные варианты» [317, р. XI, XIII; (цит. по: [176, с. 143])].

Во-вторых, можно предположить, что рассматриваемый афоризм в массовом сознании соответствует некоторым (самым общим) представлениям о восточной (в том числе и китайской) афористике с её неизменной иносказательностью, использованием зооморфных метафор и развернутой (двучленной) синтаксической структурой.

В-третьих, в сознании носителей русского языка (и, как следствие, – в массовой культуре) некоторые китайские афоризмы, основанные на зоометафорах, совершенно точно отождествляются с определенными авторами. Так, еще с 60-х годов прошлого века в обиход прочно вошло высказывание Мао Цзэдуна о бумажных тиграх: *Империализм и все реакционеры – бумажные тигры*. Именно так «великий кормчий» называл того, или то, что представляет собой лишь кажущуюся, внешнюю угрозу. Еще более известным является афоризм «главного архитектора китайских реформ» Дэн Сяопина, в котором аллегорические образы черной и белой кошек используются для обозначения общественной (социалистической) и частной (капиталистической) форм собственности: *Не важно, какого цвета кошка – черного или белого. Хорошая кошка та, которая ловит мышей*. Можно предположить, что активное функционирование приведенных афоризмов в многочисленных советских и российских СМИ в немалой степени способствовало «китаизации» рассматриваемого нами такого же афористичного высказывания и закреплению его за авторитетом Конфуция.

Таким образом, приведенный материал свидетельствует о значительном выразительном и продуцирующем потенциале «псевдоконфуцианского» афоризма, ставшего неотъемлемой частью русскоязычного культурного пространства.

2.2.2 Человек в футляре

Устойчивое словосочетание *человек в футляре* ‘человек, замкнувшийся в кругу узких, обывательских интересов, отгораживающийся от жизни, боящийся всяких нововведений’ [284, с. 503], является

«классическим примером» фразеологизма, возникшего в результате «конденсации» хорошо знакомого текста – одноименного чеховского рассказа, главный герой которого – гимназический учитель греческого языка Беликов помещает себя и свои вещи в чехлы и футляры; к тому же преподаваемый им греческий язык, являющийся по сути «мертвым», служит для него некой оболочкой, с помощью которой он сознательно отгораживается от окружающего мира. В конечном итоге, это – «человек закомплексованный, полный непонятных предрассудков» [125, с. 36]. Сравнивая образ чеховского Беликова с образом Акакия Акакиевича Башмачкина из гоголевской «Шинели», М. Эпштейн находит немало общего во внешности и поведении этих персонажей: «И внешность их, и образ жизни – сама серость, стертость, бесцветность, боязливость, отчужденность от всей окружающей действительности. Оба как будто еще не родились на свет, не вступили в настоящую, взрослую жизнь, и поэтому главной заботой и темой их существования является вторичная материнская утроба – шинель, оболочка, футляр, которые оберегали бы их от сурового климата и всех превратностей внешнего мира» [310, с. 193–194].

В материалах, представленных в Национальном корпусе русского языка, отражены такие характеристики чеховского персонажа, как внутренняя замкнутость, сухость, флегматичность, ограниченность, формализм и бездуховность, а также неприятие «маскулинного» поведения женщин:

Обо всем этом он в сотрудничестве с французским журналистом написал книжку и стал одним из самых известных перебежчиков в Южной Корее. В общении Канг – человек в футляре, очень флегматичный и сдержанный (Юлия Вишневецкая. Измена Родины // «Русский репортер», 2013; *Дарья безо всякой деликатности прямо заявила маме: «Бабы и деды говорят, что ты – человек в футляре, никого за упаковку не пускаешь. Далее? И поэтому папа тебя бросил»* (Н. В. Нестерова. Тихий ангел, 2008); Неестественность тона, казенную натянутость наших рассуждений отнес к себе, приписал тому, что он – сухарь, посредственность, **человек в футляре**. (Б. Л. Пастернак. Доктор Живаго, 1945–1955); *Господин капитан! Вы формалист, педант, вы насквозь пропитаны юридическими формулами. Вы человек в футляре, картонная душа, папка для дел!* (Б. А. Лавренев. Рассказ о простой вещи, 1924); *И еще мне было ясно, что я ретроград. Ибо поймал себя на том, что, как человек в футляре, не одобряю позу женщин «верхом» – будь это на чемодане, велосипеде или лошади и будь они в джинсах или даже в ватных штанах* (Виктор Конецкий. Вчерашние заботы, 979).

2.2.3 Мертвые души

Словосочетание *мертвые души* отсылает нас в первую очередь к одноименной поэме Н. В. Гоголя, в которой представлена жизнь дореформенной (крепостнической) России. В русском языке того времени слово *душа*, употреблявшееся в ныне устаревшем значении ‘крепостной крестьянин’, входило в состав двух устойчивых словосочетаний-историзмов: *мертвая душа* ‘крестьянин, умерший между двумя переписями и продолжающий числиться в ревизских списках’ и *ревизская душа* ‘крепостной крестьянин, учтенный при переписи и подлежащий обложению подушной податью’ [30, с. 290]. Таким образом, с точки зрения тогдашней бюрократии, словосочетание *мертвая душа* (*мертвые души*) было вполне употребительным и понятным, из-за чего персонажи гоголевской поэмы, оправившись от первоначального смущения, приступали к обсуждению с Павлом Ивановичем Чичиковым конкретной стоимости числящихся у них по учетным спискам умерших крепостных крестьян, то есть мертвых душ.

Так, помещица Коробочка, общаясь с этим очень странным, по ее мнению, покупателем, вначале вообще не понимает, каким образом могут быть куплены мертвые души: «Я, право, в толк-то не возьму. Нешто хочешь ты их откапывать из земли?». Далее она «углубляет» свои размышления, противопоставляя сомнительной сделке обычную для того времени продажу реально живущих крепостных: «Право, отец мой, никогда еще не случалось продавать мне покойников. Живых-то я уступала, вот и третьего года протопопу двух девок, по сто рублей каждую, и очень благодарил, такие вышли славные работницы: сами салфетки ткут».

Еще более колоритный персонаж поэмы «Мертвые души» – помещик Михаил Семенович Собакевич – относится к предмету торга с Чичиковым не только прагматично, но и цинично: «Вам нужно мертвых душ? – спросил Собакевич очень просто, без малейшего удивления, как бы речь шла о хлебе. – Найдутся, почему не быть...». Торгуясь с Чичиковым, Собакевич «набивает цену» этому необычному «товару», всячески расхваливая «потребительские качества» своих умерших крепостных крестьян: «Другой мошенник обманет вас, продаст вам дрянь, а не д́уши; а у меня что ядреный орех, все на отбор: не мастеровой, так иной какой-нибудь здоровый мужик. Вы рассмотрите: вот, например, каретник Михеев! Ведь больше никаких экипажей и не делал, как только рессорные. И не то, как бывает московская работа, что на один час, – прочность такая, сам и обобьет, и лаком покроет! <...> Милушкин, кирпичник! Мог поставить печь

в каком угодно доме. Максим Телятников, сапожник: что шилом кольнет, то и сапоги, что сапоги, то и спасибо, и хоть бы в рот хмельного. А Еремей Сорокоплёхин! Да этот мужик один станет за всех, в Москве торговал, одного оброку приносил по пятисот рублей. Ведь вот какой народ!»

Второе значение слова *душа*, реализованное в названии гоголевского произведения – ‘внутренний мир человека, мир его чувств, переживаний, настроений’, и в этом смысле Гоголь показывает нам целую галерею персонажей – обладателей действительно «мертвых», то есть духовно пустых душ, в которых нет ничего живого, человеческого: праздного мечтателя Манилова, взбалмошного гуляку Ноздрева, недалекую суеверную Коробочку, грубого обжору Собакевича, скупого неряху Плюшкина.

Вместе с тем, слово *душа* имеет еще одно – христианское – измерение: в соответствии с религиозными представлениями, это – ‘духовная сущность человека, особая нематериальная бессмертная сила, обитающая в теле человека, покидающая его во время смерти и вновь проявляющаяся после смерти в иной материальной оболочке’ [30, с. 290]. С этой точки зрения словосочетание *мертвые души* является оксюмороном, противоречащим одному из основных постулатов христианства – вере в бессмертие человеческой души. Не случайно «издатель Михаил Петрович Погодин с негодованием писал Николаю Васильевичу: “Мёртвых душ в русском языке нет, есть души ревизские, приписанные, убылые, прибылые”» [28].

Вполне закономерно, что в современном русском языке под влиянием текста гениальной гоголевской поэмы «Мертвые души» возник фразеологизм *мертвая душа*, реализующий два значения: ‘человек, фиктивно числящийся где-либо’ и ‘человек с черствой душой’ [30, с. 535]. Как правило, в художественных и публицистических текстах это устойчивое словосочетание активно употребляется в первом из двух названных значений – ‘человек, фиктивно числящийся где-либо’, что в полной мере отражает его связь с гоголевским текстом и создает ярко выраженную оценочность:

– Конечно, за это время масса людей умерла, изменила место жительства, но они продолжали по-прежнему числиться в списках избирателей по старым адресам. Настоящие *мертвые души* по Гоголю! (Артем Тарасов. Миллионер. 2004);

– В восемь, в момент открытия магазина, вся очередь собралась один к одному: при входе в магазин «подставные» номера и «*мертвые души*» не проходили (Юрий Кашкин. Рассказы о животных / Человек – друг собаки?.. // «Ковчег», 2014);

– По тому же экстенсивному пути развития идут и другие организации, плодя политически сознательные **мертвые души**, с партбилетами и без. Голосовать, правда, придут живые (Максим Гликин. Карликовые партии для крупной игры (2003) // «Независимая газета», 27.05.2003);

– Тогда сборщики будут работать не только за деньги, но и за идею, а благодаря работе партийного штаба по отсеиванию брака из их подписных листов пропадут нарисованные подписи и **«мертвые души»** (Эксперты предрекли тотальную цифровизацию выборов // Парламентская газета, 2019.09.06).

2.2.4 Чижика съел

Устойчивое словосочетание *чижика съел* употребляется в русском языке со значением ‘о том, кто добился минимальных, ничтожных результатов, первоначально рассчитывая на значительно большее’. Источником данного фразеологизма является текст одной из «Сказок для детей изрядного возраста» М. Е. Салтыкова-Щедрина – «Медведь на воеводстве», где повествуется о деяниях Топтыгина 1-го, которого Лев послал в лес «внутренних супостатов усмирять». Новый «воевода» по случаю своего назначения и собственных именин прежде всего «купил ведро водки и напился в одиночку пьян», а проснувшись утром и обнаружив, что кто-то «бездельным обычаем по воеводской туше прыгает», «сгреб грубияна в лапу, да, не рассмотревши с похмелья, взял и съел». Жертвой медвежьей «бдительности» оказался Чижик, имевший в лесу репутацию умной птички. В итоге Топтыгин, деятельность которого должна быть направлена на «усмирение супостатов», оказался в смешной и унижительной для него ситуации, о чем вскоре узнали другие обитатели леса – заяц, скворец, комар, лягушка. Среди прочих высмеяла медведя и ворона: *«Вот так скотина! Добрые люди кровопролитиев от него ждали, а он Чижика съел!»*.

Очевидно, что обстоятельства возникновения фразеологизма *чижика съел* могут служить «классической» иллюстрацией известной концепции А. А. Потебни, сформулированной им еще в конце XIX века в работе «Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка». В классической басне, как убедительно показал ученый, нередко происходит своеобразное «сгущение смысла», при котором содержание всего текста «конденсируется», «ужимается» до поговорки – краткого изречения, представляющего собой «квинтэссенцию»

содержания басни. Такое лаконичное, глубокое по содержанию изречение фактически заменяет собой весь текст, хорошо известный носителям языка. «Механизм сжатия» басни в отдельное выражение А. А. Потебня проиллюстрировал на примере басенного текста, в котором Муха, сидя на рогах вола, возвращающегося после тяжелой пахоты в поле, не без гордости заявляет: «Мы пахали». Поскольку описанная в аллегорической форме ситуация является типичной, узнаваемой, высказывание басенного персонажа *Мы пахали* приобретает статус самостоятельного афоризма: «Рассказ отпадает, отбрасывается как ненужное, и мы получаем одно выражение *Мы пахали*, которое говорит достаточно и которое мы применяем как басню к известным случаям в жизни» [195, с. 514–515].

Возвращаясь к авторской сказке «Медведь на воеводстве», отметим, что в содержательном отношении данный текст весьма напоминает басню: в нем присутствуют и несомненная социальная направленность, и занимательный, анекдотический сюжет, и ярко выраженная аллегория – использование образов животных (в том числе – такого популярного персонажа, как Медведь) для характеристики человеческих поступков, и обязательная для басни назидательность.

Возникновению фразеологизма *чижика съел* способствовали, как видим, не только нравоучительный («басенный» по характеру) текст, но и внеязыковые (опирающиеся на богатую этнокультурную традицию) обстоятельства. Вместе с тем, «движущим механизмом» данного оборота является продуктивная, наделенная значительным экспрессивным потенциалом и хорошо известная русской разговорной речи фразеоморфологическая модель «съесть + животное (растение, предмет) = ‘оказаться в затруднительном или неловком, неприятном положении’»: *гриб съесть* ‘потерпеть неудачу в чем-либо’, *калитку съесть* ‘получить отказ при сватовстве’, *белены объесться* ‘стать глупым, психически ненормальным’ и др. [114, с. 19, 21, 33, 81].

Названные причины обусловили активное использование фразеологизма *чижика съел* во многих публицистических текстах, темой которых являются различные общественно значимые события.

Так, в одной из публикаций, озаглавленной «Как Дмитрий Денисов чижика съел», речь идет о происшествии «местного масштаба»: трое детей в городе Калуга самовольно покинули территорию детского сада и были обнаружены только через полчаса в соседнем дворе. Пафос статьи заключается в том, что ее автор обращает внимание недостаточно серьезную реакцию главы города Дмитрия Денисова, который вместо того, чтобы организовать серьезную проверку ситуации,

связанной с безопасностью в этом и других детских садах, ограничился лишь строгими выговорами заведующей детского сада и дежурному воспитателю. Соотнося сюжет сказки М. Е. Салтыкова-Щедрина с данным происшествием, автор интернет-материала проводит параллель между поступком сказочного персонажа, изображающего из себя строгого начальника, и калужского градоначальника: «Глава Калуги Дмитрий Денисов взял и «чижика съел»: он вытащил ситуацию на публику и стал принимать грозные позы, демонстрируя всему городу, что чуть не лично принимал участие в экзекуции провинившихся работников» [223].

Оценочный фразеологизм *чижика съел* используется в следующем случае для характеристики деятельности президента США Дональда Трампа, который, по мнению автора заметки, много внимания уделяет частным, мелким вопросам, не обращая внимания на более существенные вопросы внутренней политики: «Я боюсь, что вот этими разговорами и какими-то раскрытиями о том, кто убил Кеннеди, кто летал в качестве инопланетян, все четыре года президентства Трампа и кончатся! От него «кровопролитиев ждали, а он чижика съел»! Четыре года будет занято трёпом, и это нехорошо! Кто будет достраивать стену?! Кто будет выселять мексиканцев?!» [Чижика съел].

В публицистических текстах употребление рассматриваемого фразеологизма, как и в предыдущих случаях, соотносится с более широким («производящим») контекстом и, как правило, называется его автор. В следующем случае фразеологизм *чижика съел* используется для характеристики ситуации, связанной с большими ожиданиями от результатов работы съезда Трудовой партии Кореи: *От прошедшего 6–9 мая в Пхеньяне седьмого съезда ТПК ждали многого. Аналитики предрекали, что съезд даст старт чистке правящей верхушки, экономическим реформам, омоложению руководства, а вместо праздничного салюта будет проведено ядерное испытание. Однако ни один из этих прогнозов не сбывлся, что вызвало у наблюдателей некоторое разочарование, так сказать, «от него смертоубийства ждали, а он чижика съел!»* (Константин Асмолов ведущий научный сотрудник Центра корейских исследований ИДВ РАН. Там все так же хорошо // lenta.ru, 16.05.2016].

В материале, опубликованном в «Комсомольской правде», кроме фразеологизма *чижика съел* представлено выражение, созданное на его основе – *поедание чижиков*, что значительно повышает выразительный потенциал устойчивого словосочетания: *Мы пока занимались в борьбе с коррупцией поеданием чижиков. Как у Салтыкова-Щедрина – от градоначальника ждали великих злодеяний, а он*

чижика съел. Возьмите прокурорское дело – какой шум был на весь мир: вот-вот начнутся аресты, вот-вот неотвратимость наказания... И что? Где? (Александр Гришин. Коррупционные скандалы: Клановые войны или новый курс президента? // Комсомольская правда, 21.11.2012).

2.2.5 Плач Ярославны

«Плач Ярославны» как один из самых ярких и запоминающихся фрагментов «Слова о полку Игореве» представляет собой своеобразный «текст в тексте», который обладает структурной и смысловой самодостаточностью. Содержательно «плач Ярославны» может быть охарактеризован как искренний, эмоциональный монолог, с помощью которого жена князя Игоря – Ефросинья Ярославна – выражает глубокие личные переживания, вызванные тревогой за судьбу мужа и его дружины, ушедших на войну с врагом. Наличие в этом тексте мотивов оборотничества и возвращения к жизни воина с помощью мертвой и живой воды (*Полечю, – рече, – зегзицею по Дунаеви, омочю бебрянь рукавъ въ Каяле реце, утру князю кровавыя его раны на жестоцемя его теле*) позволяет увидеть в нем признаки похоронно-поминальных причитаний [237, с. 8–9]. В то же время рассматриваемый текст не может быть безоговорочно отнесен к жанру плачей – обрядовых текстов, связанных с оплакиванием покойников. По мнению Д. С. Лихачева, в данном случае уместно говорить о тексте, в котором выражен мотив разлуки: «Плач Ярославны, жены князя Игоря, «оплакивает» разлуку с мужем, ушедшим в далекий поход на язычников» [142, с. 18]. С точки зрения внешней формы плач Ярославны воспринимается как строгий, продуманный ритуал, совершаемый женщиной с учетом времени (рано утром) и места его проведения (на городской стене): «Церемониален плач Ярославны. Она плачет открыто, при всех, на самом высоком месте своего Путивля – на городских забралах, откуда открывается простор Посеймья» [142, с. 58] (рисунок 4).

По своей направленности (и в значительной мере – по структурно-семантической организации) «плач Ярославны» является языческой молитвой, текстом-заклинанием, основанным на вере в силу слова. Об этом свидетельствуют не только представленные здесь обращения к опоэтизированным стихиям, но и изложение трагических ситуаций – как внешней (военное поражение княжеской дружины), так и внутренней (тяжелое, «на грани срыва» морально-психологическое

состояние самой Ярославны), а также использование риторических вопросов и выраженных в императивной форме просьб-побуждений. Очевидно при этом, что Ярославна воспринимает ветер и солнце как «недружественные» стихии, усугубляющие и без того сложные условия, в которых оказался князь Игорь со своей дружиной во время неудачного для них военного похода на половцев. В то же время водная стихия – Днепр – характеризуется женщиной как могучий магический помощник, который в состоянии соединить ее с любимым человеком (*Възлелей, господине, мою ладу къ мне, а быхъ не слала къ нему слезъ на море рано*).



Рисунок 4 – Ярославна на городской стене Путивля

Обращает на себя внимание и тот факт, что Ярославна, будучи княжеской женой, поступает вопреки христианским обычаям: вместо того, чтобы молиться перед иконой в церкви, она в стрессовой для себя ситуации отдает дань языческой традиции, в основе которой – единение человека с природой в самых разных ее проявлениях. П. Ф. Маркин в связи с этим замечает: «Языческим духом пронизан и знаменитый плач Ярославны. <...> Ярославна просит о помощи не Богородицу и не Христа, и даже не канонизированных языческих богов из пантеона князя Владимира, а архаичных, представляющих природные стихии – Солнце, Воду и Ветры. В космогонии древних славян они издавна считались первоначалами бытия, породившими все сущее. <...> Перед нами не просто народный плач-причитание, а сложная импровизация, включающая различные фольклорные жанры. Ведущими среди них являются заклинание и магический заговор, основанные на анимистических представлениях об одушевленной природе, способной понять и помочь обратившемуся к ней человеку» [148, с. 61].

Не менее значимым является и то, что именно после плача Ярославны князь Игорь, преодолевая препятствия, совершает побег из половецкого плена на родину: «Игорь обретает свободу после заговора-заклинания Ярославны, когда природные силы из враждебных превращаются в союзников князя» [148, с. 59]. Игорю во время его побега из плена помогает христианский Бог (*Игореви князю Бог путь кажет из земли Половецкой на землю Русскую*), а по возвращению в Киев он направляется для совершения благодарственного молебна в церковь Богородицы Пирогощей (*Игорь едет по Боричеву кь святей Богородици Пирогощей*). Из сказанного следует, что откровенно языческий заклинательный текст – плач Ярославны – оказывается магическим «ключом», залогом спасения ее мужа – князя Игоря, приверженца христианства: «Призыв Ярославны к солнцу, ветру и Днепру отозвался бегством Игоря из плена» [142, с. 210].

В современном русском и русскоязычном языковом сознании «плач Ярославны» как неотъемлемая часть «Слова о Полку Игореве» приобрел статус своеобразного культурного концепта, вмещающего в себе представления, связанные с поведением русской женщины – верной, терпеливой и заботливой жены, а также женщины-патриотки, переживающей за судьбу своей родины. Но в данном случае произошла не только очевидная «конденсация смысла», но и своеобразная смысловая «перекодировка», в результате чего в русском языке словосочетание *плач Ярославны* приобрело статус самостоятельного языкового знака – устойчивого словосочетания, реализующего семантику, соотносящуюся с негативно-оценочными переносными значениями слов *плакать* и *плач*. Сравн.: др.-рус. *плач* ‘печаль, скорбь’ [150, т. 2, стлб. 951]; *плакать* ‘грустить, горевать, тужить, тосковать, скорбеть, жалеть о чем’ [71, т. 3, с. 119]; *плакать* ‘горевать, сожалеть по поводу чего-либо’ [30, с. 836]. В оценке литературоведов Ярославна характеризуется не как плачущая (проливающая слезы), а как несчастная и тоскующая женщина: *К силам природы – к ветру, Днепру и солнцу – с мольбой о помощи мужу обращается тоскующая по нем Ярославна* (Н. К. Гудзий. История древней русской литературы (XI–XV вв.), 1938); *В «Слове о полку Игореве» несчастная и милая Ярославна горько взывает к ветру, Днепру-реке и солнцу* (Л. В. Успенский. Слово о словах, 1971).

С другой стороны, в газетном тексте, посвященном юбилею певицы Татьяны Булановой, фразеологизм *плач Ярославны* используется с оттенком иронии как общая характеристика ее «плаксивых» песен, проникнутых мотивами тоски, печали и вызывающих у женщин слезы: «*Ясный мой свет*», «*Мой ненаглядный*», «*Не плачь*», «*Спи*,

мой мальчик маленький» – неслись из каждого радиоприемника. Ее песни Алла Пугачева назвала «**плачем Ярославны**» (О чем плакала Татьяна Буланова: певица отмечает 50-летний юбилей // Московский комсомолец, 06.03.2019). В следующем афористичном по своей природе высказывании устойчивое словосочетание *плач Ярославны* также сближается с основным значением слова *плач* (от *плакать* ‘проливать слезы’): *Что такое старость? Это – плач Ярославны о молодости* (Рюрик Ивнев. Дневник, 1967).

Обращение к ресурсам Национального корпуса русского языка свидетельствует о том, что компонентный состав фразеологизма *плач Ярославны* остается неизменным, и лишь в двух случаях в текстах одного и того же автора отмечено расширение его компонентного состава за счет использования словоформы *на Путивле* – как результат сокращения исходного словосочетания *в Путивле на забрале*: *Знаешь, Максик, давай прервем плач Ярославны на Путивле. Все это, конечно, не то чтоб блеск. Но у нас с тобой есть свое дело и его доводить надо* (Семен Данилюк. Рублевая зона. 2004); *Но-но-но! Только без плача Ярославны на Путивле. На жизнь ты как раз нажировал* (Семен Данилюк. Бизнес-класс. 2003).

Рассматриваемый оборот в основном употребляется в значении ‘выраженные в устной форме жалоба, сетование по поводу чего-либо’, что вполне соотносится с общей эмоциональной направленностью плача Ярославны, поскольку в ее риторических вопросах, обращенных к Ветру и Солнцу, содержатся в скрытой форме конкретные просьбы: не посылать вражеские стрелы на русских воинов и уберечь их от солнечного зноя.

В приведенных ниже контекстах содержание фразеологизма *плач Ярославны* раскрывается пояснительными конструкциями, позволяющими понять, в чем заключается та или иная жалоба: *Хотим сразу расставить точки над i: мы не собираемся устраивать «плач Ярославны» о неэффективности аграрного образования* (Наум Бабаев, Татьяна Юрасова. России нужна реформа аграрного образования // «Эксперт», 2015); *Мы вновь делаем школу козлом отпущения за грехи государства, устраивая плач Ярославны по утрате воспитания в сфере образования* (А. Г. Асмолов. Вперед к Д. Б. Эльконину: неклассическая психология будущего (2004) // «Вопросы психологии», 10.02.2004); *Какие бы мы не принимали законы, которые бы позволили автостраховщикам извлекать дополнительную прибыль, всё равно мы будем слышать от них «плач Ярославны», что им очень тяжело* (Реформа ОСАГО: автовладельцу предложат ремонт вместо денег // Парламентская газета, 2017.02.28).

Устойчивое словосочетание *плач Ярославны* может употребляться также как обозначение пассивных жалоб и сетований, которым противопоставляются предприимчивость, инициатива, активная деятельность: *На фоне фрустрирующих интеллектуалов выделяются фигуры сибирских предпринимателей, патриотов своей малой родины до мозга костей, блестящих профессионалов, предпочитающих плачу Ярославны конкретные дела* (Александр Попов, Александр Ивантер. От периферии к провинции // «Эксперт», 2014); *Если удавиться в плач Ярославны, опустить руки и ничего не делать, то, наверное, случится беда* (govvtn36. Жизнь в Воронеже, 2020).

В некоторых случаях рассматриваемый фразеологизм используется для выражения сомнения, суть которого раскрывается придаточным изъяснительным предложением: *«Если вы вспомните, когда указы вышли, начался «плач Ярославны», что они невыполнимы», – напомнил Путин* (Путин оценил реализацию майских указов и вспомнил плач Ярославны // lenta.ru, 14.12.2017); *Дело в том, что с 2003 года, как у нас был принят закон об ОСАГО, я все время слышу некий такой «плач Ярославны» от страховщиков, что якобы это все занятие убыточное* (Александр Жихарев: от страховщиков всё время слышен «плач Ярославны» // Vesti.ru, 25.04.2011).

Устойчивое словосочетание *плач Ярославны* может употребляться также для выражения негативных эмоций с целью привлечения внимания к определенной ситуации: *Нам же остается изображать плач Ярославны: шуметь, кричать, взывать к разуму и совести* (Андрей Ванденко. Алексей Гордеев: Село слезам не верит (2003) // «Российская газета», 15.05.2003); *Но, заходя на разные киноблоги, сайты и в группы о кино, я практически постоянно сталкиваюсь с «плачем Ярославны» по поводу того, как же плохо у нас снимают и как еще хуже поддерживают талантливое кино молодых режиссеров* (18. vk (22.01.2016).

В публицистических текстах фразеологизм *плач Ярославны* выполняет роль образной характеристики в связи с озабоченностью по поводу нехватки финансовых средств в таких бюджетных сферах, как культура и образование: *Любимый «плач Ярославны» работников культуры – о нехватке денег* (Все направления культуры находятся в состоянии разной степени подзабытости // Коммерсант, 07.12.2012); *Подводя итог обсуждению, министр культуры сказал, что долгие годы доклад о состоянии дел в области культуры напоминал «плач Ярославны» о том, что выделяется недостаточно денег* (Отечественное кино может приносить в казну большие деньги //

Парламентская газета, 2017.05.17); *Предприниматели смогут давать конкретные образовательные заказы только тогда, когда высшее образование превратится в бизнес, а не в плач Ярославны* (Юлия Малецкая. В Челябинской области катастрофически не хватает IT-специалистов // Новый регион 2, 07.04.2011).

Таким образом, фразеологизм *плач Ярославны*, образованный как результат «сжатия» популярного прецедентного текста, реализует в современных публицистике и художественной литературе различные значения, в разной мере соотносящиеся с содержанием одного из самых эмоциональных фрагментов «Слова о полку Игореве».

2.2.6 Суп (каша) из топора

В «Большом толковом словаре русского языка» зафиксирован фразеологизм *суп (каша) из топора* ‘о том, что приготовлено из случайно нашедшихся продуктов’ [30, с. 1332]. Без сомнения, это устойчивое словосочетание образовано «с оглядкой» на текст известной русской народной сказки «Каша из топора», которая представляется не только забавной, но и вполне понятной, «прозрачной»: в ней, с одной стороны, высмеивается жадная и глупая старуха, а с другой – прославляется находчивость и смекалка хитреца-солдата, приготовившего кашу из такого несъедобного ингредиента, как топор. В действительности же в этой сказке (как и во многих других сказочных сюжетах) имеются «скрытые смыслы», позволяющие увидеть в ней мифологический подтекст. Выявление подтекста самой сказки позволяет понять причины возникновения достаточно нового фразеологизма *суп (каша) из топора* ‘о том, что приготовлено из случайно нашедшихся продуктов’.

Во-первых, главный персонаж сказки – солдат – вовсе не так прост, как может показаться вначале. Дело в том, что в ряде вариантов этой сказки речь идет о *старом* солдате (*Старый солдат шёл на побывку. Притомился в пути, есть хочется...*), чем подчеркивается его искушенность, опытность. Однако и без определения *старый* есть все основания считать, что солдат дореволюционной русской армии находился на службе довольно долго – до 25 лет, а значит, бывая в различных сложных ситуациях и в разных местах, он мог приобрести не только большой жизненный опыт, но и стать «ведун-ном», носителем сакральных знаний. Известно, что во многих сказках («Солдатская загадка», «Солдат и Смерть», «Солдат и Черт»,

«Сказка про глупого змея и умного солдата», «Солдат и сало», «Студенты и хитрый солдат», «Солдат, колдун и сапоги» и др.) солдат изображается умным, изобретательным, инициативным, способным найти выход из, казалось бы, совершенно безвыходного положения. В русских народных пословицах солдат также наделяется находчивостью (*У солдата на все ответ есть*), способностью противостоять смерти и нечистой силе (*Смерть русскому солдату – свой брат; Солдат и черта ученьем замучил*). Склонность солдата к воровству в пословицах не только не осуждается, но и оправдывается: *Солдату не грех поживиться; Солдату не украсть, так негде взять; Солдат не украл, а просто взял*. Солдат легко преодолевает различные преграды (*Где щель, там солдат пролезет; Пьяный солдат перейдет по льду, а собака провалится*), он неприхотлив (*Нешто солдату и без шубы деется: идет да греется*) и непритязателен в быту (*Солдаты шилом бреются, солдаты дымом греются*). В современном стихотворном тексте «Каша из топора» солдат, отвечая на реплику удивленной старухи (*Прожила я много лет, / Видела еды немало, / Но ни разу не слыхала / До сегодняшней поры, / Чтоб варили топоры*), приводит свои аргументы, среди которых – «солдатский» способ приготовления щей: *Помнится, во время оно / Гнали мы Наполеона, / Дык в двенадцатом году / Ели всякую еду. / Воины – народ бывалый:/ Изловчились на привалах /Аж в пригóршине щи варить...* [238].

Созданный А. Т. Твардовским образ солдата Василия Теркина (Теркин ← *тертый* ‘бывалый, опытный, много видевший и испытывавший человек’) также опирается на названные архаичные представления о солдате. Именно поэтому жадная старуха соглашается на странное предложение солдата не только из-за женского любопытства («*Что за диво! – думает баба. – Дай посмотрю, как из топора солдат кашницу сварит!*»): в ее сознании солдат устойчиво отождествляется с человеком, который наделен неординарными, необычными способностями и к тому же – знаниями, недоступными «простым смертным».

Во-вторых, важным сакрализированным «персонажем» сказки «Каша из топора» является «ингредиент» солдатской каши – обычный топор, который, будучи рассмотренным «сквозь призму» народной духовной культуры, обнаруживает очень важную – апотропейную – символику. В сфере славянской духовной культуры топор, как и другие острые металлические предметы, «является оберегом и отгонным средством против нечистой силы и болезней»: на пасху для охраны хлева и дома топором очерчивали вокруг них круг; при первом выгоне скотины, чтобы она хорошо паслась и ее не трогали

хищники, стадо пастух трижды обходил стадо, держа в руках топор; его подкладывали под порог, затыкали в косяк двери, вешали в хлеву накануне больших христианских праздников – Благовещения (7 апреля), Юрьева дня (6 мая), Ивана Купалы (7 июля); для остановки града топор выбрасывали во двор или клали у порога дома; для защиты от «ходячего» покойника клали топор на пороге его дома. Известно использование топора как магического средства в специфически женской сфере: во время тяжелых родов женщину заставляли перешагнуть через топор или полили ее водой, в которой был вымыт острый топор» [298, с. 288–289].

Особый интерес представляет описание одного из приемов народной медицины, заключающееся в буквальном «варении» топора при лечении женских болезней, которое приводится в этнографической статье, опубликованной в конце 19 века: «Маточные кровотечения и, по-видимому, малокровие лечатся так: берут старый железный топор, обливают его, кладут в сырое место и оставляют до тех пор, пока он не покроется ржавчиной, тогда его варят в воде и эту воду пьют в течение продолжительного времени. Кровотечения от такого лекарства будто бы приостанавливаются, и у бледнолицых женщин появляется румянец на щеках» [178, с. 159]. Логично предположить, что подобные сведения о магических свойствах топора вполне могли быть известны «гостеприимной» хозяйке, что и послужило причиной ее безоговорочного согласия на предложение солдата приготовить кашу из такого совершенно несъедобного ингредиента, как топор.

Следует обратить внимание на то, что в рассматриваемом сказочном тексте солдат замечает топор, лежащий под лавкой: *«Ну, нет так нет, – говорит солдат. Тут он приметил под лавкой топор. – Коли нет ничего иного, можно сварить кашу и из топора»*. Очевидно, что лежащий в избе старухи топор (чаще всего – старый, вышедший из употребления, без топорища) является не обычным плотницким инструментом, а предметом-оберегом, который защищает хозяйку от различных негативных воздействий. Место нахождения топора – у самого порога, под лавкой, на которую садились вошедшие, – было, как можно предположить, обязательным. Не случайно поэтому фразеологизм *найти топор под лавкой* употребляется в значении ‘обнаружить очевидный факт, сделать «открытие», которое всем давно известно’. Сравн: *И когда соотечественники мои, особенно из молодых, прозреют и догадаются, наконец, что спасение России вовсе не в торгашестве и ростовщичестве, а в строительстве и созидании, я воскликну с удовлетворением: «Нашли топор под лавкой!»* [309].

Приведенный материал со всей очевидностью иллюстрирует высокий этнокультурный статус топора как апотропея – предмета, наделяемого в сознании людей необычными, почти волшебными свойствами. Таким образом, неожиданное предложение солдата сварить кашу из топора выглядит в восприятии деревенской женщины не таким уж невероятным. Ход ее рассуждений при этом мог выглядеть следующим образом: вполне возможно, что солдат, являющийся докой, знатоком жизни и – в определенной степени – знахарем, способен совершить весьма невероятный поступок, поскольку для приготовления банального кушанья – каши – он использует предмет, сакральные свойства которого хорошо известны. Алогичные с точки зрения здравого смысла, но естественные в сфере народной духовной культуры действия солдата – помещение топора в горшок (котел), наполнение его водой и варка каши из топора на огне – нисколько не шокируют старуху; напротив, они захватывают ее – соучастницу волшебства – в такой степени, что использованию солдатом обычных в таком случае ингредиентов – крупы, соли и масла – она не придает никакого значения. Таким образом, топор, обладающий богатой этнокультурной символикой, используемый к тому же солдатом «не по прямому назначению», оказывается в данной ситуации настолько значимым, что «заслоняет» собой привычную, обыденную картину мира.

Запрос «каша из топора», помещаемый в различных поисковых системах, позволяет получить прежде всего сведения о вариантах соотвествующей сказки – от «классического» хорошо знакомого нам с детства текста до современных (обычно – стихотворных) обработок данного сюжета. Кроме того, как свидетельствуют обнаруженные в сети Интернет материалы, название сказки и сам сюжет становятся «производящей базой» самостоятельного словосочетания *каша из топора*, употребляющегося в переносном значении и становящегося в таком случае фразеологизмом.

В первую очередь, обращают на себя внимание интернет-материалы из серии «Кулинарные рецепты», в которых представлено буквальное понимание словосочетания *каша из топора*: топор в таком случае называется в ряду обычных ингредиентов, используемых при приготовлении каши. При этом (явно не без иронии) приводятся характеристики «потребительских свойств» топорика и самого топора как ингредиентов «топорной» каши: «Ни в коем случае не варите топор, рукоятка которого покрыта лаком или краской. Если в воду опустите очищенную деревянную рукоять, получите ясеневый или березовый отвар (в зависимости от материала ручки) и некоторое

количество углеводов: в них превратится растительная клетчатка, содержащаяся в дереве. Это не вредно для организма, хотя вареный ясень вряд ли понравится на вкус. Если во время варки каши в кастрюлю поместить лезвие топора (не покрытое тефлоном), то вода приобретет неприятный металлический привкус, что, впрочем, тоже не принесет вреда организму, ведь некоторым больным специально назначают железосодержащие препараты» [38]. С точки зрения практической медицины, богатые железом продукты (говяжья печень, язык, рыба, гречневая крупа, бобовые, чернослив, абрикосы, гранаты и др.) действительно являются очень полезными, т. к. они способствуют повышению гемоглобина в крови [103].

Во «всемирной паутине» приводятся также «научные» рассуждения о «пищевых свойствах» разных видов топоров: «Некоторые не вполне сознательные кулинары полагают, что для более наваристого бульона лучше подходят топоры с деревянными ручками. Это ошибочное мнение. В дереве легко размножаются разные бактерии и насекомые, что сильно ухудшает его пищевые качества, а также грозит едокам отравлением. Лучшим топором для приготовления каши на данный момент является полностью металлический топор. Да, он требует немного более долгой термообработки, чем топор деревянный, но в итоге мы получим неповторимый по вкусу бульон, из которого с лёгкостью изготовим ту самую легендарную замечательную кашу» [95].

Содержание интернет-рецептов на тему «каша из топора» непременно включает словосочетания, формально соотносящиеся с конструкциями, типичными для кулинарных рецептов *выварить топор, варить топор, ставить топор в кастрюлю, топор предварительно помыть, погрузить топор в кипящую воду* и т. п. Сравн.: «Топор выварить в квасе, собрать утреннюю росу и вылить в небольшой горшочек. Довести до кипения, подсолить свежесжатой слезой и засыпать геркулес...» [111]; «Для приготовления наваристой каши из топора нам потребуются следующие ингредиенты: топор, вода, гречка, соль. В кастрюлю наливаем воду и доводим до кипения. Деревянным концом погружаем топор в кипящую воду и варим его пять минут. Подсаливаем по вкусу. Топор не вынимаем. Теперь добавляем гречку и варим её до готовности. Каша из топора готова. Помните: чем качественнее дерево, из которого сделана рукоятка топора, тем наваристее получится каша. Не разрешайте варить кашу из топора детям, чтобы они не поранились» [202].

Использование названного выше фразеологизма – *суп (каша) из топора* ‘о том, что приготовлено из случайно нашедшихся продуктов’ –

может быть проиллюстрировано многочисленными интернет-материалами, содержащими информацию не только о собственно каше как кушанье из сваренной крупы, но и о любом блюде, ингредиентами которого являются доступные, «подручные» продукты. Так, автор материала «“Каша из топора”, или когда в холодильнике пусто» (<http://www.chevy-niva.ru/viewtopic.php>) предлагает «поделиться «бюджетными» рецептами из минимального набора продуктов, которые обычно есть под рукой»; в материале «Рецепт для настоящих мужчин: армейская «каша из топора» в полевых условиях» (<http://timer.od.ua/?p=7134>) предлагается «из нескольких картофелин, банок тушенки и каши приготовить нечто, чем можно накормить целую ораву голодных ртов»; посетительница одного из форумов рассказывает, что свой ужин назвала «каша из топора», потому что она его «слепила из того, что было»: мясо, картофельное пюре, лук, помидоры, сметана (<http://vkusnee.net/old/f/index.php>). Понятию «каша из топора» вполне соответствуют национальные блюда других стран. Так, испанское национальное блюдо *олья подрига* готовится из продуктов, «наскребенных по сусекам»: рыбы, морепродуктов, говяжьих котлет и колбасок; по своей сути пицца, рецептов которой существует огромное множество, – также является «блюдом из топора», поскольку «изначально как тесто для пиццы, так и начинка делались из того, что итальянской домохозяйке удалось наскрести по сусекам» [24].

Кроме значения – ‘о том, что приготовлено из случайно нашедшихся продуктов’, – фразеологизм *каша из топора*, встречающийся в интернет-материалах, реализует и некоторые другие оттенки «кулинарной» семантики:

– ‘блюда быстрого приготовления’: «Это блюдо (вермишелевая каша) частенько выручает по вечерам, когда надо быстро приготовить ужин (<http://www.edimsovkusom.com/index>); «Окрошка готовится быстро, продукты просто не успеют испортиться в самую жаркую погоду; это своего рода суп-салат, в который вы можете добавлять всё, что вашей душе угодно»; «Ветчина с сырным соусом с картофелем: блюдо быстро готовится и получается нежное на вкус»;

– ‘блюда для неопытных кулинаров: молодых домохозяек, студентов, холостяков’; сравн. названия материалов: «В помощь начинающим хозяйкам. Каша из топора» (рецепты приготовления «каши-рассыпухи» и «каши-размазни») (http://vkusno.ucoz.lv/blog/kasha_iz_topora/2010-06-29); «Каша из топора, или кулинарные рецепты для студентов» (рецепты приготовления салатов, яичницы, макарон по-флотски) (<http://www.univer.by/kasha-iz-topora>); «Каша из топора в помощь холостяку» (рецепт приготовления супа) (<http://www.disput.az/index.php>;

– ‘блюда, приготовленные в ситуации финансового кризиса’: «Финансовый кризис: варим кашу из топора» (<http://www.wmj.ru/eda/vkusnye-stati>); «Как экономить в кризис? Каша из топора» (<http://shkolazhizni.ru/archive>);

– ‘здоровая, полезная пища’: «Каша является полезным продуктом для поддержания здоровья, а также оказываются полезным помощником при попытках похудения»; форум для женщин «Каша из топора, или самая полезная пища» (<http://woman.obovsem.com/index.php>);

– ‘экзотические блюда других народов’: «Каша из топора по-немецки» (телятина, запеченная в ароматном сене и политая соусом из альпийских цветов; к блюду предлагается водка из сена) (<http://www.dw-world.de/dw/article>); «Шведская каша из топора» (поджаренный хлеб с мелконарезанным сырым бычьим сердцем, приправленным костным мозгом из распиленной кости и местными травами) (<http://yandex.by/yandsearch?text>); «Хо-го, или каша из топора по-китайски» (тонко нарезанные овощи, мясо, грибы, морепродукты, которые опускаются в кипящий бульон палочками и сразу съедаются) (<http://www.myjulia.ru/article>).

Слово *топор* как смыслообразующий компонент устойчивого словосочетания *каша из топора* может становиться самостоятельным «осколком» интернет-материалов, созданных на основе классического сказочного сюжета. В таком случае это слово реализует переносные значения, содержащие имплицитную сему собирательности и соотносящиеся с основным мотивом – ‘совокупность недорогих, доступных по ценам продуктов, имеющих длительный срок хранения’; ‘продукты, всегда имеющиеся в распоряжении хозяев’. Сравн.: «Я вот что подумала: надо, наверное, определиться со списком продуктов, которые относятся к «топору». Это, наверное, что-то «долгоиграющее», что хранится практически у всех: крупы, сахар, соль, специи, это недорогие простые продукты, доступные в любом магазине» [112].

3 ТЕКСТООБРАЗУЮЩИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ

Явлению вычленения фразеологизма из текста можно противопоставить более редкую и фактически противоположную закономерность – «развертывание» фразеологической единицы до уровня текста, представляющего собой последовательность связанных между собой по смыслу предложений. Главной причиной текстообразующего потенциала фразеологизмов (как и пословиц) является их прецедентность, основанная на выразительности и высокой степени их употребления носителями языка.

3.1 *Допиться до чертиков*

Устойчивое словосочетание *допить до чертиков* ‘дойти до крайней степени опьянения’ [229, т. 4, с. 670] наполняется конкретным содержанием в рассказе А. П. Чехова «Беседа пьяного с трезвым чертом»: к персонажу этого произведения, достигнувшему высокой степени опьянения, приходит черт, с которым у него начинается непринужденное общение. Забавная, на первый взгляд, ситуация – спокойная, мирная беседа реального человека (напившегося «вдрызг» алкоголика) с фантастическим существом (чёртом) – настраивает читателя на развлекательное чтение. Но уже с первой строки своего рассказа автор ясно дает понять, что мы имеем дело со своеобразной раздвоенной личностью, вызывающей улыбку. Перед нами – пьяница, размышляющий о высоких материях: бывший чиновник интендантского управления Лахматов, выпивая шестнадцатую рюмку, размышляет о высоких материях – о равенстве, братстве и свободе (известно, что слова «Свобода, Равенство, Братство» являлись девизом Великой французской революции). Очевидно, что у человека, выпившего такой объём спиртного (к чему он, будучи хроническим алкоголиком, видимо, давно привык), нарушается адекватное восприятие действительности, и он перемещается в другую – иллюзорную, фантастическую – реальность. Именно вследствие этого перед Лахматовым, у которого временно изменилось психическое состояние, предстал черт: *Вдруг из-за лампы выглянул на него чёрт... Лахматов, увидев чёрта, несколько смутился, но потом, вспомнив, что зеленые черти имеют глупое обыкновение являться ко всем вообще подвыпившим людям, скоро успокоился.*

Чехов, будучи профессиональным врачом, словно ставит диагноз своему «пациенту», поскольку состояние напившегося «до чертиков» алкоголика имеет в медицине четкое терминологическое выражение: *белая горячка* – *Delirium tremens* (букв. *трясущееся помрачение*). Чеховский образ черта, возникающего как реакция на алкогольное опьянение, вполне соотносится с описаниями в современных работах по психиатрии: «Белая горячка характеризуется галлюцинациями и бредовыми идеями, которые отличаются конкретностью, образностью и эмоциональной насыщенностью; изменениями аффекта, который крайне разнообразен и включает попеременно страх, недоумение, юмор» [8].

В одном из эпизодов известной кинокомедии «Кавказская пленница» «товарищ Саахов» описывает «симптомы» в поведении главного героя таким образом, чтобы у врача не было сомнений относительно его психического здоровья: (*Понимаете, на почве алкоголизма у него появляются какие-то навязчивые идеи, какая-то украденная невеста. Он рвется все время кого-то спасти... Помутнение рассудка, честное слово!*), в результате чего врач делает уверенный вывод: «*Ясно: делириум тременс. Белая горячка*». Вполне уверен в психическом нездоровье поэта Ивана Бездомного профессор Стравинский, пытавшийся увязать неадекватные поступки молодого человека со склонностью его к выпивке и возникающими на этой почве галлюцинациями: «*Вот, доктор, – почему-то таинственным шепотом заговорил Рюхин, пугливо оглядываясь на Ивана Николаевича, – известный поэт Иван Бездомный... вот, видите ли... мы опасаемся, не белая ли горячка...*» – «*Сильно пил?*» – *сквозь зубы спросил доктор.* – «*Нет, выпивал, но не так, чтобы уж...*» – «*Тараканов, крыс, чертиков или шмыгающих собак не ловил?*» (М. Булгаков. Мастер и Маргарита).

В завязке чеховского рассказа также уделяется внимание описанию внешности второго главного персонажа – черта, неожиданно (и в то же время закономерно) возникшего перед пьяным Лахматыным. Если сведения о внешности человека в этом тексте практически отсутствуют, то представление внешнего вида черта не лишено забавных подробностей, причем это описание рассчитано как на женское, так и на мужское восприятие.

Вначале автор доверительно обращается к читательницам, по-мужски успокаивая их и задавая одновременно вопрос, на который нелегко ответить: *Но не пугайтесь, читательница. Вы знаете, что такое чёрт?* Тонкий чеховский юмор, учитывающий внимание женщин к деталям, включающий к тому же явную энантиосемию, а также аллюзии образов мужа-рогоносца и щеголя-франта, представлен

далее в следующем описании: *Это молодой человек приятной наружности, с черной, как сапоги, рожей и с красными выразительными глазами. На голове у него, хотя он и не женат, рожки... Прическа à la Капуль*. Что касается упомянутой прически на голове черта, то и эта деталь выполняет немаловажную роль в ироничном описании внешности демонического персонажа: мужская прическа с прямым пробором и волосами на лбу, названная в честь французского тенора Виктора Капуля, была популярна в России в конце XIX века среди малообразованной части населения – приказчиков и мелких купцов и ассоциировалась с образом щеголя и «дамского угодника».

Завершающий фрагмент описания внешности черта окончательно развенчивает представление о его «приятной наружности», он ориентирован на читателей-мужчин и отличается лаконичностью, почти «протокольной» точностью и отсутствием какого-либо ироничного подтекста: *Тело покрыто зеленой шерстью и пахнет псиной. Внизу спины болтается хвост, оканчивающийся стрелой... Вместо пальцев – когти, вместо ног – лошадиные копыта*.

В связи с приведенным описанием следует отметить, что, во-первых, чеховская трактовка внешности нечистика явно перекликается с описанием черта в гоголевской «Ночи перед Рождеством», которое так же не лишено иронической окраски: *Сзади у него висел хвост, такой острый и длинный, как тепереиные мундирные фалды; только разве по небольшим рожкам, торчавшим на голове, и что весь был не белее трубочиста, можно было догадаться, что он не немец и не губернский стряпчий, а просто черт*. Исследователи творчества раннего А. П. Чехова неоднократно обращали внимание не только на отдельные «переклички» с произведениями Н. В. Гоголя, но и на влияние на Чехова гоголевского мировоззрения в целом [55; 57; 61]. В создании ярких социально-психологических характеристик своих персонажей «Чехов опирался на опыт своих предшественников, и в первую очередь – Гоголя» [141, с. 479].

Во-вторых, чеховское описание внешнего вида черта в общих чертах вполне соотносится с традиционными сведениями на этот счет, отраженными в современных исследованиях по мифологии и этнолингвистике. Сравн.: «Обычно это зооантропоморфное создание с рогами на голове, козлиной бородкой, хвостом, с когтями на пальцах рук и копытами на ногах [22, с. 520]. По мнению Н. И. Толстого, смешанный зооморфно-антропоморфный облик черта является довольно поздним, что нашло отражение в изобразительном искусстве, «потому что сама форма этого искусства требовала каких-то внешних признаков, отличающих облик животного или человека от облика черта» [259, с. 264].

Основу рассматриваемого рассказа, который можно охарактеризовать как «сценку, похожую на стоп-кадр, мгновенную зарисовку с натуры» [110, с. 12], составляет диалог между пьяным Лахматовым и рассудительным чертом, вступившим в общение с бывшим чиновником, который (нельзя не отметить), несмотря на свое состояние, задает черту интересные вопросы «по существу». Средством создания юмора при этом служат не только какие-то частности, как, например, приведенный выше портрет черта, но и сам сюжет – невероятный и фантастический. Как отмечает Е. В. Сафонова, «в произведениях Чехова вызывают смех и сюжет, и характеры героев, и их портреты и речь» [219, с. 471]. Фантастика и реальность в этом рассказе поменялись местами: изрядно «перебравший» Лахматов попадает в «другое измерение», в запредельную реальность, а черт, явившийся Лахматову из потустороннего мира, оказывается в конкретном реальном пространстве – рядом с сидящим за столом бывшим интендантским чиновником.

Обменявшись обычными этикетными фразами, демонстрирующими взаимную вежливость и воспитанность (*С кем я имею честь говорить? Кто вы? – Я чёрт, или дьявол... Состою чиновником особых поручений при особе его превосходительства директора адской канцелярии г. Сатаны! – Слышал, слышал... Очень приятно. Садитесь! Не хотите ли водки? Очень рад...*), человек и черт переходят к самой беседе. Чем же интересен черт отставному коллежскому секретарю?

Лахматов задает черту ключевой вопрос, правдивый ответ на который позволяет в какой-то мере понять природу «верховного» нечистика: *А чем вы занимаетесь?* Обратим внимание на невербальную ответную реакцию черта: во-первых, он «skonфyзился», то есть смутился, что вполне понятно, поскольку «черт – это принципиальный противник всего благого, это чистое воплощение зла; другие стихийные боги (леший и водяной) могут делать зло, но могут и не делать, а черт не может – такова уж его натура» [29, с. 128]. Далее собеседник Лахматова продолжил: *«Собственно говоря, занятий у меня определенных нет»*, – ответил он, в смущении кашляя и сморкаясь в «Ребус». Эта деталь – использование чертом вместо носового платка журнала «Ребус» (популярный еженедельный журнал, пропагандировавший спиритизм и нематериалистическое мировоззрение) – также, как можно предположить, была немаловажной для писателя, явно не разделявшего представленные в «Ребусе» идеи.

В произнесенной чертом тираде отчетливо выделяется два временных плана – то, что было «прежде» и то, что есть «сейчас»:

Прежде, действительно, у нас было занятие... Мы людей искушали... совращали их с пути добра на стезю зла... Теперь же это занятие, между нами говоря, и плевка не стоит... Пути добра нет уже, не с чего совращать. Выходит, такими образом, что ситуация, которая была ранее, в наибольшей мере соответствовала основной функции черта: поскольку раньше было много праведных, порядочных людей, у чертей соответственно было много работы по их совращению «с пути добра на стезю зла». Сейчас же, по словам нечистика, эта основная деятельность чертей потеряла всякий смысл, поскольку «пути добра нет уже».

Деятельность чертей, по словам словоохотливого собеседника Лахматова, в конце XIX века затруднена еще и в силу того, что люди значительно изменились не в лучшую сторону: *И к тому же люди стали хитрее нас... Извольте-ка вы искусить человека, когда он в университете все науки кончил, огонь, воду и медные трубы прошел! Как я могу учить вас украсть рубль, ежели вы уже без моей помощи тысячи цапнули?* Обратим внимание на употребление в данном контексте фразеологизма *пройти огонь, воду и медные трубы* ‘испытать, перенести в жизни многое, побывать в различных трудных положениях, переделках’ [284, с. 363] и в особенности на последнюю фразу *вы уже без моей помощи тысячи цапнули*, в которой содержится скрытый намек на прежнюю деятельность Лахматова. Статус главного героя определен в первой строке рассказа: мы узнаём, что он находится не у дел, поскольку является «бывшим» и «отставным». Коллежский секретарь – гражданский чин, который ко времени написания рассказа (1886 год) соответствовал армейскому чину поручика и мог занимать в конце XIX века невысокую, но все же руководящую должность. Должность Лахматова – «бывший чиновник интендантского управления», указывает на то, что до ухода в отставку он являлся *интендантом*, то есть лицом, занимавшимся снабжением армии вещевым, денежным и провиантским довольствием. При этом есть все основания считать, что будучи причастным к интендантской сфере, Лахматов основательно «погрел руки» на снабжении армии всем необходимым и в результате, по замечанию черта, «тысячи цапнул». В финальной части рассказа черт снова намекает на прежнюю «деятельность» Лахматова – экс-интенданта, который неоднократно «хапал»: *Спасибо людям, научили нас взятки брать, а то бы давно уже мы переколели... Только и живем доходами... Поставляешь грешникам провизию, ну и... хапнешь...*

Перечисляя более «безобидные» функции чертей (*искушаем классных дам, подталкиваем юнцов стихи писать, заставляем пьяных*

купцов бить зеркала), нечистик вновь возвращается к выше упомянутому журналу (*Многие из нас сотрудничают в «Ребусе»*), что опять-таки указывает на неприязнь Чехова к изданию, ориентированному на мистику, предсказания, шарады и «заумные» ребусы.

Черт также десакрализирует своего «начальника» – верховного нечистика Сатану и явно иронизирует над ним: *Сатана постарел, ездит всё на Цукки смотреть, не до отчетности ему теперь...* Вирджиния Цукки, вызывающая, по словам черта, интерес у самого Сатаны – итальянская балерина и прима-балерина Императорского Мариинского театра в 1885–1888 годах, отличавшаяся виртуозной техникой исполнения и оказавшая большое влияние на становление русского балета. Вместе с тем, Вирджиния Цукки, по воспоминаниям современников, отличалась эпатажным поведением: «Вирджиния не стеснялась появляться на сцене взлохмаченной, не стеснялась устроить на публике скандал, да и из фляжечки могла пригубить на виду у всех» [81].

Если начальная часть откровений чёрта имеет в основном познавательно-развлекательный характер, то в заключение нечистик делает совершенно обескураживающее признание, имеющее философско-этическое измерение. Говоря об изменениях, происшедших в деятельности чертей под влиянием изменившихся не в их пользу обстоятельств, незваный гость неожиданно заявляет: *Есть даже такие, которые бросили ад и поступили в люди... Эти отставные черти, поступившие в люди, женились на богатых купчихах и отлично теперь живут. Одни из них занимаются адвокатурой, другие издаются газеты, вообще очень дельные и уважаемые люди!*

В приведенном фрагменте нельзя не обратить внимание на конструкцию *которые* (черти. – В. К.) *бросили ад и поступили в люди*: можно *поступить в ученики, в школу, в университет*, но как можно *поступить в люди*? Но если черти могут легко «поступить в люди», то есть стать людьми, приобрести статус человека и более того – не только успешно жениться на богатых невестах, но и стать «дельными и уважаемыми людьми», значит, грань между нечистой силой и людьми, подавляющее большинство которых является христианами, зыбка и условна? Несложно в таком случае допустить и возможность обратного явления, при котором *люди «поступают» в чертей*. В таком случае, что есть Добро и что есть Зло? Представляется, что именно этот вопрос – о сущности и взаимоотношении добра и зла – уже тогда, в начальном периоде творчества, беспокоил молодого писателя, задумывавшегося об устройстве и недостатках современного ему общества.

Совершенно справедливо утверждение, согласно которому «добро обладает божественной сущностью, зло имеет противоположную сущность и реализуется в мире через насилие» [60, с. 17], однако при этом закономерно возникает вопрос: каким образом разграничить эти две важнейшие этические категории? Уместно в связи со сказанным вспомнить слова молитвы, с которой иудейский царь Соломон обратился к Богу: «Даруй же рабу Твоему сердце разумное, чтобы судить народ Твой и различать, что́ добро и что́ зло» (3 Цар. 3:9). В сфере народной духовной культуры «природные языческие божества наделялись амбивалентными функциями: сравн. о.-сл. *Бог* как первоначальное обозначение существа, наделяющего долей, богатством и пол. *boginka* ‘злой дух, вредящий роженице и младенцу’ Амбивалентными свойствами наделялись также «чистые» и «нечистые» животные. «Оптимистический» вариант такого двойственного отношения к добру и злу отражен в русской поговорке *Нет худа без добра*» [75, с. 99]. Эпиграфом к роману М. А. Булгакова «мастер и Маргарита» послужила цитата из «Фауста» Иоганна Гёте: «*Я часть той силы, что вечно хочет зла, но вечно совершает благо*». Булгаковский Воланд – сатана, воплощение зла, «которое необходимо для существования добра и вечной справедливости на земле (Что бы делало твоё добро, если бы не существовало зла?)».

Построенное на занимательном сюжете произведение А. П. Чехова «Беседа пьяного с трезвым чертом», прочитываемое в течение двух – трех минут, наделено глубоким внутренним содержанием. В небольшое текстовое пространство великий русский писатель смог включить значительное количество актуальных как для его времени, так и для сегодняшних дней вопросов: Каковы моральные запросы современников? В какой мере поступки людей соотносимы с добром и злом? Что́ есть добро и зло и каковы критерии их разграничения? На эти и другие «вечные» вопросы гениальный писатель не дает ответа: главное для него – поставить их перед обществом в надежде на то, что его современники и потомки смогут на них ответить.

3.2 Мыши кота погребают

Происхождение выражения *Мыши кота погребают*, зафиксированного в словаре М. И. Михельсона «Ходячие и меткие слова» (СПб, 1896) со значением, ‘плач ханжи; притворная печаль’ [153, с. 218], однозначно связывается с лубочной картинкой «Мыши кота хоронят

(погребают)», возникновение которой относят к началу XVIII века. Эта картинка в свое время была весьма популярным предметом интерьера, о чем можно судить по следующему фрагменту повести А. С. Пушкина «Капитанская дочка» (первое знакомство Гринёва с домом Мироновых): *Я вошел в чистенькую комнатку, убранную по-старинному. В углу стоял шкаф с посудой; на стене висел диплом офицерский за стеклом и в рамке; около него красовались лубочные картинки, представляющие взятие Кистрина и Очакова, также выбор невесты и **погребение кота***. Аналогично (едва ли не «с оглядкой» на пушкинский текст) этот атрибут внутреннего убранства комнаты упоминается и в историческом романе И. М. Лажечникова «Ледяной дом»: *Чрез лабиринт коридоров вошли они в чистую комнату со сводами. Постель, напыщенная и вздутая, как толстая купчиха, с двумя пирамидами подушек, китайский фарфор в шкапе за стеклом, картина великого мастера в золотой раме, и рядом с нею лубочные эстампы с изображением, как **мыши кота погребают***.

Современным исследователям известны четыре редакции гравюры, на которой кота, лежащего на спине со связанными лапами на санях (на телеге), везут хоронить мыши. Над котом в более поздних редакциях лубка (рисунок 5) имеется надпись: *Кот Казанский, а ум Астраханский, разум Сибирский*. Изображения мышей, число которых в разных вариантах картины колеблется от 21 до 66, сопровождаются забавными надписями, изобилующими разговорно-сниженной лексикой: *Знатныя подпольныя мыши крыночныя блудницы напоследок коту послужили на чухонския дроги, связав лапы, положили, хотят печаль утолить, а кота в говённой яме утопить; На дорогах сидит кучер из навозныя кучи; Искусная мышка из Немецкой лавки, взявши свирель в лапки, умильно играет, кота проклиная; Деревенская мышь Сарпа в свирелку играет, а ладу не знает; Мышь из Рязани в синем сарафане, идучи так горько плачет, а сама в присядку скачет; Мышь несет склянницу вина, а другая закуску полтора блина; Мышь заткнула за пояс тряпицу, а сама поигрывает в скрипицу; Мышь курбата несёт лопаты яму копати; Коломенска мышь гонком на санях везет рогожи коту на саван; Мышь пищит, пироги тащит; Мышь Цыганка несет покрыть кота циновку; Мышь Барабошка несет рогожку; Мышь с Арбата очень горбата, велит собрать тарелки и подносить горелки; Мышонок ушибено рыло несет жареной рыбы; Мышь палёна несет ядро калёно пиво разогревать; Мышь идёт невесела объелась киселя и др. [100].*



Рисунок 5 – Лубочная картинка «Мыши кота погребают»

Приведенные сведения указывают на пародийно-шуточное содержание лубка: сопровождающие «похоронную процессию» мыши выражают скорбь лишь внешне и потому фальшиво; внутренне же они, естественно, торжествуют, участвуя в погребении своего извечного врага. Закономерно поэтому, что паремия *Мыши кота погребают* трактуется как ‘плач ханжи; притворная печаль’.

Очевидный карнавальный, сатирический характер лубочной картинки «Мыши кота погребают» изначально дал основание историкам русской культуры и художественным критикам XIX века (И. М. Снегиреву, Д. А. Ровинскому, В. В. Стасову и др.) характеризовать ее как пародийное изображение похорон Петра Первого, как реакцию противников петровских реформ на преобразовательскую деятельность первого российского императора. Так, В. В. Стасов полагал, что гравюра представляет собой «обвинительный акт против Петра I, обвинительный акт его деяний государственных и исторических» и что нет «никакой возможности сомневаться в том, что настоящая картинка – политическая карикатура на Петра Великого» [240, с. 423].

Обосновывая свое несогласие с этой точкой зрения, М. А. Алексеева подчеркивает прежде всего древность и «интернациональный» характер мотива противостояния кота и мышей: «Тема «Кот и мыши» – одна из самых древних и распространенных в животном эпосе. Одна из ее трансформаций – «Война мышей и кошек» – известна в рисунках на египетском папирусе XIV в. до н. э., в византийской

драме середины XII в., в европейском искусстве XII—XVIII вв.» [5, с. 65]. Важно при этом учитывать, что для петровской эпохи (как и для русской культуры XVIII века в целом) было характерно обращение к пародийности и шутовству: «Великий преобразователь России, поборник наук, просвещения и светского искусства в своих смеховых затеях во многом оставался на позициях средневековья. Приемы глумливой сатиры, кощунного веселья, шутовской пародии, получившие распространение в русской культуре XVII в., продолжают жить в петровское время. Рядом с ассамблеями на западноевропейский «манир» разыгрываются шутовские свадьбы, буйные процессии проносятся по улицам, ряженые и скоморохи вместе с царем разъезжают в санях, запряженных свиньями, козами, медведями, разыгрываются сцены, отзвуки которых предстают перед нами в картинках «Коза и медведь», «Фарнос на свинье», «Баба-яга и крокодил» и других» [5, с. 75]. Далее исследователь делает закономерный вывод о естественной, органичной связи рассматриваемого лубочного сюжета со смеховой культурой России того времени: «Среда, где родилась и жила смехотворная притча о погребении кота мышами, не имеет ничего общего ни с идеологией раскольников, ни с легендой о Петре-антихристе. Мир потешных картинок конца XVII – начала XVIII в. близок миру забавных пословиц и присловиц, миру баснословия и глумления, пародии и фарса. Характер их смеха, балагурного с оттенком непристойности, смеха-несоответствия отвечает внутренней природе русской смеховой культуры и русского народного искусства, надолго сохранившего философские и эстетические связи со средневековьем» [5, с. 79].

Выражение *Мыши кота погребают*, по данным портала «Уроки русского онлайн», употребляется также в значении ‘о картине дурной работы’ [274], что косвенно может указывать на негативное отношение дореволюционных российских властей и церкви к содержанию рассматриваемой лубочной картинке, в которой продолжали видеть скрытый намек на похороны Петра I. Сравн. при этом следующий контекст, в котором обыгрывается фразеологизм *игра в кошки-мышки*: *А мне иначе поступить нельзя, тут ведь не игра в мышки и кошки, – сказал я громко. К. оглянулся и злобно и иронически сказал: – Смотрите, плохая игра мышам с большим котом. – Не всегда: каковы ведь мыши, Артемий Матвеевич. А я так думаю, что недаром же на Руси существует картина, как «мыши кота хоронят». – Да, она запрещена законом. – Только не общим Российской империи, а полицейскими мироедами из своих видов и выгод* (А. А. Черкасов. Кара. 1883–1887).

Между тем и сама «крамольная» лубочная картинка, и ее название с течением времени стали своеобразным стимулом для создания пародийных текстов, главными героями которых являются мыши, пытающиеся свести счеты с притворившимся мертвым котом. В итоге «мертвец» оживает и расправляется с мышами.

В 1832 году В. А. Жуковский написал стихотворение «Война мышей и лягушек», составной частью которого является рассказанная мышонком отдельная история о мышах и сибирском коте Федоте Мурлыке. Хитрый кот притворился мертвым, в чем мыши сами смогли убедиться (обратим внимание на то, что шуточный текст выдержан поэтом в гекзаметре):

*Не разведавши дела порядком,
Вздумали мы кота погребать <...>
Все изготовив, отправились мы на поминки к Мурлыке;
Вылезло множество нас из подполья; глядим мы, и вправду
Кот Мурлыка на ветчинне висит на бревне, и повешен
За ноги, мордую вниз; оскалены зубы; как палка,
Вытянут весь; и спина, и хвост, и передние лапы
Словно как мерзлые; оба глаза глядят не моргая.
Все запищали мы хором: «Повешен Мурлыка, повешен
Кот окаянный. Довольно ты, кот, погулял; погуляем
И мы».*

Не прислушавшись к предупреждениям старой мыши Степаниды, мыши, усевшись рядом с котом, слушали издевательское «нагробное слово», с которым выступал, «на Мурлыкино пузо влезши», подпольный поэт Клим. Внезапно очнувшийся Мурлыка быстро расправился с потерявшими бдительность мышами:

*Мы – бежать... Куда ты! Пошла ужасная травля.
Двадцать из нас осталось на месте; а раненых втрое
Более было. Тот воротился с ободраным пузом,
Тот без уха, другой – с отъеденной мордой; иному
Хвост был оторван; у многих так страшно искусаны были
Спины, что шкурки мотались, как тряпки; царицу Прасковью
Чуть успели в нору уволочь за задние лапки.*

В 1910 году в Москве, в издательстве И. Кнебеля вышла книга В. А. Жуковского «Как мыши кота хоронили» (рисунки 6), где был представлен тот же текст, но расположенный в прозаической форме: ... Все изготовив, отправились мы на поминки к Мурлыке; вылезло множество нас из подполья; глядим мы, и вправду кот Мурлыка на ветчинне висит на бревне, и повешен за ноги, мордую вниз...



Рисунок 6 – Иллюстрация Г. Нарбута к сказке В. А. Жуковского

Сказочный сюжет в изложении В. А. Жуковского (образ притворившегося мертвым кота) нашел воплощение в российской политической сатире начала XX века. Речь идет о рисунке, сделанном соратником и учеником В. И. Ленина П. Н. Лепешинским в 1903 году после публикации Мартовым – одним из лидеров меньшевиков – статьи «Вместо надгробного слова», в которой он давал негативную оценку работе Ленина «Шаг вперед, два шага назад» (рисунок 7). Карикатура сопровождается следующими комментариями самого автора: «На первой части рисунка изображен Ленин с туловищем кота, повисшего на собственной лапке. Вокруг рассыпаны радостно взволнованные мыши (с головами Мартова, Троцкого, Дана, Старовера, Аксельрода, Веры Засулич, Инны Смидович), а во главе их премудрая крыса Онуфрий – Плеханов, появившийся на торжество и сидящий в окне». Во второй части карикатуры – «Лежащий на полу «труп» кота. Вокруг него – оргия шумного ликования. Плеханов с Троцким, обхвативши друг друга лапками, откалывают канкан под игру Дана в дудку. Мартов с «Надгробным словом» расположился на брюхе у кота». В третьей – финальной – части наступает трагическая для грызунов развязка: «Но только успел Мартов последнее слово промолвить, как вдруг наш покойник очнулся. Мы брысь – врассыпную... Куда ты! Пошла тут ужасная травля. Тот бойкий мышонок, что с крысою старой откалывал вместе канкан, домой без хвоста

воротился. Несчастливая ж крыса Онуфрий свой хвост прищемил. Его ж закадычный приятель успел прошептать лишь «Я это предвидел» и тут же свой дух испустил» [139, с. 198–200].



Рисунок 7 – Карикатура П. Н. Лепешинского по мотивам сказки В. А. Жуковского

В стихотворении Н. Заболоцкого «Как мыши с котом воевали» события развиваются по несколько иному сценарию: «целый отряд, сто пятнадцать мышиных солдат» пошли войной на кота, который притворился мертвым: *Прибежали на кухню мыши, / Смотрят – а кот не дышит, / Глаза у кота закатились, / Уши у кота опустились. / Что случилось с котом? Собрались мыши кругом, / Глядят на кота, глазеют, / А тронуть кота не смеют.* Решив, что «разбойник окочурился», мыши, забравшись к коту на брюхо, развеселились, но неожиданно вскочивший кот расправился с мышами.

Таково же содержание стихотворения О. Андреева «Как мыши кота хоронили»: состарившегося кота Ваську, который почти двадцать лет ловил мышей и крыс, хозяин выгнал из дому, и обиженный кот решает умереть в отместку за человеческую неблагодарность: *Наконец решил: «Помру! / Хоть и жалко самому. / Пусть увидят эти мыши, / Что скончался враг их рыжий. / Может быть, тогда смелей / Станет жить им у людей. / Это будет людям месть. / Я помру той мести в честь!»* И, придумав этот номер, / Васька лёг

*и вправду помер. Мыши решили похоронить кота, для чего его при-
тащили в «гробовозе» на кладбище и приготовились сбросить в вы-
рытую могилу, но в этот момент кот ожил и расправился с мышами
и крысами: Будто и не помирал, / Васька встал... и начал бал! / Мы-
ши падают рядами, / Крысы валятся снопами; / Точно демон, этот
кот / Бьёт налево, вправо бьёт, / И в могилу эту саму / Всех скидав,
наполнил яму! / Так из плена нищеты / В мир достатка и мечты /
Вырвался / Василий-кот / И доныне в нём живёт [7].*

Еще один вариант рассматриваемого сюжета представлен в сти-
хотворении А. Тагорцевой «Как мыши кота хоронили», где мыши,
увидев спящего кота, решили, что он умер и его поэтому нужно похо-
ронить: *Кот уснул, сложивши лапы... / Мыши вылезли из шкафа, /
Робко сделали обход / И смекнули: «Умер кот!»* Обвязав веревками
спящего кота, мыши потащили его к двери (в определенной мере, эта
ситуация соотносится с лубочной картинкой «Мыши кота погреба-
ют»), но проснувшийся кот безжалостно расправляется с мышами.

Приведенный материал дает наглядное представление о проис-
хождении опирающейся на популярный сюжет и культурную
традицию паремии *Мыши кота хоронят*, которая, в свою очередь,
выступает в качестве «производящей базы» для текстов разного типа.

4 ВИЗУАЛИЗАЦИЯ КАК СПОСОБ ВЫРАЖЕНИЯ ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ И ПАРЕМИЙ

Внутренняя форма многих фразеологизмов и паремий выявляется благодаря визуализации, то есть наглядному представлению фразеологического образа – изображения, рисунка, дающего представление о «дофразеологическом» состоянии того или иного устойчивого словосочетания. Как правило, такие рисунки, вызывающие смеховую реакцию, имеют характер шаржа, своеобразного «прикола», поскольку их содержание входит в противоречие с целостной семантикой фразеологизмов.

Такой прием – наглядного (рисуночного) «обнажения» внутренней формы фразеологизмов – нередко используется в практике преподавания русского языка как иностранного. Особый эффект достигается в том случае, когда одновременно с буквальным восприятием фразеологизма (точнее, его прототипа – свободного словосочетания) имеется возможность представления переносно-образного, оценочного значения.

Визуальному представлению фразеологизмов и пословиц посвящены многие русские лубочные картинки, или лубки, которые отличаются простотой и доступностью образов, текстовой лаконичностью и яркостью красок. Лубочные картинки занимали важное место в русской культуре на протяжении XVIII – начала XX веков. Для страны, значительная часть населения которой была неграмотной, яркие, выразительные картинки в доступной и образной форме выражали самую разнообразную информацию. Смеховой эффект в этом случае обеспечивался за счет одновременного употребления фразеологизма (в тексте) и его прототипа – омонимичного свободного словосочетания, достаточно легко «восстанавливаемого» из ситуации, представленной на рисунке. Использование в лубках устойчивых словосочетаний, несомненно, значительно повышало эстетическую и познавательную значимость народных картин, поясняя и дополняя их содержание.

Немалый интерес в данном случае представляет рассмотрение русских дореволюционных сатирических лубочных картин, которые отражали военную действительность, «уравновешивая» тем самым своим позитивным смеховым «потенциалом» негативные последствия военных событий. Разумеется, «военные» лубки, в отличие от картинок мирного времени, имели не только развлекательное и «наглядно-образовательное», но и воспитательно-патриотическое

значение, формируя у людей чувство гордости за свою страну и ее защитников. «Сатирические лубки (так называемые «балагурники») во время войны пользовались огромной популярностью у народа. Для них характерно высмеивание противника (причем как первых лиц вражеского государства, так и простых солдат) и превознесение, героизация собственных воинов. В этих картинках русский солдат неизменно представлен могучим богатырем, всегда находчивым, не теряющим бодрости духа, способным «повалить врага насмешкой». На его фоне гротескно маленькие противники (неважно, кто: турки, немцы или японцы) изображались слабыми, карикатурными, не представляющими никакой опасности для «непобедимой» российской армии» [160, с. 30]. Высоко оценивалась в свое время деятельность русских авангардистов, являвшихся авторами лубочных картинок периода Первой мировой войны: «Футуристы как могли нарисовали (с некоторым бахвальством, впрочем, вполне добродушным) ряд картин из театра военных действий. Веселые глупости и преувеличения в духе народных сказок и курьезная примитивность рисунка веселят, а подписи сосем хороши» [144, с. 17].

Так, в центре лубочной картинки «Наполеонова слава» (рисунок 8) изображена держащая в руке оливковую ветвь женская фигура – символ славы Наполеона, с лица которой русский солдат своим штыком решительно срывает миловидную маску, под которой открывается страшная личина дьявола. Изобличают славу Наполеона и другие типично русские персонажи: *Попалась в просак! Русский солдат штыком снял с нее маску, казак нагайкою все венцы ее лавровые охлестал, а Вавила Мороз и громкую трубу ее заткнул снегом!* Сравн.: *срывать маску* ‘обнаруживать, показывать истинную сущность, настоящее лицо; разоблачать’ [284, с. 450].



Рисунок 7 – Лубок «Наполеонова слава»

На рисунке 9 сидящий на императорском троне Наполеон, демонстрируя приближенным свой огромный крючковатый нос, рассказывает о неприятной для него ситуации: *Вот какой нос приставили мне русские! Не знаю, как мне с ним показаться парижской публике! Нет ли средств укоротить его?* Сравн.: *приставить нос 'обмануть, одурачить, провести кого-либо'* [158, с. 448].



Рисунок 9 – Лубок «Наполеон в Париже»

Значение фразеологизма *плясать под дудку* 'поступать, вести себя так, как угодно кому-либо; безоговорочно подчиняться кому-либо, выполнять чью-либо волю' [284, с. 325] наглядно иллюстрируется лубочным рисунком 10, на котором изображен танцующий вприсядку под игру на дуде Наполеон, принуждаемый русскими: один из них держит в руках плетень, а другой – играет на дуде. Лубок сопровождается текстом в стихах: *Не удалось тебе нас переладить на свою погудку – / Попляши же, басурман, под нашу дудку.*



Рисунок 10 – Лубок «Пляска Наполеона»

Иную направленность обнаруживает лубок *Страшен враг, но милостив Бог* (рисунок 11), иллюстрирующий события Русско-японской войны. Герой лубка – бегущий русский мужик, легко перепрыгивающий через пролив Лаперуза с острова Сахалин (то есть с территории России) на японский остров Хоккайдо. В правой руке этого персонажа, а также за его рукавицей, за поясом и за голенищем сапога помещены маленькие и беспомощные фигурки врагов – японцев, спасающихся от него бегством. Текст в нижней части картинки (монолог бегущего мужика, символизирующего победоносную мощь России) насыщен угрозами и оскорбительными по отношению к японцам словами: *Куда бежишь, желтолицый? Места хватит всем за рукавицей! Не гляди, что подпоясан кушаком, а как хвачу мужицким кулаком – забудешь, косоглазый, воевать и ночью нападать!.. Вишь, поганый, расхотелся, знать, у янки научился брандерской науке!.. Старые, брат, штуки! Дай ему, лешему, Корею! Подставляй-ка свою шею. Коль ты не в меру пылок, я насыплю в затылок, курносый дурачище... Не то – засуну за голенище! Не тревожсь матушку-Русь: русский ведь тоже не трус!.. Постойм за себя!*



Рисунок 11 – Лубок «Страшен враг, но милостив Бог»

В данном тексте употреблены устаревшие фразеологизмы *насыпать в затылок* (сравн. его современный эквивалент *намять шею (холку)* ‘побить, избить, отколотить кого-либо’ [284, с. 266]), а также *засунуть за голенище*. Очевидно, что использование именно этого довольно грубого оборота в данном случае вполне оправданно с учетом общей «сниженности» и рисунка, и текста, в то время как более употребительный «приличный» фразеологизм *заткнуть за пояс* ‘превзойти кого-либо в чем-то’ [284, с. 171] был бы здесь менее уместным.

Лубочная (рисунок 12) визуализирует фразеологизм *сесть в калошу* ‘оказаться в нелепом, смешном положении; потерпеть неудачу’: на рисунке изображен кайзер Германии Вильгельм, садящийся в калошу, где уже находится австрийский император Франц Иосиф. Сатирическое воздействие лубка усиливается содержанием расположенного в верхней части картинки стихотворного текста, завершающегося словами *И теперь, как он ни рвется, / А в калошу сесть придется. / Ведь его союзник смелый – Франц-Иосиф переспелый – / В ней давно уже сидит, / И Вильгельм туда ж летит. / Худо было – будет плоше – завершать союз в калоше.*



Рисунок 12 – Лубок «Кайзер в калоше»

В текстах некоторых лубочных картинок военной тематики фразеологизм «в чистом виде» может отсутствовать, но он легко «восстанавливается», поскольку, с одной стороны, в лубочном тексте используется смыслообразующий компонент фразеологизма, а во-вторых, сам рисунок отчетливо «подсказывает» то или иное устойчивое словосочетание.

Таков шуточный лубочный рисунок 13 и его название – «Наполеон у русских в бане», которые однозначно соотносятся с фразеологизмом, отражающим популярную русскую реалию – *задать баню* ‘жестоко побить, поколотить кого-либо’ [284, с. 162]. Лубок сопровождается текстом-полилогом, в котором используются оценочные слова и фразеологизмы, соответствующие изображенной ситуации:

«Наполеон: Эдакого мученья я сроду не терпел! Меня скоблят и жают, как в аду...; Ратник: Отдувайся, коли сам полез в русскую баню, попотей хорошенько, а мы не устанем поддавать пару!; Солдат: Натрем тебе и затылок, и спину, и бока. Будешь помнить легкую нашу руку; Казак: Побреем тебя, погладим, молодцом поставим». Сравн. *поддать пару* ‘проявить бóльшую настойчивость; увеличить усилия’; *баня* ‘о строгом наказании’; *кровавая баня* ‘о массовом расстреле, убийстве людей’ [30, с. 58].



Рисунок 13 – Лубок «Наполеон у русских в бане»

Такое же не прямое, опосредованное указание на использование фразеологизма содержит лубок (рисунок 14), иллюстрирующий устойчивое словосочетание *играть в бирюльки* ‘заниматься пустяками’ [284, с. 179] благодаря употреблению в тексте смыслообразующего слова-компонента: *Русский ратник, домой возвращаясь, для курьёзу ребятишкам бирюлек принес*. В центре лубка изображен возвращающийся с войны русский крестьянин, несущий на винтовке маленькие фигурки своих врагов – поверженных французских солдат. Слово *бирюльки*, таким образом, отождествлено в этом случае со словосочетанием *вражеские солдаты*, что не может не расцениваться как открытое унижение противника. Суть игры в бирюльки заключалась в том, что «из беспорядочно разбросанных бирюлек (крошечных вещичек: топориков, лопаток, рюмочек, бочонков, корзиночек и т. п.) нужно было вытащить маленьким крючком одну за другой бирюльки, но так, чтобы не задеть остальные» [284, с. 179].



Рисунок 14 – Лубок «Русский ратник с бирюльками»

Рисунок 15, автором которого является Казимир Малевич, а автором текста (*Шел австриец в Радзивилы, / Да попал на бабьи вилы*) – Владимир Маяковский, в не прямой форме визуализирует фразеологизмы, относящиеся к числу жаргонных и включающие в свой состав слово-компонент *вилы*: *вилы в бок* ‘сложная, безвыходная ситуация’; *сесть на вилы* ‘попасться с поличным, подвергнуться аресту’; *поставить вилы* кому ‘нанести кому-либо колотое ранение’ [158, с. 88].



Рисунок 15 – Лубок «Австриец на бабьих вилах»

Лубочная картинка (рисунок 16) визуализирует фразеологизм *волк в овечьей шкуре* ‘человек, прикрывающий свои дурные намерения, действия маской добродетели; лицемер’ [284, с. 76]: это «подсказывается» как самим рисунком, так и текстом, в котором используются

компоненты *овечки* и *зверь*. На лубке изображен русский старик-крестьянин, который, держа в руках волка с головой Наполеона, излеченного им из военного мундира – аналога овечьей шкуры, успокаивающе-назидательно обращается к разбегающимся в разные стороны французским офицерам: *Радуйтесь, пастухи добрые! Уже вы больше не потерпите недочету в ваших овечках: зверь обнаружен.*



Рисунок 16 – Лубок «Волк в овечьей шкуре»

В пределах лубочной картинки фразеологизм может «развертываться» в более сложную конструкцию, обогащая свою образную основу. Показателен в этом отношении лубок «Посидим у моря, подождем погоды» (рисунок 17), визуализирующий фразеологизм *ждать у моря погоды* ‘рассчитывать на что-либо неопределённое, не предпринимая никаких действий, усилий, оставаясь пассивным’. На картинке изображен сидящий на берегу моря добродушно улыбающийся огромный русский казак, облокотившийся на ствол такой же огромной пушки. В иронично-пренебрежительной манере, насмешливо улыбаясь, он обращается к японцу и к стоящим за ним «заморским покровителям», используя при этом негативно-оценочную лексику: *Вишь, какие странные уроды виднеются из-за японской спины, должно быть, это – опекуны? Заморские покровители! Покурить, господа, не хотите ли нашей русской махорочки, что виднеется на горочке? А это – тебе, японец, игрушка – наша российская пушка! Ну скорей, что ль, начинай, к нам на сушу вылезай! Сойдемся, брат, по чести; а все-таки я посижу на этом месте. Докажу желтолицым врагам, что Бог на помощь нам – заступником!*



Рисунок 17 – Лубок «Посидим у моря, подождем погоды»

В данном случае следует отметить довольно удачное обыгрывание внутренней формы фразеологизма *ждать у моря погоды*: слово *море* употребляется здесь не столько для обозначения какого-то отвлеченного географического объекта, сколько как номинация, наполненная особым, вполне конкретным, соответствующим времени смыслом: «Япония», «Японское море», «война с Японией как морской державой».

Использование пословиц в неизменном виде представлено на лубочных картинках 18 и 19. Особенностью визуализируемых ими паремий является, однако, наполнение их необычной военной тематикой.

Пословица *Мал, да удал* иллюстрируется лубочной картинкой, на которой изображен обескураженный японец-моряк с окровавленными руками, которыми он намеревался схватить «ежа», символизирующего Порт-Артур – русскую военно-морскую крепость на Дальнем Востоке (рисунок 18). В этом случае, возможно, присутствует «перекличка» с упоминанием ежа запорожскими казаками в так называемом «Письме к турецкому султану», где образ ежа использован как символ непреодолимого препятствия.

Эта же идея превосходства русских и неизбежного «наказания» противника представлена лубочной картинкой, визуализирующей пословицу *Кулак да плеть знают, кого погреть* (рисунок 19): двое русских военных – казак и матрос – «греют», то есть бьют (можно сказать, в щадящей форме) имеющего невзрачный вид японского солдата. Сравн.: *взгреть* ‘строго наказать, побить’.



Рисунок 18 – Лубок «Хоть мал, да удал»



Рисунок 19 – Лубок «Кулак да плеть знают, кого погреть»

Отдельного рассмотрения заслуживает лубок (рисунок 20), представляющий собой серию из шести миниатюр, каждая из которых отражает различные события Первой мировой войны и иллюстрирует в сопровождении соответствующих стихотворных текстов следующие русские пословицы: *Не зная броду – не суйся в воду*; *Не так страшен черт, как его малюют*; *Не в свои сани не садись*; *Цып-лят по осени считают*; *Куй железо, пока горячо*; *Куда конь с копытом – туда и рак с клешней*.

Так, пословица *Не в свои сани не садись* иллюстрируется картинкой, на которой изображается испуганный немецкий солдат, которого пинает в море огромный казацкий сапог. Текст под картинкой гласит:

*Не рассчитавши сил заране
Сел немчура в чужие сани,
Да полетел вдруг кувырком,
С казацким встретясь сапогом!*



Рисунок 20 – «Лубок» Русские пословицы в лицах

Несомненно, визуализация в лубочных картинках внутренней формы общеупотребительных фразеологизмов и пословиц во многом удовлетворяла культурные потребности людей, развивала их кругозор и образное мышление.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Автозаводское отделение ЛДПР в Нижнем Новгороде [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://vk.com/wall-158589032_326. – Дата доступа : 07.11.2019.
- 2 Автомобильный ритейл. Для кого работает дилер? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://motorapa.ru/avtomarketing.html>. – Дата доступа : 21.06.2023.
- 3 Агапкина, Т. А. Нагота / Т. А. Агапкина, М. М. Валенцова, А. Л. Топорков // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М. : Междунар. отношения, 2004. – С. 355–360.
- 4 Аксамітаў, А. С. Беларуская народная міфалогія як крыніца ўтварэння фразеалагічных адзінак / А. С. Аксамітаў // Problemy frazeologii europejskiej. II: Frazeologia a religia /Pod redakcją Andrzeja M. Lewickiego i Wojciecha Chlebdy. – Warszawa : Energeia, 1997. – С. 75–84.
- 5 Алексеева, М. А. Гравюра на дереве «Мыши кота на погост волокут» – памятник русского народного творчества конца XVII – начала XVIII в. // Русская литература XVIII – начала XIX века в общественно-культурном контексте. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. – С. 45–79.
- 6 Амплиева, Т. Ю. По закону русскому. История уголовного судопроизводства Древней Руси : Монография / Т. Ю. Амплиева. – М. : Юрилич. ин-т МИИТа, 2005. – 228 с.
- 7 Андреев, О. Как мыши кота хоронили: Стих // О. Андреев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://rustih.ru/oleg-andreev-kak-myshi-kota-horonili>. – Дата доступа : 07.11.2019.
- 8 Андропов, В. С. Delirium tremens (Белая горячка) / В. С. Андропов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://nadezhdaclinic.ru/lechenie-zavisimostej/lechenie-alkogolizma>. – Дата доступа : 18.03.2020.
- 9 Арциховский, А. В. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1956–1957 гг.) / А. В. Арциховский, В. И. Борковский. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – 327 с.
- 10 Афанасьев, А. Н. Древо жизни: Избранные статьи / А. Н. Афанасьев. – М. : Современник, 1983. – 464 с.
- 11 Афанасьев, А. Н. Славянская мифология. – М. : Эксмо ; СПб. : Мидград, 2008. – 1520 с.
- 12 Ашукин, Н. С. Крылатые слова: Литературные цитаты. Образные выражения / Н. С. Ашукин, М. Г. Ашукина. – 4-е изд., доп. – М. : Худож. лит., 1987. – 528 с.

13 Бабий кут (угол), бабий наряд [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://croissante.livejournal.com/76569.html>. – Дата доступа : 28.08.2024.

14 Байбурин, А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. – 188 с.

15 Баранец, В. Н. США поставят Украине «умные» дальнобойные снаряды: в чем их опасность и есть ли у России «противоядие» / В. Н. Баранец [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.kp.ru/daily/27461.5/4716008/>. – Дата доступа : 21.06.2023.

16 Белова, О. В. Грибы / О. В. Белова // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М. : Междунар. отношения, 1995. – С. 548–551.

17 Белова, О. В. Инородец / О. В. Белова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М., 1999. – С. 414 – 418.

18 Белова, О. В. Коза / О. В. Белова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М. : Междунар. отн., 1999. – С. 522–524.

19 Белова, О. В. Табак / О. В. Белова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М., 2014. – С. 223–224.

20 Белорецк [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://strana.ru/places>. – Дата доступа : 11.09.2022.

21 Березович, Е. Л. К семантической реконструкции метафоры родства в славянских языках / Е. Л. Березович // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов. Минск, 21–27 августа 2013 года. Доклады российской делегации / отв. ред. А. М. Молдован, С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2013. – С. 163–185.

22 Березович, Е. Л., Черт / Е. Л. Березович, Л. Н. Виноградова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М. : Междунар. отн., 2014. – С. 519–527.

23 Бирих, А. К. Русская фразеология : историко-этимологический словарь: ок. 6 000 фразеологизмов / СПбГУ; Межкаф. словарный каб. им. Б. А. Ларина; А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова ; под ред. В. М. Мокиенко. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Астрель: АСТ: Люкс, 2005. – 926 с.

24 Блюда «из топора» [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://netnotes.narod.ru/cooking/t2.html>. – Дата доступа: 03.03.2023.

25 Богатырев, П. Г. Верования великоросов Шенкурского уезда / П. Г. Богатырев // Этнографическое обозрение. – 1916. – № 3–4. – С. 42–80.

26 Богданов, В. В. Древние и современные обряды погребения животных в России / В. В. Богданов // Этнографическое обозрение. – 1916. – № 3–4. – С. 86–122.

27 Богданов, К. А. Господские пятки, память о крепостничестве и теория мемов / К. А. Богданов [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.nlobooks.ru/node/3204>. – Дата доступа: 31.03.2021.

28 Богданова, Н. Русский ад Гоголя. Как писатель создал своё самое знаменитое произведение / Н. Богданова [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://www.livelib.ru/articles/post/19565-russkij-ad-gogolya-kak-pisatel-sozdal-svojo-samoe-znamenitoe-proizvedenie>. – Дата доступа: 19.07.2025.

29 Богданович, А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк / А. Е. Богданович. – Гродно, 1895. – 187 с.

30 Большой толковый словарь русского языка / сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб. : «Норинт», 2000. – 1536 с.

31 Британский дипломат: Санкции против России – «потёмкинские деревни» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://russian.rt.com/article/48067>. – Дата доступа : 01.06.2024.

32 Быков, Д. Очень страшная туфта, или Пять причин, по которым невозможен русский триллер / Д. Быков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://4screenwriter.wordpress.com/2010/01/26/russian-thrille/#more-82>. – Дата доступа : 21.01.2021.

33 В Беларуси запустят систему «Умный город» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://mogilev-region.gov.by/news/v-belarusi-zapustyat-sistemu-umnyy-gorod-ona-budet-obyazatelnoy-dlya-biznesa-i-gosorganov>. – Дата доступа : 02.08.2025.

34 В день кота. Философия с улыбкой [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dedusenko.at.ua/blog/2011-03-01-23>. – Дата доступа : 15.11.2014.

35 Валодзіна, Т. В. Цела чалавека: слова, міф, рытуал / Т. В. Валодзіна. – Мінск : Тэхналогія, 2010. – 431 с.

36 Валодзіна, Т. В. Карыта / Т. В. Валодзіна // Міфалогія беларусаў : энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 229–230.

37 Ванденко, А. Виктор Суходрев: Не все золото, что молчит / А. Ванденко [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.peoples.ru/state/citizen/suhodrev/>. – Дата доступа : 19.02.2023.

38 Варить топор [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://domhoz.narod.ru/things/topor.htm>. – Дата доступа : 11.07.2019.

39 Велецкая, Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М. : Наука, 1978. – 107 с.

40 Велковска, С. Македонска фразеологија са мал фразеолошки речник / С. Велковска. – Скопје, 2008. – 376 с.

41 Ветухов, А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли) / А. Ветухов. – Вып. 1–2. – Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1907. – 522 с.

42 Виноградов, В. В. Русский язык: Грамматическое учение о слове / В. В. Виноградов. – 2-е изд. – М. : Высшая школа, 1972. – 614 с.

43 Виноградов, В. В. Основные типы лексических значений слова / В. В. Виноградов // Виноградов В. В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. – М. : Наука, 1977. – С. 162–189.

44 Виноградов, В. В. История слов : Ок. 1 500 слов и выражений и более 5 000 слов, с ними связ. / В. В. Виноградов ; Рос. акад. наук. Отд-ние лит. и яз. Науч. совет «Рус. яз.». Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова. – М. : Наука, 1999. – 1138 с.

45 Виноградова, Л. Н. Бросать / Л. Н. Виноградова // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 264–266.

46 Виноградова, Л. Н. Веник / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 307–313.

47 Виноградова, Л. Н. Вода / Л. Н. Виноградова // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 386–390.

48 Владимирская, Н. Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – М. : Наука, 1983. – С. 225–246.

49 Войтович, В. М. Українська міфологія / В. М. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.: іл.

50 Выслоўі / [Склад., сістэм тэкстаў, уступ. арт. і камент. М. Я. Грынבלата. Рэд. тома А. С. Фядосік]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1979. – 520 с.

51 Вяселле. Абрад / [Уклад., уступ. артыкул і камент. К. А. Цвіркі ; рэд. калегія: В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1978. – 636 с.

52 Вяселле на Гомельшчыне: Фальклорна-этнаграфічны зборнік. – Мінск : ЛМС “Неман”, 2003. – 472 с.

53 Галнайтите, Э. Школьный русско-литовский фразеологический словарь / Э. Галнайтите, Ю. Пикчилингис, М. Сивицкене. – Каунас : Швиеса, 1983. – 335 с.

54 Гвоздарев, Ю. А. Пусть связь речений далека... : Очерки по русской фразеологии / Ю. А. Гвоздарев. – Ростов-на-Дону : Ростов. книж. из-во, 1982. – 206 с.

55 Гладилин, М. С. А. П. Чехов и творческое наследие Гоголя [Электронный ресурс] / М. С. Гладилин. – Режим доступа : <http://domgogolya.ru/science/researches/706/>. – Дата доступа : 22.03.2020.

56 Головные уборы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://wordweb.ru/en_ru_byt/11_23.htm. – Дата доступа : 20.09.2020.

57 Гордович, К. Д. Чехов и Гоголь. Особенности игрового начала / К. Д. Гордович [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://domgogolya.ru/science/researches/709/>. – Дата доступа : 23.03.2020.

58 Городцов, В. А. Обычаи при погребении во время эпидемий / В. А. Городцов // Этнографическое обозрение. – 1897. – № 4. – С. 185–186.

59 Граудина, Л. К. Семантические преобразования языковых единиц в пограничных зонах литературного языка / Л. К. Граудина // Русские языковые значения в функциональном и эстетическом аспектах. Виноградовские чтения XIV–XV. – М., 1987. – С. 33–47.

60 Гречушкина, Н. В. Добро и зло в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон»: аксиологические аспекты исторических образов / Н. В. Гречушкина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2017. – № 6 (72): в 3-х ч. – Ч. 1. – С. 15–19.

61 Громов, М. П. Поэтика традиции (Чехов и Гоголь) / М. П. Громов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.google.by/search?source>. – Дата доступа : 23.03.2020.

62 Гура, А. В. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу / А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – М. : Наука, 1983. – С. 49–153.

63 Гура, А. В. Борона / А. В. Гура, С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 235–238.

64 Гура, А. В. Брак / А. В. Гура // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 244–250.

65 Гура, А. В. Брачная ночь / А. В. Гура // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 257–261.

66 Гура, А. В. Ворон, ворона / А. В. Гура // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 434–438.

67 Гура, А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М. : Индрик, 1997. – 912 с.

68 Гура, А. В. Лисица / А. В. Гура // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М. : Междунар. отношения, 2004. – С. 114–116.

69 Гура, А. В. Сон / А. В. Гура // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М., 2012. – С. 119–122.

70 Гура, А. В. Сватовство / А. В. Гура, Е. С. Узенёва // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 4. – М. : Междунар. отношения, 2009. – С. 560–564.

71 Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 1: А–З. – М. : Рус. яз., 1978. – 699 с.; Т. 2: И–О. – М. : Рус. яз., 1979. – 779 с.; Т. 3: П. – М. : Рус. яз., 1980. – 555 с.; Т. 4: Р–В. – М. : Рус. яз., 1980. – 683 с.

72 Дамские штучки: чепец, повойник, шлычка [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.liveinternet.ru/users/3344739/post400728125/>. – Дата доступа : 12.10.2016.

73 Действительно ли существовали «потемкинские деревни»? [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://provereno.media/blog/2020/12/29/deistvitelno-li-sushestvovali-potemkinskie-derevni/>. – Дата доступа : 12.09.2025.

74 Демидович, П. П. Из области верований и сказаний белорусов Нечистая сила / П. П. Демидович // Этнографическое обозрение. – 1896. – №1. – С. 91–120.

75 Добро и зло // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М. : Междунар. отношения, 1999. – С. 99–100.

76 Доброва, Мария. Русские фразеологизмы в интернет-дискурсе: функциональный аспект / Мария Доброва. – Оломоуц : Университет Палацкого в Оломоуце, 2018. – 247 с.

77 Добродомов, И. Г. Кто такая кузькина мать? / И. Г. Добродомов // Русская речь. – 1990. – №1. – С. 128–132.

78 Душенко, К. В. Словарь современных цитат: 5 200 цитат и выражений XX и XXI вв., их источники, авторы, датировка / К. В. Душенко. – М. : Изд-во Эксмо, 2005. – 864 с.

79 Елистратов, В. Метафизика тещи [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/neva/2005/9/el14.html>. – Дата доступа: 24.03.2025.

80 Ермакова, О. Л. Фразеологические единицы современного русского языка, восходящие к составным терминам: состав и функционирование : автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Томск. гос. ун-т / О. Л. Ермакова. – Томск, 1989. – 19 с.

81 Журавлева, А. Забытая прима Вирджиния Цукки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://geo-storm.ru/istorija-i-ramjat/zabytaja-prima-virdzhiniya-tsukki>. – Дата доступа : 24.03.2020.

82 Жестков, В. Кто же она такая, кузькина мать? / В. Жестков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-66810/>.

83 Завойко, Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии / Г. К. Завойко // Этнографическое обозрение. – 1914. – № 3–4. – С. 81–170.

84 Заклятая подруга: девять способов ее распознать [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://lisa.ru/psychologia/172182-4-sposoba-skryt-nedostatki-svoego-muzhchiny/>. – Дата доступа: 03.06.2023.

85 Заклятия в истории кладов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://poryvaev.ru/mify_i_legendy_o_kladah/zaklyatiya_v_istorii_kladov.html. – Дата доступа : 15.10.2018.

86 Закон о кровной мести на Руси: что это было [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://news.rambler.ru/other/38774136-zakon-o-krovnoy-mesti-na-rusi-chto-eto-bylo/>. – Дата доступа : 10.04.2019.

87 Зализняк, А. А. Значение берестяных грамот для истории русского языка / А. А. Зализняк // Берестяные грамоты: 50 лет открытия и изучения / под общ. ред. акад. В. Л. Янина. – М. : Индрик, 2003. – С. 218–223.

88 Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч. Рэдкал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) і інш. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.

89 Зернова, А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае / А. Б. Зернова // Советская этнография. – 1932. – № 3. – С. 15–32.

90 Зиновьев, А. Чешите пятки, господа! / А. Зиновьев // Московский комсомолец. – 03.10.2018.

- 91 Ивашко, Л. А. Устойчивые сочетания слов, связанные с обрядами, в псковских говорах / Л.А. Ивашко // Северорусские говоры: Межвуз. сб. – Вып. 3. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1979. – С. 118–125.
- 92 Ивашко, Л. А. Очерки русской диалектной фразеологии / Л. А. Ивашко. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1981. – 111 с.
- 93 Івченко, А. О. Українська народна фразеологія: ономазіологія, ареали, етимологія / А. О. Івченко. – Харків : ФОЛІО, 1999. – 304 с.
- 94 Игнатьева, И. Черная кошка в темной комнате / И. Игнатьева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://samlib.ru/i/ignatxewa_i_e. – Дата доступа : 19.11.2014.
- 95 Интересно, а кто-нибудь варил кашу из топора? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://vk.com/wall-56915321_1133139. – Дата доступа: 10.12.2022.
- 96 Ионин, Г. И. Гаврила Романович Державин / Г. И. Ионин // Литература в школе. – 1997. – № 6. – С. 127–138.
- 97 К вопросу об опахивании // Этнографическое обозрение. – 1910. – № 3–4. – С. 175–178.
- 98 Кабакова, Г. И. Головной убор / Г. И. Кабакова // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 506–508.
- 99 Казуистика по-русски: порнография или литература // РИА Новости, 2005.06.14 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.ruscorpora.ru). – Дата доступа : 23.11.2014.
- 100 Как мыши кота хоронили [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://commons.wikimedia.org/wiki>. – Дата доступа: 29.10.2019.
- 101 Как мыши кота хоронили. Сочинение В. Жуковского. Рисунки Г. Нарбут [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.raruss.ru/childrens-books/3721-narbut-zhukovsky-cat-mouthes.html>. – Дата доступа : 30.10.2019.
- 102 Как научиться гадать на кофейной гуще самостоятельно [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://legkonauchim.ru/magiya/kak-nauchitsya-gadat-na-kofejnoj-gushhe>. – Дата доступа : 01.02.2024.
- 103 Как повысить гемоглобин народными средствами [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://xn-80accealtekbqkrefch2bu1pya/ta>. – Дата доступа : 19.02.2023.
- 104 Как правильно искать чёрную кошку в тёмной комнате [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://absurdopedia.wikia.com/wiki>. – Дата доступа : 22.11.2014.
- 105 Как я провел карантин: пижамная вечеринка Уиллиса и Мур произвела фурор в сети [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://sputnik.by/20200407/Kak-ya-provel-karantin-pizhamnaya-vecherinka-Uillisa-i-Mur-proizvela-furor-v-seti-1044384422.html>. – Дата доступа : 22.12.2023.

106 Какая знатная особа любила, чтобы перед сном ей чесали пятки? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://otvet.mail.ru/question/82674400>. – Дата доступа : 17.01.2020.

107 Калашник, В. Українські вербальні символи як чинник національно-культурної самоідентифікації / В. Калашник, М. Філон [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=132>. – Дата доступа: 10.08.2020.

108 Карр, Николас. Делает ли Google нас глупее? / Николас Карр [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://media-ecology.blogspot.com/2011/03/google.html>. – Дата доступа: 10.02.2022.108.

109 Карські, Я. Беларусы / Я. Карські; Уклад. і камент. С. Гараніна і Л. Ляўшун ; Навук. рэд. А. Мальдзіс; Прадм. Я. Янушкевіча і К. Цвіркі. – Мінск : “Беларускі кнігазбор”, 2001. – 640 с.

110 Катаев, В. Б. Чехов и его литературное окружение // Спутники Чехова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С. 5–47.

111 Каша из топора бывает не только в сказке [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.sevkray.ru/news/3/45006/>. – Дата доступа : 12.09.2019.

112 Каша из топора, творога и гречки [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.tallenka.livejournal.com>1412.html>. – Дата доступа : 10.09.2019.

113 Киджондон. Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа : 12.12.2020.

114 Коваль, В. И. Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение : монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2011. – 196 с.

115 Коваль, В. И. Текст и язык : поиски истоков : монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2012. – 270 с.

116 Коваль, В. И. Историко-этимологический анализ славянской фразеологии в свете современных компьютерных технологий / В. И. Коваль // Мовазнаўства. Літаратуразнаўства. Фалькларыстыка: XV Міжнар. з’езд славістаў (Мінск, 20–27 жн. 2013) : дакл. беларус. дэлегацыі / Нац. акад. навук Беларусі [і інш.]; рэдкал.: А. А. Лукашанец (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Беларус. навука, 2013. – С. 73–84.

117 Коваль, В. И. Украинский фразеологизм топтати ряст ‘жить’ в этнокультурном освещении / В. И. Коваль // Наукові записки. Серія “Філологічні науки” (Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя) відп. ред. проф. Г. В. Самойленко. – Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2013. – Книга 1. – С. 21–23.

118 Коваль, В. И. Язычество в языке и тексте / В. И. Коваль ; Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2021. – 285 с.

119 Коваль, У. І. Бел. акунёў вудзіць, рус. ершей клевать / У. І. Коваль // Беларуская лінгвістыка. – Вып. 15. – Мінск, 1979. – С. 69–70.

120 Кожеко, А. В. Эпистолярные жанры интернет-коммуникации: лингво- прагматический и лингвостилистический аспекты (на материале русскоязычных текстов) : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / А. В. Кожеко ; Сибирский федеральный ун-т. – Красноярск, 2020. – 328 с.

121 Колмогорова, А. В. Речевой субжанр «нигерийские письма» как одна из форм коммуникативной манипуляции / А. В. Колмогорова // Вестник КемГУКИ. – №19. – 2012. – С. 29–37.

122 Коломийцева, Е. Ю. Актуальные тренды развития новых медиа Е. Ю. Коломийцева // Вестник Волжского университета имени В. Н. Татищева. – № 4. – Том 1. – 2019. – С. 121–128.

123 Комарова, А. Бабкино горе / А. Комарова // Здоровая деревня. – 1929. – № 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ihistorian.livejournal.html>. – Дата доступа: 11.01.2019.

124 Костопулу, Т. Черная кошка в темной комнате / Т. Костопопулу [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.stihi.ru/2010/03/01/8773>. – Дата доступа : 22.11.2014.

125 Котиева, И. Х. Образ Беликова в рассказе А. П. Чехова «Человек в футляре» / И. Х. Котиева // Международный научный журнал «Вестник науки». – № 2 (11). – Т. 2. – 2019. – С. 36–37.

126 Кошка Конфуция [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.psi.lib.ru/filosof/confcat.htm>. – Дата доступа : 18.11.2014.

127 Крабат, или Легенды старой мельницы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>. – Дата доступа: 03.10.2019.

128 Красная Шапочка. Сказки братьев Гримм [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://hobbitaniya.ru/grimm/grimm26.php>. – Дата доступа : 23.11.2020.

129 Кроков, Ева М. Эффект Google: как справиться с цифровой амнезией / Ева М. Кроков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://habr.com/ru/articles/587650/>. – Дата доступа : 05.12.2022.

130 Круглый год: Русский земледельческий календарь / сост., вступ. ст. и прим. А. Ф. Некрыловой. Ил. Е. М. Белоусовой. – М. : Правда, 1989. – 496 с.

131 Кузькина мать. Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа : 13.11.2018.

132 Кузькина Мать с бубенцами [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.igrotehnika.ru/collection/product>. – Дата доступа : 13.11.2018.

133 Кучумова, А. С. Красный угол. Положение в пространстве (location) как семантический признак вещи / А. С. Кучумова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.folk.ru/Research/kuchumova_krasny_ugol.php. – Дата доступа : 23.10.2021.

134 Ларин, Б. А. Очерки по фразеологии (О систематизации и методах исследования фразеологических материалов) / Б. А. Ларин // Ларин Б. А. История русского языка и общее языкознание. – М. : Просвещение, 1977. – С. 125–149.

135 Левкиевская, Е. Е. Кукиш / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М. : Междунар. отн., 2004. – С. 26–27.

136 Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў. У 2 т. / І. Я. Лепешаў. – Мінск : Беларус. Энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2008. – Т. 1: А–Л. – 679 с.; Т. 2: М–Я. – 704 с.

137 Лепешаў І. Я. Фразеалагічны слоўнік беларускай мовы. У 2 т. / І. Я. Лепешаў. – Мінск : БелЭн. – Т. 1. – 1993. – 589 с.

138 Лепешаў, І. Я. Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў / І. Я. Лепешаў. – Мінск : БелЭн, 2004. – 448 с.

139 Лепешинский, П. Н. На повороте (от конца 80-х годов к 1905 г.). Попутные впечатления участника революционной борьбы / П. Н. Лепешинский. – Петербург : Государственное издательство, 1922. – 237 с.

140 Лесюк, М. П. Еротизм в українському пісенному фольклорі: лінгвістичний аспект / М. П. Лесюк. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2010. – 244 с.

141 Литовченко, М. В. Гоголевская традиция в раннем творчестве А. П. Чехова / М. В. Литовченко // Мир науки, культуры, образования. – № 3 (76). – 2019. – С. 477–479.

142 Лихачев, Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени / Д. С. Лихачев. – Л. : Худож. лит., 1978. – 360 с.

143 Лянгасова, С. Традиции настоящей русской свадьбы / С. Лянгасова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ikirov.ru/news.html>. – Дата доступа : 17.12.2021.

144 Магула, Г. Война и народные картины / Г. Магула // Лукоморье : Еженедельный литературно-художественный и сатирический журнал. – 1914. – № 30. – С. 14–17.

145 Маёвка. Материал из Википедии – Свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа : 10.10.2017.

146 Малинка, А. Н. Малорусское весилье / А. Н. Малинка // Этнографическое обозрение. – 1897. – № 3. – С. 95–134.

147 Мамедли, Д. Блог о Болгарии / Д. Мамедли [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://bulgariatoday.ru/blogs/bolqarskayamechta/259.php>. – Дата доступа : 23.11.2014.

148 Маркин, П. Ф. Языческий текст «Слова о полку Игореве» / П. Ф. Маркин // Культура и текст. – 2001. – № 6. – С. 52–64.

149 Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – Том второй. – Л–П. – СПб. : Типогр. импер. Академии наук, 1902. – 1802 стлб.

150 Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – Том третий. – СПб: Типогр. импер. Академии наук, 1912. – 1684 ст.

151 Мечковская, Н. Б. Язык и религия : Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская. – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.

152 Міфы Бацькаўшчыны /Беларус. Энцыкл. ; уклад. У. А. Васілевіч ; Маст. Т. В. Шабунько. – Мінск : БелЭн, 1994. – 109 с.: іл.

153 Михельсон, М. И. Ходячие и меткие слова. Второе пересмотренное и значительно пополненное издание / М. И. Михельсон. – СПб. Типография Императорской Академии наук, 1896. – 598 с.

154 Мокиенко, В. М. Историческая фразеология: этнография или лингвистика? / В. М. Мокиенко // Вопросы языкознания. – 1973. – С. 21–34.

155 Мокиенко, В. М. Славянская фразеология: учеб. пособие для филол. специальностей ун-тов / В. М. Мокиенко. – М. : Высш. шк., 1980. – 201 с.

156 Мокиенко, В. М. Славянская фразеология: Учеб. пособие для вузов по спец. «Рус. яз. и лит.» – 2-е изд., испр. и доп. / В. М. Мокиенко. – М. : Высш. школа, 1989. – 287 с.

157 Мокиенко, В. М. Толковый словарь языка Совдепии / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – СПб. : Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.

158 Мокиенко, В. М. Большой словарь русских поговорок / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. – 784 с.

159 Мокиенко, В. М. Большой словарь русских народных сравнений / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2008. – 800 с.

160 Молчанова, Д. С. Отечественный военный лубок и открытка (на примере периода русско-японской войны 1904–1905 гг.). Дис. ... канд. историч. наук.: 05.25.03 – библиотековедение, библиографоведение и книговедение / Д. С. Молчанова. – М., 2016. – 287 с.

161 Момотов, В. В. Формирование русского средневекового права в IX–XIV вв. / В. В. Момотов. – М. : ИКД «Зерцало-М», 2003. – 416 с.

162 Мороз, А. Б. Красный угол без иконы / А. Б. Мороз // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей. – М. : РГГУ, 2013. – С. 117–125.

163 Мршевић-Радовић, Д. Фразеологија и национална култура / Д. Мршевић-Радовић. – Београд : Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008. – 248 с.

164 Мулен Руж, или Красная Мельница [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://europe-today.ru/2011/12/mulen-ruzh-ili-krasnaya-melnica/>. – Дата доступа : 12.10.2016.

165 Мусин, К. Конфуций и черная кошка. Окончание притчи / К. Мусин. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.forum-tvs.ru/lofiversion/index.php/t109231.html>. – Дата доступа : 13.11.2014.

166 Мяцельская, Е. С. Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі / Е. С. Мяцельская, Я. М. Камароўскі. – Мінск : Выд-ва БДУ, 1972. – 320 с.

167 Назарян, А. Г. Почему так говорят по-французски / А. Г. Назарян. – М. : Наука, 1968. – 348 с.

168 Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех томах. – Т. 1. Издание подготовили Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. – М. : Наука, 1984. – 511 с.

169 Невская, Л. Г. К семантике пестрого в балто-славянском / Л. Г. Невская // Этимология 1984. – М. : Наука, 1986. – С. 150–156.

170 «Нигерийские» письма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://encyclopedia.kaspersky.ru/knowledge/nigerian-letters/>. – Дата доступа : 13.11.2023.

171 Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Н. Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – 308 с.

172 Нікольскі, Н. М. Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераньнях беларускага сялянства / Н. М. Нікольскі. – Менск : Бел. АН, 1933. – 36 с.

173 Никольский, Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н. М. Никольский. – Минск : Изд-во АН БССР, 1956. – 273 с.

174 Никонова М. Н. Детерминологизация техницизмов в современном русском языке / М. Н. Никонова // Гуманитарные исследования. – 2013. – № 1. – С. 87–89.

175 Ничева, К. Фразеологичен речник на българския език / С. Спасова-Михайлова, Кр. Чолакова. – София: Изд-во на Българската академия на науките. – Том първи: А–Н. – 1974. – 759 с. ; Том втори: О–Я. – 1974. – 779 с.

176 Ничипорчик, Е. В. Истоки пословичной назидательности / Е. В. Ничипорчик // Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины. – 2013. – №1 (76). – С. 142–147.

177 Новгородский областной словарь / Ин-т лингв. Исслед. РАН ; изд. Подготовили А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. – СПб: Наука, 2010. – XXVII, 1435 с.

178 Овчинников М. Чем лечатся иркутские крестьяне // Этнографическое обозрение. – 1893. – № 3. – С. 158–162.

179 Олешко, В. Ф. «Google эффект» в контексте цифровых межпоколенческих противоречий / В. Ф. Олешко, Е. В. Олешко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://dzen.ru/a/YTef_6N1OlltOFu4. – Дата доступа : 27.10.2022.

180 Ольга Сильченко: «Черные дыры – это нечто первичное во Вселенной» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://postnauka.ru/talks/101611>. – Дата доступа : 23.10.2020

181 Орлов, М. А. История сношений человека с дьяволом / М. А. Орлов. – М. : Интербрук, 1991. – 479 с.

182 Панченко, А. М. «Потемкинские деревни» как культурный миф / А. М. Панченко // Панченко, А. М. Русская история и культура: Работы разных лет. – СПб. : Юна, 1999. – С. 462–475.

183 Переиначивая Конфуция [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.sem40.ru/other/24360/index_text.shtml. – Дата доступа : 21.11.2014.

184 Петрухин, В. Я. Конь / В.Я. Петрухин // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М. : Междунар. отн., 1999. – С. 590–594.

185 Печёночница обыкновенная. Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа : 27.02.2014.

186 Плетнева, А. А. Кого хоронят мыши? К интерпретации лубочной картинки «Мыши кота погребают» / А. А. Плетнева // Slověne. – 2021. Vol. 10, № 2. – С. 97–123.

187 Плотникова, А. А. Ветер / А.А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 357–361.

188 Подюков, И. А. Народная фразеология в зеркале народной культуры: Учеб. пособие / И. А. Подюков. – Пермь : ПГПИ, 1991. – 124 с.

189 Покажет ли Путин Евросоюзу и США кузькину мать? [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://udf.by/news/sobytie/97225.html>. – Дата доступа : 12.10.2019.

190 Померанцева, Э. В. Роль слова в обряде опахивания / Э. В. Померанцева // Обряды и обрядовый фольклор : [Сб. ст.] / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; отв. ред. В. К. Соколова. – М. : Наука, 1982. – С. 25–36.

191 Попов, Г. Русская народно-бытовая медицина / Г. Попов. – СПб. : Типография А. С. Суворина, 1903. – 404 с.

192 Пословицы и поговорки русского народа: Из сборника В. И. Даля / под общ. ред. Б. П. Кирдана ; Вступ. слово М. А. Шолохова ; Послесл. В. П. Аникина. – М. : Правда, 1987. – 656 с.

193 Потебня, А. А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка / А. А. Потебня. – Харьков : Типогр. К. Счасни, 1894. – 162 с.

194 Потебня, А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989. – 624 с.

195 Потебня, А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня. Ред. коллегия: М. Ф. Овсянников (пред.) и др. Сост., вступит. статья и примеч. И. В. Иваньо и А. И. Колодной. – М. : Искусство, 1976. – 614 с.

196 Потёмкинские деревни. Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/B8>. – Дата доступа : 26.04.2017.

197 «Потемкинские деревни» в предолимпийском Сочи [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.argumentua.com/reportazh>. – Дата доступа : 04.10.2018.

198 Потемкинские деревни: правда и мифы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://history.ru/read/articles/potiomkinskiie-dierievni-pravda-i-mify>. – Дата доступа : 01.02.2018.

199 Почему детей ставили в красный угол? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://m.ok.ru/group/53913185419411/topic/69297462878355>. – Дата доступа : 01.08.2025.

200 Поэт М. М. Немиров был чужд житейского волнения и был рожден для вдохновения [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://m-yu-sokolov.livejournal.com/1858661.html>. – Дата доступа : 11.10.2017.

201 Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов А. Афанасьева. – Том второй. – М. : Издание К. Солдатенкова, 1868. – 787 с.

202 Праздник топора 2025 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://vk.com/wall-207683085_567. – Дата доступа : 11.10.2025.

203 Пржецлавский, П. Дагестан, его нравы и обычаи / П. Пржецлавский // Вестник Европы. – 1867. – № 3. – Т. III. – С. 155 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://a-u-l.narod.ru/Przeclavskiy-P_Dagestan_ego_nravu_i_obychai.html. – Дата доступа : 12.10.2016.

204 Принесіть, лелеки, нелелечу долю... [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kobza.com.ua/ukrajinske-slovo-murmansk/2713>. – Дата доступа : 13.10.2014.

205 Программа Полесского этнолингвистического атласа. Сост. А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. – М. : Наука, 1983. – С. 21–46.

206 Продолжаю листать советские журналы и брошюры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://masinda-mur.livejournal.com/270720.htm>. – Дата доступа : 10.10.2017.

207 Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – 4-е изд. – М. : Изд-во «Лабиринт», 2000. – 336 с.

208 Прыказкі і прымаўкі у дзвюх кнігах : рэд. А. С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка. – Кн. 1. – 1976. – 560 с.; Кн. 2. – 1976. – 616 с.

209 Пятки [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.kulichki.com/gusary/klp2/pyatki.html>. – Дата доступа : 09.08.2018.

210 Радевич, В. В. Стратегическая организация манипулятивной коммуникации в рамках речевого жанра «нигерийское письмо» : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.19 / В. В. Радевич ; Сибирский федеральный ун-т. – Красноярск, 2014. – 194 с.

211 Риднева, Л. Ю. Детерминологизация медицинской лексики в публицистической и художественной речи / Л. Ю. Риднева // Система і структура східнослов'янських мов. – Випуск 6. – 2012. – С. 156–161.

212 Романов, Е. Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. – Вып. I / Е. Р. Романов. – Вильна, 1911. – 239 с.

213 Романов, Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5: Заговоры, апокрифы, духовные стихи. – Витебск, 1891. – 450 с.

214 Ружицька, С. Рекордсменка – сиве сонечко / С. Ружицька [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://vikna.if.ua/news/category/community/2013/02/14/view>. – Дата доступа : 12.10.2019.

215 Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. – М. : Автор, 1992. – 607 с.

216 Русско-болгарский фразеологический словарь: 5695 словарных статей / К. Андрейчина, С. Влахов, С. Димитрова, К. Запрянова; под ред. С. Влахова. – М. : Рус. яз.; София: Наука и искусство, 1980. – 584 с.

217 Рыбаков, Б. А. Язычество древней Руси / АН СССР, Отд-ние истории, Ин-т археологии / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 782 с.

218 Салмин, С. А. Кровная месть на псковском пограничье в XV веке / С. А. Салмин // Археология и история Пскова и Псковской земли. Ежегодник семинара имени академика В. В. Седова. Выпуск 38. Материалы 68-го заседания (18–20 апреля 2023 г.). – Москва–Псков : ИА РАН, 2023. – С. 132–139.

219 Сафонова, Е. В. Особенности поэтики комического в произведениях А. П. Чехова / Е. В. Сафонова // Молодой учёный. – 2013. – № 5 (52). – С. 471–474.

220 Сватовство в Малороссии на картине Пимоненко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://dzen.ru/a/XdYtM14o305Zo5Fk>. – Дата доступа : 27.04.2025.

221 Седакова, И. А. Мельница / И. А. Седакова // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М. : Междунар. отношения, 2004. – С. 222–224.

222 Сержпутоўскі, А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў: Беларуская этнаграфія ў доследах і матэрыялах. Кн. VII / А. К. Сержпутоўскі. – Менск : Бел. АН, 1930. – 383 с.

223 Серкин, Е. Как Дмитрий Денисов чижику съел / Е. Серкин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://vk.com/wall-34720828_314790. – Дата доступа: 28.08.2025.

224 Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым: Сборник / Вступ. статья, подгот. текста В. Аникина. – М. : Худож. лит., 1989. – 398 с.

225 Скуратівський В. Що ж ти нам, весно, принесла? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.ukrslovo.kiev.ua/cult/3212_24.htm. – Дата доступа : 06.10.2018.

226 Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М. : Элмис лак, 1995. – 416 с.

227 Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. 2: К–Н / Урал. гос. ун-т. – Свердловск, 1971. – 214 с.

228 Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов. Выпуск второй. – М. –Л. «Наука», 1966. – 314 с.; выпуск четвертый. – Л. : Наука, 1969. – 355 с.; выпуск девятый. – Л. : «Наука», 1972. – 362 с.; выпуск двенадцатый. – Л.: «Наука», 1977. – 368 с.; выпуск тринадцатый. – Л. : «Наука», 1977. – 358 с.; выпуск девятнадцатый. – Л. : «Наука», 1983. – 359 с.; выпуск двадцать первый. – Л.: «Наука», 1986. – 360 с.; выпуск двадцать третий. – Л. : «Наука», 1987. – 357 с.; выпуск двадцать шестой. – Л. : «Наука», 1991. – 350 с.; выпуск двадцать седьмой. – СПб. : «Наука», 1992. – 400 с.

229 Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А. П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Рус. яз. – Т. 1: А–Й. – 1981. – 698 с.; Т. 2: К–О. – 1982. – 736 с.; Т. 3: П–Р. – 1984. – 752 с.; Т. 4.: С–Я. – 1984. – 794 с.

230 Словарь русского языка XI–XVII-17 вв. Выпуск 4. – М. : Наука, 1977. – 403 с.; выпуск 5. – М.: «Наука», 1978. – 392 с.

231 Словарь русского языка коронавирусной эпохи. Сост. : Х. Вальтер [и др.] / Ред. коллегия М. Н. Приемышева (отв. ред.) [и др.]. – Санкт-Петербург: Институт лингвистических исследований РАН, 2021. – 550 с.

232 Словарь української мови. Зібрала редакція журналу «Київська старина». Упорядкував, з додатком власного матеріалу, Борис Грінченко. – Київ. – Т. 1. – Київ, 1907. – 494 с.; Т. 2. – Київ, 1908. – 573 с.; Т. 3. – Київ, 1909. – 506 с.; Т. 4. – Київ, 1909. – 563 с.

233 Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5-ці т. / Уклад. Ю. Ф. Мацкевіч, А. І. Грынавецкене, Я. М. Рамановіч і інш. ; Рэд. Ю. Ф. Мацкевіч. – Мінск : Навука і тэхніка. – Т. 1. – 1979. – 512 с.; Т. 2. – 1980. – 728 с.; Т. 3. – 1982. – 563 с.

234 «Смена на студенческой стройке». Орган Ленинградского обкома комсомола. – 13.08.1971.

235 Соколов, М. Н. Христос у подножия мельницы-Фортуны. К интерпретации одного пейзажно-жанрового мотива Питера Брейгеля Старшего / М. Н. Соколов // Искусство Западной Европы и Византии. – М., 1978. – С. 132–156 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ec-dejavu.ru/m/Melnitsa.html>.

236 Соколова, В. К. Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. / В. К. Соколова. – М. : Наука, 1979. – 287 с.

237 Соколова, Л. В. Фольклорные традиции и их интерпретация в плаче Ярославны / Л. В. Соколова // Текст и традиция. – 2020. – Т. 8. – С. 7–34.

238 Спортивный досуг ко Дню защитника Отечества [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.maam.ru/detskijasad/sportivnyi-dosug-ko-dnyu-zaschitnika-otechestva-a-nu-ka-papu.html>.

239 Станкевич, В. Что такое нигерийский спам? / В. Станкевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.kv.by/archive/index2008241105.htm>. – Дата доступа : 10.09.2021.

240 Стасов В. В. Лубочные картинки «Баба-яга» и «Мыши кота погребают»/ В. В. Стасов // Известия Императорского Археологического общества. – СПб., 1861. – Т. 3. – Вып. 5. – С. 422–423.

241 Страсти накаляются, а глава Дагестана – остается [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kavpolit.com/>. – Дата доступа : 02.10.2019.

242 Страхов, А. Б. Полесское буськовы лапы, галепы / А. Б. Страхов // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – М. : Наука, 1983. – С. 205–212.

243 Судник, Т. М. Мак в растительном коде основного мифа / Т. М. Судник, Т. В. Цивьян // Балто-славянские исследования 1980. – М. : Наука, 1981. – С. 300–317.

244 Сцяшковіч, Т. В. Слоўнік Гродзенскай вобласці / Т. В. Сцяшковіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1983. – 671 с.

245 Тайлор, Э. Б. Первобытная культура : пер. с англ. / Э. Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.

246 Танасейчук, Я. В. Понятие кровной мести и история возникновения, трансформация и современное закрепление обычая кровной мести / Я. В. Танасейчук // Право; история, теория, практика : материалы V Междунар. науч. конф. – СПб.: «Свое издательство», 2017. – С. 111–114.

247 Телия, В. Н. Типы языковых значений. Связанное значение слова в языке / В. Н. Телия. – М. : Наука, 1981. – 269 с.

248 Телия, В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Телия. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 288 с.

249 Терновская, О. А. «Борода» / О. А. Терновская / Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1. – М. : Междунар. отношения, 1995. – С. 231–234.

250 Тёщин язык [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://barelybreathing.ru/wiki>. – Дата доступа : 10.03.2018.

251 «Тещин язык», журнал – краткая справка [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://trisemerki.ru/izdaniya/jurnaly/Teschin-Yazyk/>. – Дата доступа : 10.03.2018.

252 «Тещин язык» обрежут [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://baikalpress.ru/friday/2013/12/006001.html>. – Дата доступа : 10.03.2018.

253 Тещин язык – острый салат [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kedem.ru/zagotovki/20120911-yazik/>. – Дата доступа : 10.03.2018.

254 Тлумачальны слоўнік беларускай мовы : У 5-ці т. – Т. 2 : Г–К. – Мінск : Беларус. Сав. Энцыклапедыя, 1978. – 768 с.

255 Толстая, С. М. Заклинание / С. М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М. : Междунар. отн., 1999. – С. 258–260.

256 Толстая, С. М. Погребение вторичное / С. М. Толстая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М., 2012. – С. 92–95.

257 Толстая, С. М. Шапка / С. М. Толстая, Е. С. Узенёва // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М., 2014. – С. 572–576.

258 Толстой, Н. И. «...Выходила потаскуха в чем мать родила»/ Н. И. Толстой // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. – 1994. – № 4. – С. 6–7.

259 Толстой, Н. И. Каков облик дьявольский? / Н. И. Толстой // Толстой Н. И. Язык и духовная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М. : Индрик, 1995. – С. 250–269.

260 Топорков, А. Л. Дитя на выпекании. Зачем Державина на хлебную лопату сажали / А. Л. Топорков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://vk.com/wall-22163635_50022. – Дата доступа : 01.08.2025.

261 Топорков, А. Л. Зачем Державина на хлебную лопату сажали / А. Л. Топорков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.istrodina.com/rodina>. Дата доступа: 11.04.2024.

262 Топорков, А. Л. Печь / А. Л. Топорков // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М., 2009. – С. 39–44.

263 Топорков, А. Л. Ступа и пест / А. Л. Топорков // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М., 2012. – С. 188–192.

264 Удовиченко, Г. М. Фразеологічний словник української мови / Г. М. Удовиченко. – Київ: Вища школа. – Т. 1: А–М. – 1984. – 303 с.; Т. 2: Н–Я. – 1984. – 384 с.

265 Ужченко, В. Д. Народження і життя фразеологізму / В. Д. Ужченко. – Київ : Рад. шк., 1988. – 279 с.

266 Ужченко, В. Д. Історико-лінгвістичний аспект формування української фразеології: Автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.02 / Дніпропетр. держ. ун-т / В. Д. Ужченко. – Дніпропетровськ, 1994. – 34 с.

267 Ужченко, В. Д. Фразеологічний словник української мови / В. Д. Ужченко, Д. В. Ужченко. – Київ: Освіта, 1998. – 224 с.

268 Умное здание [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://ru.wikipedia.org/wiki/Умное здание](https://ru.wikipedia.org/wiki/Умное_здание). – Дата доступа : 10.12.2023.

269 «Умные» бомбы: в чем преимущество российских снарядов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ren.tv/longread/1100893-umnye-bomby-v-chem-preimushchestvo-rossiiskikh-snariadov>. – Дата доступа : 10.12.2023.

270 «Умный город»: в чем польза и вред технологий на примерах [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://gutinaea.wordpress.com/lpgenerator.ru/blog/chto-takoe-umnyj-gorod/>. – Дата доступа : 10.12.2023.

271 Умный дом [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://realt.by/wiki/term/umnyi-dom/>. – Дата доступа : 10.12.2023.

272 Умный дом – общая тема <https://4pda.to/forum/index.php?showtopic=789600>.

273 Умный пылесос: инновационные решения для удобства и эффективности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <https://ua-reporter.com/news/umnyy-pylesos-innovacionnye-resheniya-dlya-udobstva-i-effektivnosti>. – Дата доступа: 10.12.2023.

274 Уроки русского языка онлайн // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://urokirus.com/online/izuchenie/dal/21102-kos-kras.html>. – Дата доступа : 05.11.2019.

275 Учимся гадать на кофейной гуще: азы и основные приемы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://kiozk.ru/article/liza/kofemania>. – Дата доступа : 09.02.2024.

276 Ушаков, Д. Н. Материалы по народным верованиям великороссов Владимирской губернии / Д. Н. Ушаков // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 2–3. – С. 146–204.

277 Ушаков, Д. Н. Сведения о некоторых поверьях и обычаях в Ростовском уезде Ярославской губернии, извлеченные из «Словаря ростовского говора» В. Волоцкого / Д. Н. Ушаков // Этнографическое обозрение. – 1904. – № 2. – С. 161–166.

278 Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. – 2-е изд., стереотип / М. Фасмер. – М.: Прогресс. – Т. 3: – Н–С. – 1987. – 830 с.

279 Федоров, Л. Что сегодня считается авангардом / Л. Федоров [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://news.yandex.ru/people/fedorov.html>. – Дата доступа : 02.10.2022.

280 Фенина, В. В. Особенности речевого манипулирования в электронных спам-письмах / В. В. Фенина // Язык и культура. – 2017. – №3. – С. 97–114.

281 Филиппова, Е. А. «Нигерийское письмо»: власть, управление, манипуляция в среде массмедиа / Е. А. Филиппова // Аспирантский вестник Поволжья. – 2015. – Т. 15. – № 7–8. – С. 133–137.

282 Фразеологический словарь русских говоров Сибири / отв. ред. А. И. Федоров. – Новосибирск : Наука, 1973. – 232 с.

283 Фразеологический словарь русского литературного языка: В 2 т. / Сост. А. И. Федоров. – Новосибирск : Наука. – Т. 1. – 1995; Т. 2. – 1995. – 396 с.

284 Фразеологический словарь русского языка: / Свыше 4 000 словарн. статей / сост. : Л. А. Войнова, В. П. Жуков, А. И. Молотков, А. И. Федоров ; под ред. А. И. Молоткова. – М. : Сов. Энциклопедия, 1967. – 543 с.

285 Фридом А. «Потемкинские» деревни в Марий Эл / А. Фридом [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://mariuver.narod.ru/rus/articles/polit/2005/06/11.htm>. – Дата доступа : 11.07.2018.

286 Цветок тёщин язык [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://imya-sonnik.ru/primeta/cvetok-teshchin-yazik.html>. – Дата доступа : 10.03.2014.

287 Цветок тёщин язык ядовит? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://qq.by/29464-cvetok-tyoshhin-yazyk-yadovit-.html>. – Дата доступа : 10.03.2014.

288 Цифровая амнезия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.b17.ru/article/417330/>. – Дата доступа : 10.12.2023.

289 Цифровая амнезия. Как использование гаджетов влияет на память? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.cism-ms.ru/poleznye-materialy/tsifrovaya-amneziya-kak-ispolzovanie-gadzhetov-vliyaet-na-pamyat/>. – Дата доступа : 10.12.2023.

290 Цифровая амнезия – Talks-Форум [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.linux.org.ru/forum/talks/12006604>. – Дата доступа : 10.12.2023.

291 Чем заклятый друг отличается от заклятого врага? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/2872765-chem-zakljatyj-drug-otlichaetsja-ot-zakljatogo-vraga.html>. – Дата доступа : 25.10.2018.

292 Чем полезен «тещин язык»? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://vsezdorovo.com/2010/07/chem-polezen-teshchin-yazyk/>. – Дата доступа : 10.03.2014.

293 Черепнин, Л. В. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник / Л. В. Черепнин. – М. : Наука, 1969. – 440 с.

294 Черная дыра. Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа : 19.10.2020

295 Чёрная дыра: что это на самом деле и почему она совсем не «дыра» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.ixbt.com/live/science/chernaya-dyra-cto-eto-na-samom-dele-i-pochemu-ona-sovsem-ne-dyra.html>. – Дата доступа : 19.08.2025

296 Чёрные дыры – коридоры времени [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://zhitanska.com/content/chernye-dyry-koridory-vremeni>. – Дата доступа : 21.10.2020

297 Чернявская, В. Е. Дискурс власти и власть дискурса: проблемы речевого воздействия : учеб. пособие / В. Е. Чернявская. – М. : Флинта: Наука, 2012. – 128 с.

298 Чёха, О. В. Топор / О. В. Чёха // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М. : Междунар. отношения, 2012. – С. 288–290.

299 Чижики съел [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://vk.com/wall-188737940_283989. – Дата доступа : 10.03.2016.

300 Что такое умная пуля и как она работает [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://hi-tech.mail.ru/review/55643-chto-takoe-umnaya-pulya-i-kak-ona-rabotaet/>. – Дата доступа : 10.12.2023.

301 Что такое черные дыры простыми словами [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://zen.yandex.ru/media/id>. – Дата доступа: 20.10.2020.

302 Шагалова, Е. Н. Самый новейший толковый словарь русского языка XXI века : ок. 1 500 слов / Е. Н. Шагалова. – М. : АСТ : Астрель, 2011. – 413 с.

303 Шанский, Н. М. Краткий этимологический словарь русского языка. Пособие для учителя. Изд. 2-е. / Н. М. Шанский, В. В. Иванов, Т. В. Шанская. – М. : «Просвещение», 1971. – 542 с.

304 Шанский, Н. М. Опыт этимологического словаря русской фразеологии / Н. М. Шанский, В. И. Зимин, А. В. Филиппов. – М. : Рус. яз., 1978. – 240 с.

305 Шанский, Н. М. Фразеология современного русского языка : Учеб. пособие для вузов по специальности «Русский язык и литература» / Н. М. Шанский. – 4-е изд., испр. и доп. – СПб. : Специальная литература, 1996. – 192 с.

306 Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. Т. I. Ч. II: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях / П. В. Шейн. – СПб., 1890. – 712 с.

307 Шуров, А. Ю. Проблемное окружение проблемы разыскных начал в современном уголовном процессе / А. Ю. Шуров. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://cyberleninka.ru/article/n/>. – Дата доступа : 23.11.2014.

308 Щепанская, Т. Бабий кут / Т. Щепанская // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Иллюстрированная энциклопедия / Науч. ред. И. И. Шангина. – СПб. : Искусство-СПБ, 2005. – С. 30–35.

309 Щербаков, А. Топор под лавкой / А. Щербаков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.hrono.info/text/2010/sher0110.php>. – Дата доступа : 12.10.2016.

310 Эпштейн, М. Маленький человек в футляре: синдром Башмачкина-Беликова / М. Эпштейн // Вопросы литературы. – 2005. – № 6. – С. 193–203.

311 Юрченко О. С., Словник стійких народних порівнянь / О. С. Юрченко, О. А. Івченко. – Харків : Основа, 1993. – 176 с.

312 Юшин, П. Верования русского народа в Ливенском уезде Орловской губернии / П. Юшин // Этнографическое обозрение. – 1901. – № 1. – С. 164–166.

313 Янкоўскі, Ф. М. Беларуская фразеалогія: Фразеалагізмы, іх значэнне, ужыванне / Ф. М. Янкоўскі. – Мінск : Выш. школа, 1968. – 451 с.

314 Янкоўскі, Ф. М. Роднае слова. – Выд. другое / Ф. М. Янкоўскі. – Мінск : Выш. школа, 1972. – 448 с.

315 Языкознание. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – 2-е изд. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. – 685 с.

316 Ярославский областной словарь : учебное пособие. – Ярославль : ЯГПИ, 1984. – 133 с.

317 Arthaber, A. Prefazione / A. Arthaber // Dizionario comparato di Proverbi emodi proverbiali in sette lingue / A. Arthaber. – Milano : Ulrico Hoepli, Editore, 1995. – 892 p.

318 Hilferding, A. Resztki Słowian na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego / A. Hilferding. – Gdańsk. 1989. – 270 s.

319 Matešić J. Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika / J. Matešić. – Zagreb: Školska knjiga, 1982. – 808 s.

320 Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich / Pod red. J. Krzyżanowskiego. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. – T. 1. – 1969. – 881 s. ; T. 2 – 1970. – 1165 s.; T. 3. – 1972. – 996 s.

321 Paulauskas, J. Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas / J. Paulauskas. – Kaunas : Sviesa, 1977. – 320 p.

322 Podręczny słownik frazeologiczny języka polskiego / Stanisław Bąba, Gabriela Dziamska, Jarosław Liberek. – Warszawa : Wydawnictwo naukowe PWN, 1996. – 775 s.

323 Rey, A. Dictionnaire d'expressions et locutions / A. Rey, S. Chantreau. – Paris : Le Robert, 2007. – 1086 p.

324 Skorupka S. Słownik frazeologiczny języka polskiego / S. Skorupka. – Warszawa : Wiedza Powszechna. – T. 1: A–P. – 1974. – 788 s.; T. 2: R–Z. – 1974. – 905 s.

325 Treder, J. Frazeologia kaszubska a werzenia i zwyczaje (na tle porównawczym) / J. Treder. – Wejherowo, 1989. – 312 s.

326 Walter, H. (K)Ein Buch mit sieben Siegeln. Historisch-etimologische Skizzen zur deutschen Phraseologie / H. Walter, V. Mokienko. – Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, 2011. – 460 s.

Научное издание

Коваль Владимир Иванович

**ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ФРАЗЕОЛОГИЯ:
ДЕРИВАЦИОННО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Подписано в печать 11.11.2025. Формат 60х84 1/16.

Бумага офсетная. Ризография.

Усл. печ. л. 12,21. Уч.-изд. л. 13,35.

Тираж 50 экз. Заказ 638.

Издатель и полиграфическое исполнение:

учреждение образования

«Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины».

Специальное разрешение (лицензия) № 02330 / 450 от 18.12.2013 г.

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,

распространителя печатных изданий в качестве:

издателя печатных изданий № 1/87 от 18.11.2013 г.;

распространителя печатных изданий № 3/1452 от 17.04.2017 г.

Ул. Советская, 104, 246028, Гомель.

